RANDALL COLLINS

DÜNYA FELSEFE TARİHİNİN OLUŞUMU



FİLOZOFLAR BİRBİRLERİNİ NASIL ETKİLEDİ?

Çeviri: Tufan Göbekçin

ALFA | FELSEFE

3886 | ALFA | FELSEFE | 85

DÜNYA FELSEFE TARİHİNİN OLUŞUMU

RANDALL COLLINS

Dünyanın önde gelen sosyal kuramcılarından biridir ve en tanınmış Amerikalı sosyologlar arasındadır. Pennsylvania Üniversitesinde onursal sosyoloji profesörüdür. Entelektüel ağlar arasındaki etkileşim, sosyal çatışma, etkileşim ritüeli zincirleri, siyasi ve ekonomik değişim, aile ve şiddet uzmanlık alanlarıdır.
Interaction Ritual Chains (*Etkileşim Ritüeli Zincirleri*, 2004), *Violence: A Micro-Sociological Theory* (*Şiddet: Mikro-Sosyolojik Bir Teori*, 2008) ve daha önce Türkçeye çevrilen *Max Weber: Bir Kılavuz, Toplumun Keşfi, Kapitalizmin Geleceği Var mı?* ve *Sosyolojide Dört Ana Gelenek* gibi birçok kitabın yazarıdır.

TUFAN GÖBEKÇİN

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (Ortadoğu Teknik Üniversitesi), Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji (İstanbul Üniversitesi) ve İngiliz Dili ve Edebiyatı (İstanbul Üniversitesi) eğitimleri almıştır. Sosyal bilimler, tiyatro ve edebiyat uzmanlık alanlarıdır.
Yüzün üzerinde eseri Türkçeye kazandırmıştır. *Einstein - Yaşamı ve Evreni, Dünya Felsefe Tarihinin Oluşumu, Dünya Tiyatro Tarihi, Bir Aktör Hazırlanıyor, Bir Karakter Yaratmak, Bir Rol Yaratmak, Shakespeare Kitabı, Edebiyatın Kısa Tarihi, Bilimin Kısa Tarihi, Dinin Kısa Tarihi* ve *Dilin Kısa Tarihi* gibi birçok kitabın çevirmenidir.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Çeviren Tufan Göbekçin
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Mürüvet Durna

ISBN 978-625-449-062-0
1. Basım: 2020

Bu kitabın önceki baskısı *Felsefelerin Sosyolojisi* ismiyle yapılmıştır.

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: (0212) 674 97 23 Faks: (0212) 674 97 29
Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 511 53 03 (pbx) Faks: (0212) 519 33 00
www.alfakitap.com – info@alfakitap.com
Sertifika no: 43949

RANDALL COLLINS

DÜNYA FELSEFE TARİHİNİN OLUŞUMU



FİLOZOFLAR BİRBİRLERİNİ NASIL ETKİLEDİ?

Çeviren: Tufan Göbekçin

ALFA

Her saçta sayısız aslan vardır ve bu saçların her biri, sonsuz sayıdaki aslanla birlikte, tek bir saçta birleşir. Böylece ilerleme sonsuzdur, tıpkı Göklerdeki Tanrımız İndra'nın ağındaki inciler gibi.

Fa-tsang (T'ang hanedanı)

Homeros, "Tanrılar ve insanlar arasındaki o çekişme yok olsun." derken yanılır. Öyle olsaydı her şey yok olurdu.

Herakleitos

İÇİNDEKİLER

İkinci Kısım
BATI, 461

Şekiller, Haritalar ve Tablolar

Şekiller

Haritalar

Tablolar

ÖNSÖZ

20. yüzyıl, kapsamlı bir dünya tarihinin mümkün hale geldiği ilk yüzyıldır. Daha önceki kuşaklar dünyanın diğer bölgeleri hakkında çok az şey biliyordu. Yaklaşık 1800'de gerçekleşen Alman üniversite devriminden başlayarak kozmopolitan tarihsel araştırma, kendi yüzyılımızın başlarında kritik kitleye ulaştı. Bunun ardından, Avrupa merkezli bakış açısını ortaya koymak ve dünya ölçeğinde durumun bir taslağını çizmek için ilk büyük çabalar sarf edildi: Weber, Spengler, Toynbee, Kroeber. Bu isimlerin çalışmaları, öncü çabalar için hiç de şaşırtıcı olmayan biçimde günümüzde karma bir niteliğe sahip olarak değerlendirilir; bunun aynı anda ortaya çıkması, entelektüel üretimin araçlarında temel bir değişime dayandığını gösterir. T.S. Eliot, Ezra Pound, James Joyce ve Hermann Hesse'de bu kuşağın literatürü dünya kültürüne ait hazine sandığının açılması niteliğini paylaşır; *Çorak Ülke*, kadim Hindistan ve klasik dönem öncesi Yunanistan'a atıfta bulunabilir ve Pound'un *Kantolar* adlı eseri, Rönesans İtalya'sından ortaçağ Çin'ine kadar geniş bir yelpazeyi imler.

İki kuşak sonra, dünya kültürünü çok daha derinden anlayabilecek bir konumdayız. İronik olarak, daha fazla boşluk, derin bilgilerle doldurulurken ve yeni yeni odaklanılmaya başlanan şeyler daha koyu hatlar kazanırken, anlayışın önünde yeni engellerle karşılaşırız. Özümsenecek çok fazla bilgi yığıldığı için bilişsel anlamda aşırı yüklemenin sıkıntısını çekeriz. 1960'tan itibaren tüm dünyayı kapsayacak kadar büyüyen ve daha önceki her şeyi gölgede bırakan bir akademik meslekte disiplinler arası uzmanlaşma ve altuzmanlaşma öngörülebilir. Avrupa üniversitelerinin, elit sistemlerden kitlesel sistemlere genişlemesinden dolayı, bilginin bizatihi olasılığına saldıran doktrinlerin ortaya çıkmış olmasının nedenlerinden biri budur. Dünya kesinlikle bir metin olmasa da, günümüzde beşerî ve toplumsal bilimlerde her yıl yüzbinlerce ve doğa bilimlerinde de bir milyon civarında yayın söz konusudur. Adeta bir metinler denizinde boğulduğumuzu hissedebiliriz.

Tam da bölgesel kültürlerimizin ortaya çıkması için kaynaklara sahip olduğumuz bu dönemde, dünya tarihine gözlerimizi mi kapatacağız? Dünya karşılaştırmalarını yapanların varlığı da unutulmamalıdır; Braudel, Needham, McNeill ve Abu-Lughod gibi bilginler Doğu-Batı perspektiflerini genişletmeye devam etmiştir ve Malraux dünya sanatının "duvarsız müzesi"nin kapılarını açmıştır. Çağdaş Batı bilginleri çoğu zaman tarihçi tikelcilik tarafından sınırlandırılırken, diğer taraftan Şigeru Nakayama ve Hajime Nakamura gibi Asyalı bilginler bölge sınırlarını aşacak şekilde (trans-parochial) tarih yönünde cesurca çabalar sarf etmiştir. 21. yüzyılda, ekonomik bağ ve karşılıklı göç gerçekten ortak bir dünya kültürü ürettiğinde, eğitimli insanlar büyük bir ihtimalle dünyanın değişik bölgelerinin entelektüel tarihi hakkında çok az şey bilmekten dolayı muhtemelen mahcup olacaktır.

Peki, uygulamaya dönük problemlerin üstesinden nasıl gelinecektir? Günümüzde okumuş biri olmak, Jorge Luis Borges'in kütüphanesinde yaşamak gibidir; sayısız koridoru dolduran kitaplar bütün evreni içerir ama içeriklere ulaşılmasını sağlayacak anahtar eksiktir. Stratejim, entelektüel ağlara odaklanmaktır: Görüşleri daha sonraki kuşaklara aktarılan düşünürler arasındaki toplumsal ağlara odaklanıyorum. Dünya uygarlıklarının her birinde birkaç bin yıl gerilere giden ve uzmanlık gerektiren disiplinlerin birçoğunun dallanıp budaklandığı arketipik entelektüel rolünü üstlendikleri için filozofları seçtim. İlk olarak çok uzun zaman dilimlerinde Çin, Hindistan, Japonya, Yunanistan, İslam dünyası, ortaçağ Avrupa'sı ve modern Avrupa için bu tür ağları birleştirmeye çalıştım. Bu ağları birleştirmek, kendine özgü küçük bir tarihçeye dönüşmüştür; bu projenin parçaları üzerinde 25 yılı aşkın bir süredir çalışıyorum.

Bu ağlar, anımsatıcı bir araçtır; hepimizin aşina olduğu birkaç yer dışında tarihin genişlediği dalların izini tutmanın bir yoludur. Ağlar, aynı zamanda bir teorinin temelidir; entelektüel ağları belirleyen ilkelerin anlaşılabilmesi durumunda, görüşlerin ve bu görüşlerdeki değişikliklerin nedensel açıklamasının yapılabileceğini savunuyorum. Çok güçlü bir anlamda, ağlar entelektüel sahnedeki aktörlerdir. Ağlar, içinde yaşadığımız mikro koşullar arasındaki bağın desenidir; ağların sosyolojisi, düşüncemizin şekillerine derinlemesine nüfuz eder. Entelektüel toplulukların ağ dinamikleri, bizi geleneksel dışsalcı sosyolojinin indirgemeciliğinin ötesine taşıyarak fikirlerin içsel sosyolojisini sunar. Ağlardaki toplumsal kimliklerin tarihsel dinamikleri de kanonlarla ilgili sorunu farklı bir ışık altında görmemizi sağlar. Şöhretin tartışmalı bir şekilde basitleştirilip sosyopolitik hâkimiyete dönüşmesinden kaçınmak için sonsuz özlerin Platonculuğuna düşmeme-

miz gerekir; entelektüel hayatın içsel süreçlerine hakkını veren toplumsal bir saygınlık oluşumu vardır.

Tarihsel yerler ve kişilerin adlarını en anlaşılır şekilde sunmaya çalıştım. Çinlilerin adları, Wade-Giles kurallarına göre Latin alfabesine dönüştürülür. Hintlilerin adları, genellikle en bilindik Sanskritçe formlarında sunulur ve Yunan, Pers, Arap ve Japon adları da minimum ayırıcı işaretle yazılır. Sanskritçe ş ve ś harfleri *sh* olarak geçer.

Yüzyıl, yani 100 yıllık bir zaman dilimi, onluk sistem kurallarına dayalı keyfi bir birimdir. Sosyal toplulukların uzun vadeli hareketi hakkında anlamlı bir şeye tekabül etmez. Yüzyıllara dayalı bir sistem, bizi, "17. Yüzyıl, Dehanın Yüzyılı" veya "Yunanların Altın Çağı, MÖ 5. Yüzyıl" gibi yanlış anlaşılmalara yol açacak somutlaştırmalara sürükler. Entelektüel tarihi, her yüzyılda yaklaşık 3 aktif kuşak üzerinden açıklamak teorik olarak daha aydınlatıcı olacaktır. 33 yıllık bir dönem, bir entelektüelin yaratıcı çalışmasının yaklaşık uzunluğudur. Bu sürenin sonunda bir düşünürler grubunu fiilen yeni bir yetişkin kuşak alacaktır. Kuşaklara dayalı dönemler, entelektüel dikkat uzamında yapısal bir değişiklik için az çok minimal bir birim oluşturur. Çin entelektüel zincirlerinin Konfüçyüs'ten Mencius ve Chuang Tzu'ya 6 kuşakta geliştiğini düşünmek faydalıdır; Thales'ten Sokrates ve Demokritos'a da aynı sayıda kuşak geçmiştir. Bizler de erken dönem bir dünya tarihçisi olan Hegel'den sonraki beşinci ve Descartes'ten sonraki onuncu kuşağız.

Bilindik tarihleri tamamen yeni bir sistemde yeniden yazma cüretini göstermeyeceğim. En azından "miladi yıl" ve "İsa'dan önce" gibi Batılı dinsel çerçevelerin ve Muhammed'in hicretini esas alan eşit ölçüde dinsel sistemin veya Çin kronolojisini MÖ 2698'in karşılığından başlatan mitsel İmparator Fu Hsi'nin dışına çıkmak tercih edilebilir. Bunların yerine, esasen Batı takvimini model almasına rağmen, dünya tarihçilerinin bölgesel olmayan bir zaman çerçevesi oluşturma çabasını temsil eden MÖ ve MS kavramlarını kullanıyorum. Zaman dilimlerini mümkün olabildiğince nümerik olarak; örneğin "MÖ 300'ler" veya "MS 1200'ler" şeklinde yazarak, isim olarak yüzyılların somutlaştırılmasından uzak durmaya çalıyorum ama kendi zamanımızdan bahsederken ortak kullanıma başvurmaya yönelik neredeyse karşı konulmaz bir cazibe söz konusu.

Bibliyografinin kısa olduğu söylenemez, yine de benim aşina olduğum Batı dillerinde bile tüm ihtisaslaşmış literatürü kapsamıyor. W.K.C. Guthrie'nin *Yunan Felsefe Tarihi* adlı kitabının girişinde yazdığı gibi, bu çalışmayı kendi yaşam dilimimde tamamlamak daha iyi bir fikir olarak göründü.

TEŞEKKÜRLER

Bu kitabın bölümlerini okuyarak yardım sunan veya başka şekillerde eleştiri, bilgi ve tavsiyesini esirgemeyen birçok kişiye teşekkür borçluyum: Joe Bryant, John Rist, Alexander Murray, Gerald Larson, Alexander Rosenberg, Alan Sica, Jean-Louis Fabiani, Johan Heilbron, Konrad Jarausch, Michael Mahoney, David MacGregor, Eiko Ikegami, Harrison White, Stephen Kalberg, Sal Restivo, Stephan Fuchs, Charles Bazerman, David Glidden, Alan Beals, David Bloor, Gene Anderson, Alexandra Maryanski, Karl Morrison, Şigeru Nakayama, Norbert Wiley, Michèle Lamont, Joan Richards, Johan Goudsblom, Murray Milner, Robert Wuthnow, Paul DiMaggio, Steve Fuller, David Kaufer, Charles Lemert, Wolfram Eberhard, Nikki Keddie, Nathan Sivin, Brian Copenhaver, Robert Westman, Judith McConnell, Jonathan Turner ve Sam Kaplan. Ayrıca Uppsala, Amsterdam, Marseille, ENS, Harvard, Princeton, Virginia, Dayton, Riverside, UCLA, International Christian Üniversitesi ve Joetsu Üniversitesindeki meslektaşlarıma yaptıkları yorumlardan dolayı teşekkür ederim. Jie-li Li, Anthony McConnell-Collins, Maren McConnell-Collins ve Pat Hanneman'a ağ figürlerine ve haritalara yardım etti. 11. Bölümdeki harita, Colin McEvedy'nin imzasını taşıyan *The Penguin Atlas of Modern History* (*to 1815*) adlı kitaptan (Penguin Books, 1972, sayfa 33, © 1972) alınmıştır ve Penguin Books Ltd.'nin izniyle kopyalanmıştır. Harvard University Press'ten Michael Aronson, çok sabırlı ve destekleyici bir editördü ve Amanda Heller da dünya çapında bir metin editörü. Donna Bouvier, verimli ve destekleyici bir üretimle projeyi yönlendirdi. İsveç Sosyal Bilimlerde İleri Çalışmalar Konsorsiyumu, bu araştırma sırasında bana sıcak bir şekilde ev sahipliği yaptı. Özellikle de öğretmenlerimin, sosyal-tarihsel zaman ve mekânın kâşiflerinin aziz hatırasına saygımı ifade etmek isterim: Talcott Parsons, Reinhard Bendix, Wolfram Eberhard ve Joseph Ben-David.

GİRİŞ

Entelektüel hayat, öncelikle çatışma ve anlaşmazlıkla doludur. Öğrenim, bunun tam tersi bir izlenim verebilir; öğretmenler, bildiğimizi iddia ettiklerimizi yeni öğrencilere aktarırken tablo bu şekilde görünmeyebilir ama fikirlerin ortaya çıktığı ön plan, her zaman için karşıtlar arasındaki tartışmalara sahne olmuştur. Anlaşmazlığın kalbinin attığı bu aşamadan kaçınmak güçtür; bunu reddetmek sadece bir örnek oluşturur. Bu, hiçbir anlaşmanın gerçekleşmediği anlamına gelmez. Nihayetinde belirli noktalar üzerinde konsensüse varılıp varılmayacağı ve ne zaman varılabileceği sorusunu bir kenara bırakalım. Tartışmanın doruğunda bile görüşlerin sayısı mümkün olabildiğince sınırlı sayıda kalır. Entelektüel çatışma, her zaman için belirli konulara odaklanılarak ve ittifak arayışına girişilerek sınırlandırılır. Entelektüel tarihin deseni, savaşan bireyleri değil, az sayıdaki savaşan kampı esas alır. Çatışma, entelektüel hayatın enerji kaynağıdır ve kendi kendini sınırlandırır.

Bu kitap, dünya tarihinde en uzun geçmişe sahip entelektüel ağlardaki çatışmaların ve ittifakların dinamiğini takdim eder. Bu girişim, sosyolojide ve genel olarak entelektüel hayatta, günümüzün çekişen konumları arasında yer alır. Aynı zamanda anlaşmazlığın bağları tarafından çerçevesi belirlenir. Bu çabanın kendi kendinin altını oyduğu; bunun da dünya tarihi boyunca evrensel ve temel olanı aramak ve karşılaştırmalı, küresel bir bakış geliştirmek için en elverişsiz dönem olduğu söylenebilir. Ama karşıtlar, birbirini yapılandırır; tarihte bu çaba için daha uygun bir zamanın olmadığını da pekâlâ söyleyebilirim.

Bazı karşıt görüşler üzerine eleştirel bir biçimde düşünerek kendi yaklaşımımı ortaya koymama izin verin:

1. *Fikirler fikirleri doğurur.* Entelektüel tarihçilerin geleneği, argümanlara ve kavramlara girmek ve bir fikirler grubunun başka birine nasıl yol aç-

tığını göstermektir. Bu disiplin geleneği, hangi açıklamanın olanaklı veya olanaksız olduğu hakkında hiçbir şey ispatlamaz. Fikirlere kendilerinin dışında hiçbir şeye referansta bulunmadan yaklaşmaya karşı en güçlü argüman, Leibniz tarafından ortaya atılmış ve Searle tarafından yeniden ifade edilmiştir. Leibniz'e göre, bir insan beyninin devasa bir boyutta büyüdüğü ve mekanizmanın arasına girildiği hayal edilirse, beynin yapıları ne kadar yakından incelenirse incelensin bir fikri andıran hiçbir şey görülmeyecektir (*Monadology* 17). Searle (1992) yapay zekânın bilgisayar modellerine karşı bu argümanı yeniden canlandırır ve zihni bir bilgisayar olarak açıklayan psikolojik veya nörolojik teoriye karşı çıkar. Bilgisayarlar, zihni olan insanlar tarafından üretilir ve bilgisayarların girdileri ile çıktıları her zaman insan bilinci tarafından yorumlanır. Bir bilgisayarın düşünebileceğini öne sürmek yalnızca *façon de parler*'dir [*sözün gelişi*]. Bir homunkulüs'ü bilgisayara yansıtan bizleriz; elektronik dallanmalardan oluşan bir motifin, anlamlı fikirler olarak nasıl yorumlanması gerektiğine karar veren bir insan zihnidir. Cisimler ve fikirler indirgenemez alanlardır; birinin dışsal açıklamasından hareketle, diğerinin içsel anlamlarına ulaşmanın bir yolu yoktur.

Leibniz-Searle argümanı, fikirlerin sosyolojik indirgemelerinin de aleyhinde görülebilir; sınıfların ve devletlerin gözlemlenebilir ekonomik ve politik davranışları, açıklamayı iddia ettikleri fikirlerle aynı türden değildir. Ama Leibniz bir ipucu verir: Fikirler ve insan bedenlerinin uzamsal dünyasının arasındaki bağlantı, eğer bunlar tamamen ayrı töz ise, sürekli gizemlidir; fikirler ve bedenler, bir tek varlığın boyutları olduğundan bağlantılıdır. Maddi şeylerin içinde fikir aranırsa, doğal olarak beynin mekanizmasının içinde veya bilgisayarda fikirleri bulmak mümkün olmayacaktır. Fikirler, kâğıt gibi materyallerin üzerine yazılmış semboller olarak temsil edilmelerinin dışında hiçbir şekilde cisim benzeri değildir; bunlar her şeyden önce iletişimdir, yani bedensel insanlar arasındaki etkileşimdir. Fiziksel beyne (veya bilgisayarın içine) girmek, fikirleri algılamak için tamamen yanlış bir yoldur; zira fikirler, düşünen ile karşısındaki arasındaki iletişim sürecindedir ve bir başka beynin fikirlerini yalnızca bize iletildikten sonra anlayabiliriz. Bu insanın kendisi için de geçerlidir: Kişi, kendi fikirlerini yalnızca iletişim durumunda olduğu müddetçe anlar. İletişimin hazırlığı ve iletişimin sonrası dışında düşünme yoktur. Düşünenler, iletişimi erkene almaz ve iletişim süreci, düşünenleri sürecin düğümleri olarak yaratır.

Bu doğrultuda, fikirleri politik ekonomiye indirgemenin zorluğu yoktur. Ekonomik ve politik etkinlik sadece fiziksel değil, aynı zamanda zihinseldir, çünkü her şeyden önce sosyaldir. İndirgemecilik karşıtı görüşün gücü, açıklamaya ilgi duyduğumuz belirli fikir türlerinin, bu tür iletişimin gerçek-

leşmediği sosyal eyleme referansta bulunarak açıklanamayacak olmasıdır. Açıklamanın kaba ve başarısız olduğu sosyolojik indirgeme alanları vardır. Ekonomik ve politik makro yapılar, soyut fikirler hakkında çok fazla şey açıklamaz çünkü bu tür fikirler yalnızca kendi argümanlarına ve kendi kavramsal yük katarlarını doldurmaya odaklanan bir entelektüeller ağının bulunduğu yerlerde vardır. Bu, söz konusu entelektüel ağların içsel yapısıdır. Fikirler, bunların kuşaklar boyunca düşey zincirlerinin ve yatay ittifaklarının ve karşıtlıklarının motiflerince şekillenir. İndirgeme, fikirler ve cisimler hakkında primitif bir kategori hatası yaptığımız için değil, entelektüel eylemin süregeldiği dikkat odağından çok uzaklarda olan bir iletişim eylemi motifi aradığımız için hatalıdır.

2. *Bireyler fikirleri doğurur.* Bu noktada da uzunca süredir varlığını koruyan bir gelenek, deha veya entelektüel kahraman kültü mevcuttur. O terimler kullanıldığında, kavram eski moda gibi görünür. Bir zamanlar bunu kuşatan dalkavuk retorikten mahrum bırakıldığında bile varlığını sürdürür; çünkü kendimiz hakkında düşünürken kullandığımız kategorilere kök salmıştır. Bireyler, modern hukuk ve politikada sorumlu aracılar olarak tanımlanır; gündelik hayatın Goffmancı ritüelleri bireysel kimliğin özerkliğini ve mahremiyetini yüceltir. Kahraman kavramı, anti-kahramanın kisvesinde de aynı ölçüde iyi çalışır: Cambridge'in idaresinin katılıklarına rahatsızlık veren deri ceketli Wittgenstein, Aristoteles veya Newton'un mermer büstü kadar bir kahraman-lideri temsil eder. Kanonu gözden geçirme çabaları, bu kadar onurlandırılan bireylerin kategorisini olduğu gibi bırakır; ihmal edilen düşünür, değer verilmeyen kadın filozof veya bir köşede unutulmuş bir biçimde eserler yaratan sanatçının Romantik imgesi gibi kavramlar, kanonun ayrıcalıklı bireylerinin oluşturduğu safların dışındaki bireye aittir.

Bireylere yalnızca onları çevreleyen bağlamdan soyutlayarak ulaşırız. Dünya kendimizle başlamış gibi göründüğünden, bunu yapmak bize doğal görünür. Ama münferit bireysel bilince ulaşmamız için sosyal dünyanın bizim için parantez içine alınması gerekmiştir. Gerçekten de entelektüel pratiklerin belirli bir geleneği içinde, tıpkı Descartes'in bir köylünün duvar sobasının yanında olduğu sırada şüphe duyulabilecek her şeyden şüphelenmeye başlaması gibi tamamen bireysel bir başlangıç noktasını yapılandırmayı öğreniriz. Burada ele aldığımız fikirler bakımından, yani tarihsel açıdan önem taşıyan fikirler bakımından, bu tür fikirleri ileri süren bireylerin tipik sosyal motiflerde yer aldığını göstermek olasıdır: Entelektüel gruplar, ağlar ve rekabetler.

Felsefe tarihi, önemli bir ölçüde grupların tarihidir. Burada kastedilen şey hiçbir şekilde soyut değildir; arkadaş grupları, tartışma ortakları ve çoğu zaman sosyal hareketlerin karakteristiğine sahip, birbirine sıkıca bağlı çevreler kastedilmektedir. Kant'tan Hegel ve Schopenhauer'a Alman İdealizminin yükselişini düşünün. Dikkatimizi çeken ilk nokta, tarihler olmalıdır: Bütün önemli eserler, 1781 (Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* kitabı) ve 1819 (Schopenhauer'un *İstenç ve Temsil Olarak Dünya* kitabı) arasındaki 38 yıl içinde ortaya çıkmıştır; yani yaklaşık olarak bir kuşakta. Sosyal bir çekirdek vardır: Bir zamanlar aynı evde yaşamış olan Fichte, Schelling ve Hegel. Fichte, öncülük yapmıştır ve 1790'larda henüz genç öğrencilerken diğerlerine bir ziyarette bulunarak ilham kaynağı olmuştur; daha sonraları, Jena felsefi hareket için merkeze dönüşmüştür ve çok geçmeden saygınlığa ulaşan bir akım ortaya çıkmıştır; bunun ardından 1799-1800 gibi baş döndürücü yıllarda Dresden'de Schlegel kardeşlerin Romantik çevresinde yaşamıştır (August Schlegel'in eşi Caroline, Schelling'le bir ilişki yaşamış ve bunu skandallara yol açan bir boşanma ve yeniden evlenme izlemiştir). Fichte, Berlin'de yaşamaya başlayarak Schleiermacher (yine Romantik çevreden bir isim) ve Humboldt'la bir araya gelmiş ve yeni tarz üniversiteyi kurmuştur. Burada nihayet Hegel sahneye çıkmış ve okulunu kurmuştur. Schopenhauer, rekabet halinde verimsiz bir şekilde dersler vermiştir. Bu bağlantılar hakkında daha birçok şey vardır: 12. Bölümde bunun analizini yapacağız.

Amaç, Fichte'yi yüceltmek değildir; bir yapıda rol oynar, tipik bir örgütsel lider rolünü üstlenir.[1] Gruptan gruba dolaşmak, örgütsel kaynakları bulmak ve başka bir yerde merkezler oluşturmak, yapısal olarak bu pozisyondaki kişilerin ortak özelliğidir. Örgütsel liderin, entelektüel lider olmasına gerek yoktur; başarılı bir teori grubu, her ikisinin de mevcut olduğu bir gruptur. Bu, sosyal olarak teğetsel olmasına ve diğerlerinden çok daha yaşlı olmasına rağmen, İdealizmin entelektüel öncülü olan Kant'ın rolünü kavramamıza imkân tanır. Yine de uzaklarda, Königsberg'de, birçok üyesinin (Hamann, Kant'ın öğrencisi Herder) Kant'tan önce yaratıcı şöhrete kavuştuğu gelişen bir ağ oluşuyordu. Kant başlangıçta bir İdealist değildi; ilk *Eleştiri* kitabı, takipçilerinin geliştirdiği türden felsefeyi karşısına alır. Kant, farklı bir entelektüel arenada rol oynuyordu. Fikirleri ayıklandı ve organize bir grup ortaya çıktığında geniş dalgalanmalara yol açan bir felsefi harekete dönüştürüldü. Kant'ın son eseri, bu hareketin kendisi tarafından İdealizme

[1] 1930-1970 döneminde moleküler biyologlar ve sosyologların çalışmaları temelinde Mullins (1973) ve Griffith ile Mullins (1972) tarafından geliştirilen kuram-grup modeline bakın.

çevrildi. Burada da bağlantı Fichte'dir: İdealistlerin Kant'la kişisel temas kuran ve kendi kariyerini Kant'ın desteğiyle başlatan bir üyesi olmuştur.

Fichte'nin, Kant'ın felsefe tarihindeki yerini şekillendiren kişi olduğu söylenebilir. Ama bu bir kahramanın yerine bir diğerini oturtmak değildir; daha iyi bir ifadeyle "Fichte" Kant'ı "Kant" yapan kişidir. "Fichte" stenodur; entelektüel topluluk içinde bir sosyal hareketi düzenlemenin bir yoludur. Bu, yeni kişileri çeken, onlara yaratıcı enerji yükleyen ve ortaya çıkan düşünce çizgilerinde faydalı görevler veren bir harekettir. Bu hareket hem içsel bir yapıya hem de sosyal nedenselliğin ikinci düzeyinde dışsal koşullara sahiptir. İdealist hareket tam da Alman üniversitelerini dönüştürme mücadelesi sırasında ortaya çıkmıştır ve bu çabalar, Felsefe Fakültesinin özerkliği ve modern araştırma üniversitesinin doğuşuyla sonuçlanmıştır.

Karşıt görüşlüler de destekçiler kadar ağ yapısının bir parçasıdır: Grubun sınırlarında dolaşan ama asla içine giremeyen Schopenhauer ve hareketin ilk önce bağrına bastığı ama daha sonra küstürdüğü Schelling bunların arasındadır. Bu motifler de dikkat uzamının çekirdeğinde yer alanlar, karşılıksız bir çekim yaratanlar ve dış çevrede antipati uyandıranlar arasında bölüştürülen yapılandırılmış olasılıklar alanının bir parçasıdır. Fikirlerin gelişimini onları dayatan kişiliklerin uzatılmış gölgeleri olarak görmek, bizim geleneksel somutlaştırmalara mahkûm olmamıza neden olur. Kişilikleri görmemiz, onları tarihsel figürler olarak dikkatimize sunan prosesler ağı içinde değerlendirmemiz gerekir.

Bu tür yapılar, tüm tarihsel bölgelerde felsefenin gelişiminin dayanak noktalarıdır. Kadim Yunan'a dönecek olursak, felsefe tarihinin iç içe geçmiş bir dizi grup üzerinden yeniden anlatılabileceğini görürüz: Pisagorcu tarikat ve dalları; birçok başka çevre doğuran Sokrates'in çevresi; Megara okulunun şiddetli tartışmacıları; Akademiyi kuran Platon'un dostları; Aristoteles'in Gezginci okuluna dönüşen hizip; Epikuros ve arkadaşlarıyla kristalleşen ağın yeniden yapılanması (buradaki bağlar çok sıkıdır), Bahçe topluluğuna geri dönüş ve onların rakipleri, Atinalı stoacılar, Rodos ve Roma'daki revizyonist çevreler, İskenderiye'deki ardıl hareketler.

Çin'de de birçok paralellikten söz edilebilir. Sadece birine değineceğim: Erken dönem Savaşan Devletlerden sonra Çin felsefesinin en önemli gelişmesi olan Sung hanedanından yeni-Konfüçyüsçüler. Alman İdealistler gibi, yeni-Konfüçyüsçüler de kişisel bağların bir araya getirdiği bir grup aracılığıyla 1040 ila 1100 yılları arasında aktif olan iki kuşakta sahneye çıkmıştır. Ch'eng Hao ve Ch'eng I kardeşler; onların öğretmeni Chou Tun-yi; babalarının kuzeni Chang Tsai ve komşuları Shao Yung öne çıkan isimlerdir. Grup arasında gerilimler ve farklılıklar mevcuttur ve çeşitli eğilimlerdeki

öğrenciler gruptan ayrılmıştır. Bir kez daha organize edici çekirdeği görürüz: Ch'eng kardeşler, diğerlerinin arasındaki bağlantıyı oluşturmuştur ve onların hareketi aracılığıyla, daha önceki düşünür Chou Tun-yi bir kurucu olarak geçmişe yönelik bir üne kavuşmuştur (Bu yeniden etiketleme, bir ölçüde Kant'ın deneyimine paraleldir). Hareketin sonraki politikası, rakip hiziplere bölünmesi ve Chu Hsi ve Lu Chiu-yüan tarafından dördüncü kuşakta kanonik formülasyona kavuşması, tarihsel olarak genel olan yapılandırılmış prosesleri örnekler.

Avrupa'da bu tür gruplar 1600'lerden günümüze ana entelektüel hareketleri yapılandırmıştır. Buna tekabül eden ağ, 1620'lerde Paris'te Marin Mersenne tarafından oluşturulmuş ve Henry Oldenburg tarafından İngiltere'ye genişletilmiştir. Bu ağ, 1660'larda Fransız Bilimler Akademisi ve İngiliz Kraliyet Akademisine dönüşecek oluşumun örgütleyici temeli olmuştur. Daha geniş anlamda, "görünmez kolej" 60 yılı aşkın bir süre varlığını korumuş ve modern Batı felsefesinin kurucu kuşakları için örgütsel bir çekirdek sağlamıştır. Çevreleyen nüfustaki artış veya eğitimli entelektüellerin toplam sayısındaki artış, yenilikçi çekirdekte dikkate egemen olan bu yoğunlaşmış grupları geçersiz kılmaz. Kendi yaşadığımız dönemde de bellibaşlı entelektüel etkiye sahip iki grupla karşılarız: Dağınık takipçileri (ve Ayer, Quine gibi ziyaretçileri) ile birlikte İngilizce konuşan toplumlardaki felsefede yüzyılın ortalarına kadar belirleyici olan 1920'ler ve 1930'lardaki Viyana Çevresi ve sonrasında 1960'lar ve1970'lerin ünlü isimlerinin birçoğunu çıkaran 1930'lar ve 1940'lardaki Paris varoluşçuları.

Yaratıcılığın bir başka motifi, kuşaklar arası ağlardır, önde gelen öğretmen ve öğrencilerin zincirleridir. Tarihin bütün kesitlerinden bu tür örnekler kolayca verilebilir ve ilerleyen bölümlerde bu zincirlerin analizini yapacağız. Thales-Anaksimandros-Anaksimenes; Parmenides-Sokrates-Platon-Aristoteles-Theophrastos-Arkesilaos-Hrisippos; Panaetios-Posidonios-Cicero; Whitehead-Russell-Wittgenstein veya günümüze yaklaşacak olursak Brentano-Husserl-Heidegger-Gadamer (ayrıca Heidegger-Marcuse ve Heidegger-Arendt) ünlü örneklerden birkaçıdır. Yaratıcılık, bireyler arasında tesadüfi değildir; kuşaklar arası zincirler içerisinde gelişir.

Entelektüel alanların üçüncü karakteristiği, yapısal rekabettir. Entelektüel çalışma, hemen her zaman benzer derecede yenilikçilik ve kapsama sahip diğer çalışmalarla aynı zamanda yoğunlaşır. Bellibaşlı filozoflar, ikili veya üçlüler halinde ortaya çıkar ve birbirleriyle eşzamanlı olarak gelişen rakip pozisyonlara sahip olur (örneğin yaklaşık 35 yıla yayılan aynı kuşak aralığında aktif olurlar). Mutlak akışın taraftarı olan Herakleitos'un, mutlak hareketsiz Varlığın taraftarı Parmenides'in çağcılı (takriben MÖ 490-

70) olmasını sembolik olarak alabiliriz. Epikuros ve Stoacı Zenon, beş yıl içinde (MÖ 306-301) Helenistik ve Romalı entelektüel hayatı birçok yüzyıl belirleyecek olan iki okul kurmuştur. Daha sonrasında, önde gelen Hıristiyan ve pagan filozoflar Origenes ve Plotinos, aynı öğretmenden ayrılarak birbirlerine yakın tarihlerde ortaya çıkmıştır (takriben MS 220-50). Çin'de takriben MÖ 340-300 yıllarında Mencius, Chuang-Tzu ve Hui Shih, çağcıl ve rakiptir; yüzyıllar sonra (MS 1170-1200) yeni-Konfüçyüsçü akımın rasyonalist ve idealist kolları, birbirlerini tanıyan Chu Hsi ve Lu Chiu-yüan tarafından desteklenmiştir. Günümüze yaklaşacak olursak, mantıksal pozitivistler ile fenomenologlar ve varoluşçular sadece çağcıl değildir, aynı zamanda en kayda değer doktrinlerinden bazılarını birbirlerine karşı geliştirmiştirler. Karşılaştırılabilir öneme sahip rakiplerin eşzamanlı yaratıcılığının motifi, neredeyse tarih boyunca evrenseldir.

Bu tür rekabetlerin kişisel olmasına gerek yoktur. Rakip pozisyona sahip çağcıl yandaşlar, birbirlerine her zaman doğrudan saldırmazlar veya hatta dikkate bile almayabilirler. Epikuros ve Zenon, kendi gündemlerine sahiptir ve esas olarak önceki kuşakların felsefelerine ve doktrinlerine karşı argümanlar geliştirmiştir; okulları arasındaki açık rekabet yalnızca ilerleyen kuşaklarda gelişmiştir. Kuruluş anlarında yalnızca bireyler tarafından değil, az sayıdaki entelektüel hareketler tarafından sahalar açılır; yeni açılan bu sahaları dolduranlar, karşıt yönlere doğru baskı uygulayarak dikkat uzamını yeniden yapılandırır. Entelektüellerin sahip olduğu en kıymetli varlık, çatışmalardır; pozisyonlar arasındaki farklılığın çizgileridir. Bu nedenle, felsefe tarihi karşıtlığın çizgilerinin keşfiyle çok fazla problemin çözümlenemeyeceği bir tarihtir.

Bireyi unuttuk mu? Ne de olsa bütün entelektüeller bu gruplara ait değildir. Gururlu, yalıtılmış Herakleitos türünün tek örneği değildir. Sayıları daha az olmakla birlikte, bazı önemli entelektüeller de yapısal rakipleri olarak vazife üstlenebilen önemli çağcılları olmaksızın zamanda yalıtılmıştır. Bu ampirik itirazların dışında, daha temel bir ilke vardır. Yaratıcı bireyler genellikle dışadönük değil, içedönüktür. Entelektüel yaratıcılık grup koşullarında değil, tek başına çalışılarak, genellikle günün birçok saatinde çalışılarak hayata geçirilir. Çelişki yalnızca görünüştedir. Entelektüel gruplar, öğretmen-öğrenci zincirleri ve çağcıl rakipler, entelektüel etkinliğin gerçekleşeceği bir yapılandırılmış kuvvetler alanı oluşturur. Bu tür sosyal yapılardan, bireyin zihninin içsel deneyimlerine bir yol vardır. Birey tek başınayken bile grup onun bilincinde mevcuttur: Tarihsel olarak önemli fikirlerin yaratıcıları olan bireyler için, bu entelektüel topluluk tam da birey tek başına olduğunda etkisini gösterir. İnsan zihni, belirli bir bedendeki düşünme

treni, kişinin sosyal karşılaşmalar zincirindeki tarihçe tarafından oluşturulur. Entelektüeller için bunlar özel türden sosyal zincirler ve dolayısıyla özel türden zihinlerdir.

Zihnin sosyolojisi, entelektüellerin "entelektüel olmayan motifler" tarafından nasıl etkilendiğinin teorisi değildir. Sorunun çerçevesini bu şekilde belirlemek, düşünmenin normalde bağımsız olarak, kendisinin dışında hiçbir şeyden etkilenmeyen bakir bir alanda gerçekleştiğini varsaymaktır. Ama düşünme, sosyal olmasaydık hiçbir şekilde mümkün olmazdı; doğrudan duyumun dışındaki hiçbir şey için hiçbir söze, soyut fikre ve enerjiye sahip olmazdık. 1. Bölümün dersi, düşünmenin, sosyal ağlardan içselleştirilen ve sosyal etkileşimin duygusal enerjileri tarafından motive edilen "zihinde koalisyonları" oluşturmayı içerdiğidir. Amacım, "entelektüel olmayan motifleri" değil, entelektüel motiflerin ne olduğunu göstermektir.

Bu fikirlerin köklerinin bireylerde olmadığını kabul etmek zordur, çünkü temel epistemolojik noktayla çelişir görünmektedir. Burada sorun, entelektüel kahramanları yüceltme eğiliminden analitik olarak farklıdır. Nesnel gerçekliğin kendisinin, gerçeğin kavranışı dışında hiçbir şey tarafından kısıtlanmamış saf bir gözlemci veya düşünürün varlığına dayandığı varsayılır. Bu kavrayışa göre, toplumsal olan ister istemez bir çarpıtmadır, epistemolojiye dışarıdan yapılan bir ihlaldir; fikirler sosyal etkileşimler tarafından belirlenirse, gerçeklik tarafından belirlenemez. Bu itiraz öylesine doğal hale gelir ki bu ikilem dışında düşünmek güçleşir: Ya toplumdan bağımsız bir doğru vardır ya da gerçeklik toplumsaldır ve dolayısıyla nesnel olarak doğru değildir. Burada iki önyargı söz konusudur. Biri, toplumsal boyutun dışında idealize edilmiş bir bireyin, sosyal ağların sağlayamadığı bir görüş açısı sağladığı varsayımıdır. Öte yandan, bedenden ayrılmış bir bireyin dünyaya bağlanması, bir sosyal grubun dünyaya bağlanmasından daha da zordur, zira bir grup halihazırda zaman ve uzamın dünyasında bir ölçüde genişlemiştir.

İkinci önyargı veya örtük varsayım, doğrunun ölçütünün bağımsız gerçeklikte var olduğu ve düşünür-gözlemcinin de serbestçe hareket ettiğidir. Ama doğru kavramının kendisi sosyal ağlarda gelişmiştir ve entelektüel toplulukların tarihiyle birlikte değişime uğramıştır. Bunu söylemek, otomatik olarak kendi kendinden şüphe eden göreliliği veya nesnelliğin var olmadığını savunmak değildir. İnsan düşünce topluluğunun dışına hiç adım atmadığımızı söylemek, tarihsel bir olgudan başka bir şey olmayacaktır; düşünmenin sosyolojisi, bunun dışına asla çıkamayacağımızı ima eder. Dışarıya adım atma kavramı, entelektüel ağlar içindeki belirli dallar tarafından tarihsel olarak geliştirilmiştir; fikirlerin sosyolojisinin sözde yıpratıcı

etkileri hakkındaki polemikler de öyledir. Epilog I'de bilginin sosyal inşasının anti-realizm değil, realizm olduğunu ve bunun, nesnel gerçeklik doğrultusunda alışılmış önyargılarımızı ileri sürme yöntemlerimizdense, realizmin daha güvenli bir savunması olduğunu uzun uzadıya savunacağım.

3. *Kültür kendi kendini doğurur.* Çağdaş bir argüman, kültürün özerkliğini savunur. Bunun karşısında olabilecek argümanların açık bir yalanlaması olarak "indirgemeci" etiketi kullanılır. Ancak kültürün özerk olduğu, formlarının ve değişimlerinin sadece kendi içinde açıklanabileceğine dair zorlayıcı bir kanıt yoktur.

Bazı sosyologlar, birçok kültürel duruşun –etnik bilinç, dinsel inanç, politik ideolojiler– sosyal sınıf ve diğer bilindik sosyolojik değişkenle bağlantılı olmadığını savunarak indirgemecilik karşıtı bir argüman sunar. Kültür, istatistiksel anlamda özerktir; kişinin toplumsal konumuna bakarak kültürü tahmin edilemez. Bunun yerine, kültür kendi kanallarında gelişir; devrimci solu destekleyen Fransız semtleri, bir tarihsel dönemden diğerine bunu tekrar tekrar yapar; Amerikan üst orta sınıfından profesyoneller arasında hem ilericiler hem de muhalifler vardır. Buradaki örtülü varsayım, toplumsal olanın sadece toplumsal sınıf ve geleneksel tarama araştırmasının birkaç değişkeniyle sınırlı olup etnisite, din, ideoloji ve benzeri şeyleri dışarıda bıraktığıdır. Bu, "etnisite" veya "politik inanç" gibi terimlerin gerisinde yatan deneyimlenmiş gerçeklik dolayımıyla düşünmedeki bir başarısızlıktır. Bunların her biri bir tür sosyal etkileşimdir, belirli bir toplumsal ağ için anlam taşıyan söylemin spesifik bir formudur, bazı kişileri diğerlerinden farklı olarak belirli bir etnik veya dinsel veya politik kimliğe sahip olarak niteleyen bir etkileşimler grubudur. Kültür toplumdan özerk değildir, çünkü bu kavram altında karşılıklı etkileşimde gerçekleşen bu tür şeyleri açıklamanın dışında hiçbir şeyi asla bilmeyiz. Kültürün özerk olduğunu ve kendi kendini açıkladığını söylemek ya yanlış ya da yüzeyseldir: Kültürün toplumsal olanı dışlayan bir tarzda tanımlanması durumunda yanlıştır, çünkü bu tür bir kültür hiçbir zaman var olmamıştır ve geniş anlamda tanımlanırsa yüzeyseldir, çünkü bu durumda kültür toplumsal olanla eşitlenir ve kültürel açıklamalar, sosyolojik açıklamalar haline gelir. En iyi ihtimalle, özerk olarak "kültürel" metaforu, toplumsal olanın içinde ayrı bölgelere, ayırt edici ağlara ve odaksal dikkatin sahalarına işaret eder.

Argüman bazen daha soyut bir şekilde ortaya konur: Kültür meta-sosyaldir ve toplumsal olanı mümkün kılan zeminlerdir. Kabile topluluklarında, birçok davranış akrabalığın kuralları tarafından şekillendirilir; daha genel olarak bütün sosyal hayat, kurallar tarafından belirlenen sosyal oyunların

oynanmasından ibarettir. Bu teoriye çoğu zaman şu iddia eşlik eder: Bu tür meta-yapılar tarihsel olarak spesifiktir. Farklı kabileler, gruplar ve tarihsel dönemlerde farklı oyunlar oynanır ve tamamen ayrı dünyalarda yaşanır. Bu, fikirler tarihine uygulandığında, indirgenemez kültürel tikelciliğin bu argüman çizgisi, düşünmenin sınırlarının ve olasılıklarının dil tarafından belirlendiği bir forma bürünür; bir sözdiziminin doğası, onda hangi felsefenin formüle edilebileceğini belirler. Bu durumda dünyanın felsefeleri; Hint-Avrupa dilleri, Sami dilleri ve Çince gibi dillerin ayırt edici özelliği tarafından hermetik olarak mühürlenir.

Bu argümana göre, açık sözdizimi kurallarına pek sahip olmayan Çince, felsefelerin formel bir tasımsal mantığın geliştirmesini ve epistemolojiye doğru bir rota izlemesini engellemiştir (Hansen, 1983). Zaman çıkartılmıştır, çünkü fiillerin zamanı yoktur. İsimlerde, tekil veya çoğul, soyut veya somut ayrımı yoktur. Açıklayıcı bir tanım olmadan, birçok şey genel isimdir ve belirli bir cisme açık bir vurgu taşımaz. Felsefi değerlendirmelerin sahaları yok edilir. Karakteristik Çin dünya görüşünde üretilen şeyler, dile gömülür. Aynı sözcük çoğu zaman isim, sıfat veya fiil olarak kullanılabilir ve Çin şiirinin akıldan çıkmayan çoklu anlamları bundan gelir. Soyut ayrımları parçalayarak Greko-Avrupa tarzı felsefeden uzak durulması da bundandır. Çincede ayırt edici bir şekilde proses ve özdeğin harmanlanması, *Tao* gibi kavramların merkeziliği de dilin bu niteliğinden kaynaklanır. Çinliler için soyut metafizik mümkün değildir; dünya görüşü aynı anda somut ve eterik olması bakımından nevi şahsına münhasırdır.

Ancak bir dil statik değildir. Felsefi argümanlar tarafından yeni kavramsal terimler üretilir; felsefenin gelişmesi, dilin gelişmesidir. Bu, dillerin güçlük oluşturmayabileceği ve bunların üstesinden gelmenin zaman almayacağı anlamına gelmez. Ama felsefi hareketin hızı, dünyanın her yerinde çok yavaştır ve bir kuşağın aktif olduğu yaklaşık 35 yıllık süreçte birden fazla kavramsal adımın atılması enderdir. MÖ 365-235 yılları arasında olduğu gibi, tartışmanın çok yoğun olduğu dönemlerde Çinli filozoflar arasındaki kavramsal dönüşümün hızı, başka yerlerdeki karşılaştırılabilir dönemlerle aynı düzeydedir.

Çinlilere uygulandığı haliyle bu argüman bölgeseldir. Diğer dillerin de felsefi güçlükleri vardır. Yunanlar "benzer" ve "aynı" kavramlarını ayırt edebilecekleri sözcüklere sahip değildi; her ikisi de *ömoios* sözcüğüyle anlatılıyordu ve bu durum, Pisagorcular ve sofistler için ilk sorunların ortaya çıkmasına yol açtı (Guthrie, 1961-1982:1:230). Arapçada koşaç adı verilen birleştirici yapılar yoktur; Hint-Avrupa dilleri ise "olmak" fiilinin varoluşsal ve birleştiren anlamları arasında bir ayrım yapmakta zorlanır. Yine de filo-

zoflar, tartışmalarının gündeme getirdiği ayrımları ortaya koymuştur. İbn Sina, bağlayıcının yokluğunun ve bunun neden olduğu güçlüklerin farkına varmıştır ve önerme türlerinin uzun listesine karşın "varoluşsal önermelere" (*wujudiyya*) dikkat çekmek için "var olmak" (*wajada*) fiilinde değişiklik yapmıştır (Afnan, 1958:97; Graham, 1978:25-26). Ortaçağdaki Latin filozoflar, "olmak" fiilinin farklı anlamlarına ilişkin kavrayışlarını keskinleştirmek için bu Arap felsefi sermayesini kullanmıştır; dilin mevcut zorluğuna rağmen, varoluş ve öz arasındaki ayrıma dayalı bir dizi metafiziksel değişiklik yaşanmıştır.[2] Erken dönem Yunanlar arasında, sıfat ve tanımlık (artikel) deyimi, soyut ve somutu ayırt etmekte başarısız olmayı doğal kılmıştır. Yine de Aristoteles daha yüksek soyutlamanın görüş açısına ulaşarak yarattığı ayrımlar cephaneliğiyle bu güçlüğün üstesinden gelmiştir.

Bütün felsefi topluluklar, sağduyuya dayalı anlamlarında somut sözcüklerle başlar. Kadim Çin'de Tao sadece yol veya güzergâhın somut anlamına sahipti; Konfüçyüs'ün etrafında bir entelektüel topluluk oluşurken *Analects*'te birçok soyut anlamından ilkini almaya başlamıştır. Bütün diller gibi, daha sonraki Çince de eski somut sözcükleri, soyutlamalar olarak hizmete sunmuştur. Yunanlarda da durum aynıdır: *Aer* (sis, pus, karanlık) sözcüğüne Anaksimenes tarafından "özdek" anlamı verilmiştir; *logos* sözcüğü, Herakleitos tarafından bir felsefi anlam yüklenmeden önce, birçok anlama gelen genel bir Yunanca sözcüktü (Guthrie, 1961-1982:1:124-126, 420-434). Çinli filozoflar, yeterince yoğun bir tartışma ağına kavuştuğunda, tartışmalarının ön cephesini oluşturan soyutlama düzeylerine ulaşmak ve gerekli ayrımları yapmak için kendi dillerinin kaynaklarını genişletmiş ve yeniden yorumlamalar (örneğin ekler ve açıklamalar aracılığıyla netleştirme) yapmıştır. MÖ 200'lerin ortasında, Mohistler somut sözcükleri aşıp belirgin soyut ayrımlara girişmiştir ve mantıksal kanıtlamanın kurallarını formüle etmiştir.

Kısacası, felsefe açısından dil, tepeden inme bir yardımcı güç değildir. Sonsuza dek sabit de değildir; hem değişim hem de entelektüel topluluktaki değişiklikler, bir dili daha soyut ve rafine terimlere doğru götürür.

Bu argümanın genel versiyonu, yani her kültürel etkinliğin indirgenemez şekilde kendi ayırt edici meta-kuralları tarafından şekillenmesi, aynı şekilde eleştirilebilir. Zamandan örnek kesitler alan etnografik açıklamalar bu izlenimi verebilse de kültürel pratiklerin sabit ve değişmez olduğu tarihsel olarak doğru değildir. Sosyolojik teoride, sosyal etkinliğin oyun benzeri ol-

---

2 Buna karşın Tibetçe, varlıksal ve bağ arasında doğal bir ayrım içerir; bu ayrım Sanskritçede daha az nettir ve Yunancada hiç yoktur (Halbfass, 1992:39). Dilin ön felsefi temayülü, düşüncenin bu bölgelerde izlediği doğrultuyla tam olarak örtüşmez.

duğunu, kurallar tarafından şekillendirildiğini kabul etmek de şart değildir. Sosyal eylemi kavramanın farklı bir yolu, 1. Bölümde sunulacaktır.

4. *Her şey akışkandır; herhangi bir hattı sabitlemek veya herhangi bir açıklayıcı kavramı keskinleştirmek imkânsızdır.* Kültürün özerkliği veya tikelci akışı yönünde sunulan argümanlar, postyapısalcı, postpozitivist veya postmodernist olarak adlandırılan daha genel bir pozisyonla da örtüşür. Buna göre, hiçbir genel açıklama olası değildir; sosyolojik veya başka türlü, fikirlerin genel bir teorisi söz konusu olamaz. Ama paradoksal olarak, postmodernizmin kendisi fikirlerin genel bir teorisidir. Teori, entelektüel ağlarda birkaç kuşaktır birikmektedir. Bir akım, fenomenolojik harekette bilincin özleri araştırılarak başlamış, Husserl tarafından Avrupa biliminin bir krizine genişletilmiş ve Heidegger tarafından yaşanan anlamın bir krizine dönüştürülmüştür. Bir başka akım ise formalist edebi teori aracılığıyla Saussure'in dilin yapısının semiyotiği ve Lévi-Strauss'un toplumun ve kültürün her öğesinin temelini oluşturan kodlara ilişkin araştırmasından doğmuştur. Wittgensteincı analitik felsefe, nihayetinde katkılar için uygulanmış ve düşüncenin parçalara ayrılarak dil oyunlarının çoğulluğunu ortaya çıkardığı argümanına yol vermiştir. 1960'tan sonra Fransız entelektüeller arasında yaygın olan Marksizm ve Freudçuluğun birleşimi, bütün hareketin popülerleşmesini sağlamıştır. Bunu takiben, politik yenilgiden entelektüel zafer çıkaran bir dönemeçte, post-Marksizme yöneliş gerçekleşmiştir; Marksçı ideolojik ortaya çıkarma tekniğini (ve Freudçu ortaya çıkarma tekniğini) o büyük hikâyelerin kendisine karşı çeviren gözü açılmış aktivistler bu yönelişte başı çekmiştir.

Bu örtüşen hareket kümeleri, bir açıklamanın yapılabileceği sabit bir bakış açısının düşünümselliği ve reddinde birleşerek bir fikirler teorisi oluşturmuştur. Aynı zamanda postmodernizmin kendisi de bir açıklamadır. Açıklayıcı duruşunun büyük bir kısmı, fikirlerin sosyal üretimini inceleyen sosyoloji dalına paraleldir veya hatta ondan türetilir. Bu, Mannheim'ın ve Scheler'in kuşağında köken bilginin sosyolojisi olarak adlandırılmıştır; bu, yaklaşık 1960'ta biliminsanlarının ağları, yayınları ve kariyerleri incelenerek bilimin sosyolojisinin araştırma alanına dönüşmüştür; 1970'lerin sonunda gündelik hayatın mikro sosyolojik etnografları tarafından derinleştirilerek, bilimsel bilginin yerel toplumsal yapısının laboratuvar incelemelerine dönüşmüştür ve David Bloor gibi yeni-Durkhemcılar ve Edinburgh Okulu tarafından teorize edilmiştir. Dünyanın keyfi karşıtlıklardan oluştuğu şeklindeki yaygın post-yapısalcı kavrayış, klasik sosyolojide de kök salmıştır: Saussure, Durkheim'ın fikirlerin sosyolojisinden etkilenmiştir ve

post-yapısalcılar farklı bir rota izleyerek, Durkheim'ın yeğeni Marcel Mauss'un öğrencisi olan Lévi-Strauss'un karşıtlıkların iki kodunun temasını benimserken, yapısalcı teorinin ayrıntılarını reddetmiştir. Bilimsel laboratuvarlarda bilginin yerel üretimini inceleme paradigması olan Garfinkel'in etnometodolojisi, ağın bir başka dalında Derrida'yı üreten Husserlci fenomenolojiyle aynı kökenden gelir.[3]

Postmodernistler, Marx, Durkheim veya Lévi-Strauss'un nedensel ve dinamik ilkeleri de dahil olmak üzere genel açıklamanın olasılığın reddinde fikirlerin sosyolojisini radikalleştirir. Maskesini düşürme, kendi aleyhine döner. Fikirler toplumsal olanla açıklanamaz, çünkü çok merkezi şekilde bu türden fiziksel sınırların sabitlenmesinin kendisi maske düşürme eylemi tarafından baltalandığı için hiçbir şey, herhangi bir şeyle açıklanamaz. Düşünümselliği bu şekilde kendine çevirmek, bazı bakımlardan felsefi septisizmin önceki duruşlarını yineler (örneğin Helenistik/Roma döneminin Phyrrhoncu septikler gibi); ama postmodernizm Phyrrhoncu dingincilikten ayrılır, çünkü radikal feministler, gey özgürlüğü teorisyenleri ve etnik-ırksal direnişçilerin bir koluyla yaptığı ittifaklarda agresif olarak ahlaki yönden değerlendirmeci ve polemikçi bir duruş edinmiştir. Sınırları eritmek, ayrıcalığa saldırmaya ve sosyal kategorileri (sadece eğreti ve geçici bir şekilde) tamamen farklı yollardan yeniden yapılandırma olasılığında direnmeye hizmet eder. En genel teorik düzeyde, postmodernizmi şu şekilde algılamamız gerekir: Postmodernizm, Durkheim'ın ileri sürdüğü kategorilerin toplumsal determinizminin, evrimci yöneliminden koparılarak akışkan bir gelecekte radikalleştirilmesidir; Marx'ın ileri sürdüğü ideolojiler sosyolojisinin, üretim tarzları yöneliminden koparılarak kalıcı bir epistemolojik devrimin koşuluna yöneltilmesidir.

Durkheimcı veya Marksçı dizisel evrimciliğini çok kısıtlayıcı olduğunu görmek için tarihsel yolların dinamiklerinin genel bir sosyolojik anlayışını geri çevirmesi gerekmez. Sosyal varlıkların fiziksel cisim benzeri olmadığını kabul etmek, bu süreçlerin hiçbir yapıya ve nedensel hatta sahip olmadığını benimsememizi gerektirmez.

Bu kitabın konusu, felsefelerin sosyolojisidir, yani kendi argümanlarına yönelen uzmanlaşmış entelektüellerin ağları tarafından üretilen soyut kavramlardır. Bu ağ, dünya tarihinin seyrindeki kesin sosyal dinamikleri gösterir. Bu konu, esasen reklam, pop starlar, turizm endüstrisi, kişisel giyecekler, elektronik ağlar ve bunların, kültürün postmodernist sosyolojisi

---

[3] Filozofların ağlarını içinde bulunduğumuz kuşağa kadar takip etmesem de, 13 ve 14. Bölüm; Durkheim, Freud, Wittgenstein ve Husserl da dahil olmak üzere onların atalarının birçoğunun bağlantılarını gösterir.

için gündemleri oluşturan çok katlı karşılıklı kombinasyonları gibi popüler kültürün ürünleriyle aynı şey değildir. Entelektüel ağlar ve bu ticari pazarlar arasında bugün bile bir fark vardır ve bu ayrım, geçmişte çoğu zaman daha da keskindi. Postmodernistler, kendilerinden önceki diğer entelektüeller gibi, ağın dışındaki birçok kişi tarafından genellikle fark edilmeyen bir akademik tartışma sahasında yaşar. Postmodernist eleştirinin genelleştirilmiş retoriği, her türlü analitik sınırların çizilmesini gayrimeşru kılma eğilimindedir ama bu sadece bir iddiadır.

Kişisel olan şeyin politik olduğu ve entelektüellerin yaptığı şey ile çevreleyen tarihsel dönemin ekonomik, politik, etnik ve cinsiyetçi ilişkileri arasında hiçbir katı ayrıma gidilemeyeceği öne sürülebilir. Ama bu tür ifadelerin doğru olduğu düzey, entelektüel ağların nasıl işlediği üzerine yapılacak araştırmanın öncesinde sabitlenemez. Kişisel olan politiktir ama uzmanların içsel olarak odaklı ağında entelektüel pratiğin politikası, devlette güç kazanmaya yönelik politikayla veya erkeklerin ve kadınların evlerinde veya cinsel ilişkilerindeki politikayla aynı şey değildir. Filozofların arasındaki mücadelelerde dikkat odağını elde etmek, spesifik olarak entelektüel ağlara özgü sosyal kaynaklar olan entelektüel kaynaklarla yapılır. Bu arenadaki oyuncuların sadece dışsal politikanın silahlarını kullanarak üstünlük sağlayamaya çalıştıklarında, uzun vadede tarihsel toplulukta kendi entelektüel şöhretleri pahasına savaşı kazanmalarının pek çok tarihsel delili mevcuttur. Bunlar aynı oyun değildir; tarihte bu anlarda, bir oyun diğerine dönüştüğünde, entelektüel oyun sahneden silinmeye yüz tutar ve sadece içsel bir saha kullanılabilecek hale geldiğinde yeniden ortaya çıkar. Argümanlarının kendi matrisini üreten entelektüel ağların içsel yapısı olmaksızın, felsefe üzerinde ideolojik etkilerden söz edilemez ve sadece kaba ve basit ideolojilerle karşılaşırız.

İçsel ve dışsal, mikro ve makro, yerel ve yaygın uzun vadeli arasında hiçbir farkın olmadığını deklare etmek, bazı çevrelerde revaçtadır. Bu tür iddialara güç veren şey, mikro ve makronun, yerel ve genelin aslında bağlantılı olmasıdır; makro, yerel koşullarda mikro karşılaşmaların zincirlerinden oluşur ve bazı bakımlardan, bu zincirlerde anlık gerçekliği oluşturan ve sembollere insanların bir mikro-yerel koşuldan diğerine sürekliliği korumasına imkân tanıyan anlamlar yükleyen yerel ritüellerde analitik öncelik vardır. Bu, bütün kavramların çözülmesiyle aynı şey değildir; bunları tayin etmek için gerekli kavramların eksik olması durumunda, mikro-koşulsal ve trans-lokal arasındaki ilişkiler formüle edilemez. Bu tür kavramları ortadan kaldırmayı deneyen her sosyoloji, er ya da geç başka sözcükler kullanarak ayrımları gerisin geriye getirir.

Postmodernizm, gözü açılmış eski Marksizmin ve daha yeni sosyal hareketlerin militan ideolojilerinin itici gücüyle, fikirlerin sosyolojisinin radikalleştirilmesidir. Akademik dünyada, edebi ve kültürel çalışmaların ihtisas bölümleriyle ittifakları, sosyolojik teorinin açıklayıcı odağını azaltma eğilimindedir. Entelektüel politikanın bu katmanları, felsefelerin sosyolojisini imkânsız kılmaz; onu, savaşan kuzen ailelerinden biri yapar; ama kuşaklar arası kökenlerdeki çatışma hiçbir şekilde beklenmedik değildir; bilakis entelektüel tarihçenin temel bir motifidir.

Fikirlerin sosyolojisinin bütün dalları arasında bir akrabalık varsa, felsefelerin sosyolojisi üzerine yaptığım çalışmanın, tüm benzerleri gibi, refleks olarak kendi kendinin altını oyduğu düşünülebilir mi? Ailenin bazı dalları paradoksu isteyerek, hatta coşkuyla kucaklar; bazıları ise bunu reddeder. Kendi duruşum, felsefelerin sosyolojisinin kendi kendinin altını oyan bir septisizm veya rölativizm olmadığı yönündedir; felsefelerin sosyolojisi, belirli tarihsel hatlara sahiptir ve kendi kendinin altını oymak bir tarafa, kendi kendini örnekleyen ve pekiştiren genel bir entelektüel ağlar teorisi içerir. Bu argüman, tarihsel ağların bütün ağırlığıyla yüzleşildikten sonra kitabın sonunda, Epilogda en iyi şekilde ortaya konacaktır.

Fikirlerin sosyolojisinin sözde septik veya kendi kendinin altını oyan sonuçlarından kaynaklanan itiraz, epistemolojik bir itirazdır. Farklı bir tür itiraz da ahlaki itirazdır: Fikirlerin sosyolojisi, sosyal nedenselliğin genel ilkeleriyle anti-hümanistiktir. Bireyler, sosyal etkileşimin ağlarındaki düğümlerdir; duygusal enerjilerin biriktiği ve idea-sembol akışlarının, zihindeki koalisyonlar halinde kristalleştiği insan bedenleridir. Bu, yaşadığımız deneyimleri epifonemene indirgeyerek ve zorlukla elde edilmiş insan saygınlığını, grubun totaliter hâkimiyetine terk ederek, bizi lekelemez mi? Bu tür sonuçların çıkarılabileceğini görmezden gelmemek için meseleyi sert bir üslupla ortaya koyuyorum.

Aracıya sahip değil miyiz? Bu, bir analitik perspektif sorunudur. Aracı, kısmen sosyolojik açıklamanın temellerini tayin etmek için kullanılan bir terimdir, kısmen de özgür irade için kullanılan bir kod kelimesidir. İnsanlar, karar vermek veya kararlarından vazgeçmek için çaba sarf etmez mi? Bunun için her siniri germe veya gevşetme yoluna gitmez mi? Bu tür deneyimler, net bir şekilde vardır; insan hayatının akışının, mikro koşulsal gerçekliğin parçasıdır. Sadece analizin burada sonlandırılması gerektiğini reddediyorum. Kişi, irade gücünün deneyimine sahiptir; bu değişkenlik gösterir, gelir ve gider. Nereden gelir? İstemeyi nasıl istersiniz? Bu dönüş zinciri, birkaç bağdan sonra sona erer. Aynı şey, düşünme hakkında da söylenebilir. Bir kişinin düşünceleri kendisinin değil midir? Elbette ki kendisinindir; ama

neden bir kişinin zihnine belirli bir anda gelir veya konuşulan ya da yazılan sözcüklerin belirli bir zincirinde kişinin dudakları veya parmaklarıyla ifadesini bulur? Eğer düşünmenin mikro sosyolojik teorisine sahipseniz, bunlar cevaplanamaz sorular değildir. Düşünmeyi açıklamak, düşünmenin var olduğunu inkâr etmek değildir; keza kültürü açıklamak da kültürün var olduğunu inkâr etmek değildir. Kültür, makro düzeyde, içinde hareket ettiğimiz ortamdır, tıpkı düşünme ve hissetmenin, kendi bilinçli bedenlerimizde mikro-yerel deneyimin ortamı olması gibi. Bunların hiçbiri, daha ileri analiz için bir engel tarafından kesintiye uğratılan bir son nokta değildir.

Devamında, duygularımızın ve düşüncelerimizin sosyolojik ağlarda nasıl aktığını anlamak, insani koşulumuzu inkâr etmez. Kişi, bütün bu düzeyleri aynı anda algılayabilir. Siz ve ben, bireyler olarak bütün eşsizliğimizle bu şekildeyiz ama aynı zamanda içimizde ve bizim aracılığımızla duygu ve düşünce akışları tarafından benzersiz bir şekilde oluşturuluruz. Özel ve yerel olan ile sosyal olan ve özgünlüğümüzü tanımlayan bağlar arasındaki gerilim, insani koşulun ta kendisidir.

Sosyal nedenselliği ayrıcalıklı muafiyetler olmaksızın her yerde aramak, tarihin katı bir silsileden/zincirden ibaret olduğu anlamına gelmez. Bu kitabın konusunu oluşturan entelektüel dünyanın sosyal yapısı, kişi zincirleri arasındaki süregelen mücadeledir; duygusal enerji ve kültürel sermayeden beslenen bu mücadele az sayıdaki dikkat merkezini doldurmaya dönüktür. Entelektüel dünyanın çekirdeklerini oluşturan bu odak noktaları dönemsel olarak yeniden düzenlenir; genel entelektüel ağ aracılığıyla dağıtılabilen sınırlı miktarda dikkat mevcuttur ama eski entelektüel hareketler zayıflayıp yenileri başladıkça, bu düğümlerde kimlerin ve nelerin yer aldığı dalgalanır. Dikkat uzamındaki bu düğümler gelişir ve boy gösterir; ilk başta öncüler arasında küçük avantajlarla başlayarak, eşikleri hızla aşarlar ve alternatif düğümlerden kendilerine çektikleri enerjiyle birlikte kümülatif olarak dikkati tekellerine alırlar. Dikkatin hâkim düğümlerinin gelişen anı tarafından enerji sağlanırsa, entelektüel kişilikler, büyük düşünürler olarak nitelendirdiğimiz kimlikler, ikinci derecede düşünürler olarak nitelendiğimiz kimlikler veya enerji sağlanamazsa kayda değer bulunmayan kimlikler, sabit değildir. Entelektüel dikkatin sosyal yapısı akışkan bir nitelik taşıdığı için, aracıyı kahramanlaştırarak –her birine sanki irade gücü ve bilinçli kavrayışın sabit bir noktasıymış gibi yaklaşarak ve onların tartışmaya katıldıklarını ama psişik ciltlerinin kenarında bu tartışmanın tozuna bulanmak dışında etkilenmediklerini düşünerek– bireyleri somutlaştıramayız. Bu somutlaştırılmış bireysellik, bilinen son bulma noktaları tarafından tanımlanan kişiliklerden başlayarak ve sanki o kariyere neden olan şey bu son

noktaymış gibi geriye doğru ilerleyerek, retrospektif bir şekilde görülebilir. Benim sosyolojik görevim ise bunun tam tersidir: Entelektüel tarihe bakarak bunun ortaya çıkışını zamanında şekillendiren bağlar ve enerjiler ağını görmek.

İlk üç bölüm, genel teoriyi sunar. 1. Bölüm, entelektüellerin düşüncelerinin sosyal öngörülebilirliği argümanının mikro çekirdeği olan etkileşim ritüel zincirleri teorisini ortaya koyar. 2. Bölüm, yaratıcılığın konumunu belirleyen ağın yapısının bir teorisini sunar ve birkaç düzine kuşak boyunca Çinli ve Yunan filozofların ağlarının kanıtını karşılaştırır. Sonraki bölümler, bu teoriyi söz konusu entelektüel ağların uzun vadeli parçalarıyla ve Hindistan, Japonya, ortaçağ İslam, Yahudi ve Hıristiyan dünyaları, 1930'a kadar Avrupalı Batının entelektüel ağlarıyla karşılaştırır. Her bölüm, belirli bir analitik temayı vurgular. Bölümlerin özel bir sıralamayla okunmasına gerek yoktur; ancak kadim Yunan'ı inceleyen 3. Bölüm, sonrası için bazı merkezi ilkeler sunar. "Birinci Kısmın Sonuçları: Entelektüel Hayatın İçerikleri" başlığı altında, analitik modelin kısa bir özeti sunulur. 15. Bölüm, bütün analizin sonuçlarını, entelektüellerin uzun zaman dilimlerinde tartışmalar aracılığıyla fikirlerin silsilesini yönlendirirken izledikleri yolların bir taslağı şeklinde sunar. Okur, bu kitabın bir yol haritası olarak bundan yararlanabilir. Epilog, bütün argümandan epistemolojik sonuçlar çıkarır.

TEORİNİN İSKELETİ

I. Bölüm
ZİHİNDE KOALİSYONLAR

Entelektüeller, bağlamından ayrılmış fikirler üreten insanlardır. Bu fikirlerin, herhangi bir yerellikten ve onları somut biçimde pratiğe döken herhangi birinden ayrı olarak doğru veya anlamlı olması amaçlanır. Matematiksel bir formül, faydalı olsun veya olmasın ve kimin inandığından ayrı olarak kendi içinde doğru olduğunu iddia eder. Edebi veya tarihsel bir eser de bir sanat veya bilim olarak algılandıkları ölçüde aynı türden statüsü olduğunu iddia eder: Olağan türden düşünceler ve şeylerden daha yüksek, daha geçerli ve insan eyleminin özel tartışmaları tarafından daha az kısıtlanan bir alanın parçası olmak. Felsefe, kendi zeminlerini dönemsel olarak değiştirmesi ama her zaman en genel ve en önemli bakış açısını iddia etmesi veya en azından araması bakımından özgündür. Felsefenin içeriği, her şeyin geçici, tarihsel olarak yerleşmiş ve sadece yerel değere sahip olduğunu ileri sürdüğünde de durum değişmez; göreli ifadenin kendisi sanki geçerliymiş gibi ileri sürülür. Bu, Helenistik felsefede uzun uzadıya tartışılan septik geleneğin eski bir ikilemidir. Septikler, iddialar öne sürmekten kaçınırken örtülü bir şekilde de olsa farklı güçlerdeki iddia düzeyleri arasında bir üst-ayrımı temel alır. Bu, sosyolojik anlamı beğenilir bir halde ortaya koyar; zira yalnızca entelektüel topluluk, bu tür ifadelerin anlam kazandığı sıradan endişelerden bir şekilde ayrı durur.

Entelektüel ürünler, en azından yaratıcıları ve tüketicileri tarafından özgün biçimde yüce bir alana aitmiş gibi görülür. Durkheim "la vie sérieuse" [ciddi yaşam] ifadesiyle bunların ciddiyetini vurgular. Bunları, en güçlü anlamda kutsal nesneler olarak kabul edebiliriz; bunlar dinle aynı alanı işgal ederler ve aynı şekilde nihai gerçeklik iddiasında bulunurlar. "Doğru" bilimsel topluluğun egemen olan kutsal nesnesidir; "sanat" da edebi/sanatsal topluluklar için öyledir. Bunlar, aynı anda en yüksek bilişsel ve ahlaki kategorilerdir; en yüksek değere sahip odaktır ve geri kalan her şeyin buna

göre yargılanır. Bloor'un (1976) matematik hakkında dikkat çektiği gibi, entelektüel doğru, Durkheim'ın dinin kutsal nesneleri için ifade ettiği bütün karakteristiklere sahiptir: Transcending bireyler ve nesnel, kısıtlayıcı, zorlayıcı saygı.

Bu fikirlere ve metinlere, bu kutsal statüyü veren şey nedir? Simgelerin hangi koşullar altında üretildiğini ve ahlaki ve bilişsel olarak bağlayıcı olarak hissedildiği koşulları anlatan çok geniş kapsamlı bir sosyolojik teori ortaya koymak olasıdır. Bu, etkileşim ritüelleri teorisidir. Simgeleri, sosyal üyeliğe ve dolayısıyla hem dayanışma duygularına hem de sosyal grupların yapısına bağlar. Göstermeye çalışacağım türden bir teori, farklı sosyal yapılarda dayanışma ve inanç alanındaki farklılaşmaları ve bireysel hayatların dinamiklerini açıklar. Bu duygusal enerjinin spesifik bir formu, yaratıcılık adını verdiğimiz şeydir.

İlk teorik problemimiz, bireysel ürünlerin, gündelik hayata nüfuz eden ve kişisel arkadaşlıkları, mülkiyet ilişkilerini ve otorite yapılarını bir arada tutan daha sıradan kutsal nesnelerden farklı olarak kendine özgü bir kutsallık statüsüne sahip olduklarını göstermektir. Ayrıca yönlendirici bir kategori olarak "doğru" kategorisi altında, entelektüel kutsal nesnelerinin de dinin kendi ahlaki inanç topluluğuna uygun kutsiyetinden farklı olduğunu göstermektir. Bunun ardından, entelektüellerin çok katmanlı topluluklarında simgeleri nasıl üretip kullandıkları üzerinde duracağım.

GENEL ETKİLEŞİM RİTÜELLERİ TEORİSİ

Tüm eylemlerin gerçekleştiği yerden başlayalım: Yerel koşul. Bütün olaylar, somut ve özel olarak burada ve şimdi gerçekleşir. Koşulların yapılarını ve dinamiklerini analiz eden mikro sosyoloji perspektifi, fazla kolayca bireysel oyuncu veya aracıya odaklanma olarak yorumlanır. Ama bir koşul, bilinçli insan bedenlerinin birkaç saat, dakika veya hatta mikro saniye etkileşimidir. Oyuncu hem tüm koşuldan daha küçüktür hem de zaman içerisinde koşullar arasında uzanan bir birim olarak daha büyüktür. Olayları gerçekleştiren bağlantısız aracı, klasik epistemolojinin idealize edilmiş görüş açısını temsil eden bağlantısız sosyal olmayan gözlemci kadar yapay bir kurgudur. Kişilik, kişi, koşuldan daha makrodur (kabaca ifade edilirse, kişi mezodur) ve kişilik veya aracı, sosyal koşulların dinamiklerine göre yapılandırıldığından bu analitik olarak türetilir.

Yerel koşul, analizin bitiş noktası değil, başlangıç noktasıdır. Mikro koşul, bireysel değildir ama bireye nüfuz eder ve sonuçları, sosyal ağlar aracılığıyla istenildiği kadar çok makro ölçekte dışarı doğru uzanır. İnsanlık

tarihinin tamamı, koşullardan oluşur. Hiç kimse, yerel bir koşulun dışında olmamıştır; bütün dünya görüşlerimiz, topladığımız bütün veriler buradan gelir. Dünyanın, evrenlerin, diğer zihinlerin, anlamın gerçekliğine ilişkin felsefi sorunlar, örtülü bir biçimde bu yerleşiklikle başlar. Yerelin ötesindeki herhangi bir şeyin kabulünün reddedilmesi durumunda, bir tür kuşkuculuk veya göreliliğe ulaşılacağına ve aşağıdaki kuralları takip ederek, belirli koşullarda gerçekleşenlerin idealize edilmesi ve bu şekilde türetilen kuralların, dünyanın geri kalanını yapılandırmak için bir araç olarak kullanılması durumunda ise bir tür idealizme ulaşılacağına dikkat çekmek dışında, bu epistemolojik sorunları burada değerlendirmeyeceğim.

Sosyolojide, yerelin önceliğine yapılan vurgu, simgesel etkileşimcilik tarafından ortaya atılmış ve etnometodoloji tarafından radikalleştirilmiştir; bu duruş, bir araştırma tekniği ve açık bir epistemoloji olarak, laboratuvar ortamlarında bilimsel bilgilerin yerel üretimini inceleyen bilim sosyologları tarafından benimsenmiştir. Yerel dışında herhangi bir şeyin var olduğunu reddetmek, bir anlamda doğru, bir anlamda ise yanıltıcıdır. Gerçekten yerel olmayan hiçbir şeyin var olmadığı doğrudur; yerel olarak var olmasaydı, nasıl bulunabilirdi? Ama yerel koşullar tek başına gerçekleşmez; koşullar zaman ve uzamda birbirini çevreler. Toplumun makro düzeyi, sanki farklı yerdeymiş gibi mikro düzeyinin üzerindeki düşey bir katman olarak algılanmamalıdır, mikro koşulların kıvrımlarının açılması olarak düşünülmelidir. Mikro koşullar, makro modellere gömülür; bu şekilde, koşullar birbirine bağlanır ve nedensellik –veya aracılık– hem içeriye hem de dışarıya doğru akar. Burada ve şimdi olan şey, orada ve daha önce gerçekleşen şeye bağlıdır. Makro modelleri, kendi varlığını sürdüren nesnelermiş gibi somutlaştırmaksızın, makroyu ağların dinamiği *–etkileşim ritüel zincirleri* adını verdiğim yerel karşılaşmalar zincirinin halkalarının birbirine geçmesi– olarak görerek anlayabiliriz.

Fikirlerin sosyolojisi (bir araştırma sahası olarak esasen bilimsel bilginin sosyolojisiyle ilişkili hale gelmiştir) bilginin tamamen yerel bir yapı olarak anlaşılmasında ciddi sınırlarla karşılaşır. Entelektüel tarihin konuları olan önemli fikirler, yerel ötesi olarak aktarılan fikirlerdir. Bilgi üretiminin yerel bölgesini incelemek, bilim sosyolojisinin bir diğer branşının incelemekte iyi olduğu şeyi kaçırır: Düşünür grupları, ağ bağlantısı zincirleri, tartışmacı bir topluluğun bir segmentiyle diğeri arasındaki rekabet. Gruplar ve zincirler hem içsel hem de dışsal olarak karşı karşıya gelir; içsel olarak karşı karşıya gelir çünkü entelektüel bir grupla kastettiğimiz şey, yeterli sıklıkta yüz yüze bir araya gelen ve ritüel etkileşimi, fikir simgeleri ve kimliklerin yanı sıra kalıcı olan ve bazen diğerlerini belirleyen

duygusal enerjilerin yoğun bir alışverişinin gerçekleşmesidir ve dışsal olarak karşı karşıya gelir, çünkü zincirler, koşullar arasındaki uzun mesafeli bağlantılara işaret etmenin bir yoludur. Bu bağlantı kurma nasıl gerçekleşebilir? Koşulların içsel ve dışsal olarak etkileri, aynı sürecin parçalarıdır. Yoğun bir şekilde odaklanmış koşullar, bireysel düşüncenin ortamı ve enerjisi olan ve aynı zamanda süregiden bir zincirde başka koşulların oluşturulmasını mümkün kılan sermaye olan simgeleri ve duyguları oluşturarak bireye nüfuz eder.

"Etkileşim ritüeli," Goffman'ın (1967) bir terimidir. Goffman, Durkheim'ın ([1912] 1961) analiz ettiği resmi dinsel ritüellerin, gündelik hayatta halihazırda gerçekleşen olaylarla aynı türden olduğuna dikkat çeker. Dinsel ritüeller, üyeleri ahlaki bir topluluğa bağlayan ve üyelerin dünyaya bakmak için kullandığı gözlüklerin ve iletişim kurmak için kullandığı kodların yerine geçen simgeler yaratan etkileşimlerin arketipleridir. Kabile toplumlarında ritüellerin önemini ve bunların kategori şemalarının, insanların dikkate aldığı şeyleri ve hiç umursamadığı şeyleri kontrol etmekteki gücünü gösteren birçok antropolojik araştırma vardır. Bizimki gibi karmaşık toplumlarda, bu kategori şemaları, katmanlı bir toplumsal düzende gruplar arasındaki ilişkilere karşılık gelen daha büyük bir çeşitlilik arz eder (Douglas, 1973); Bernstein (1971-1975) bunların sosyal sınıfların diline gömülü olduğunu gösterir. Goffman'ın (1959, 1971) gündelik hayata ilişkin etnografisi, Durkheim'ın toplumsal dayanışmanın üretilmesi mekanizmalarını daha açık bir biçimde araştırmıştır. Goffman'a göre, her anlık karşılaşma, dayanışma ritüellerinin yapılandırdığı küçük bir sosyal düzendir, paylaşılan gerçekliktir; bunun başlangıcı ve sonu, selamlaşma ve ayrılığa ilişkin resmi jestler aracılığıyla belirlenir ve ayrıca kişileri ve koşulları idealize eden saygının küçük işaretleri de belirleyicilik taşır.

Bu perspektifi biraz daha genişletelim. Sosyal karşılaşmaların ritüelizmi çeşitlilik arz eder; gerçekleşen her şey, toplumsal dayanışmanın ve kutsal simgeciliğin en yoğun üretiminden, gündelik hayatın en dünyevi ve anlık ritüellerine ve hiç dayanışma üretmeyen ve hiçbir anlam taşımayan karşılaşmalara kadar bir süreklilik halinde sıralanabilir. Bu çeşitliliğin kaynağını anlamak, yerel karşılaşmaların yapılandırılmasının anahtarını sunar; bu süreklilik boyunca farklı derecelerdeki etkileşimler, sonraki koşullara aktarılan simgelerin ve duyguların ne kadar güçlü üretildiğini belirler. Etkileşim ritüelinin genel bir teorisi, hem bireysel düşüncenin ve duygunun sosyolojisi için hem de bir yerel koşuldan diğerine çeşitlilik arz eden bağlantılar için bir anahtardır.

Herhangi bir etkileşim ritüelinin bileşenleri şunlardır:

1. En az iki kişiden oluşan bir grubun fiziksel olarak bir araya gelmesi,

2. Kişilerin aynı nesneye veya eyleme dikkatini odaklaması ve her birinin, diğerinin bu odağı koruduğunun farkına varması,

3. Ortak bir ruh halini veya duyguyu paylaşmaları.

İlk bakışta, bu genel "ritüel" tanımının çekirdeğini –sözlü formülleri dillendirme, şarkı söyleme, saptanmış jestleri yapma ve geleneksel kostümler giyme gibi kalıplaşmış eylemler– gözden kaçırıyormuş gibi görünür. Bunlar, resmi bir ritüelin yüzeysel boyutlarıdır ve sosyal etkileri yalnızca karşılıklı odaklanmayı sağlamalarından kaynaklanır. Aynı odak, doğal ritüeller adını verebileceğimiz şeyde de örtülü bir şekilde gerçekleşebilir. Bu bileşenler sürdürülebildiği ölçüde, sosyal etkiler oluşturur:

4. Karşılıklı odaklanma ve paylaşılan ruh hali, kümülatif olarak derinleşir. Bedensel hareketler, konuşma eylemleri ve vokal mikrofrekanslar, paylaşılan bir ritme ayarlanır. Mikrokoordinasyon derinleştikçe, katılımcılar, paylaşılan bir gerçeklikte geçici olarak birleşir ve bu koşul ile bunun dışındakiler arasında bir sınır veya perde deneyimler.

5. Sonuç olarak, katılımcılar kendilerini birbirine karşı ahlaki yükümlülükleri olan grup üyeleri olarak hisseder. İlişkileri, ritüel etkileşimi sırasında odaklandıkları şeye göre sembolize olur. Akabinde, kişiler konuşurken veya düşünürken bu simgeleri kullandıkça, grup üyeliklerini üstü kapalı olarak hatırlar. Etkileşim ritüellerinin deneyimi, simgelere sosyal anlam yükler ve simgeler, bu tür karşılaşmalar belirli bir süre zarfında tekrarlanmazsa, simgeler zayıflar ve zorlayıcı önemlerini yitirir. Bu nedenle, simgelerin gündelik ilişkisinde bir dalgalanma vardır. Simgeler, üyelere grubu yeniden bir araya getirmeyi hatırlatır; bu bir kilise ibadeti, kabile ayini, doğum günü partisi, bir arkadaşla sohbet, bilimsel bir konferans olabilir. Simgelerin varlığını koruması ve yenilerinin oluşturulması, grubun dönemsel olarak ne kadar çok bir araya geldiğine bağlıdır.[1] Yeterince üyelik hissi yüklenen simgeler, grup artık var olmasa bile bireyi çeşitli eylem akışlarına yönlendirebilir. Yerleşmiş simgeler, onları kutsal saymayanlara ve dışarıdakilere karşı savunulan amblemler haline gelir; bunlar neyin uygun olduğuna dair sınır işaretleridir ve grupların üstünlüğü için savaş bayraklarıdır.

6. Etkileşim ritüellerine katılan bireyler, etkileşimin yoğunluğu oranında duygusal enerjiyle yüklenir. Durkheim, bu enerjiyi "ahlaki güç" olarak ad-

[1] Etkileşim sıklığı ve inanç benzerliği arasındaki kökleşmiş ilişki (Homans, 1950). Scheff (1988) çok odaklanmış grup etkileşiminin, gurur, ritüel bağ olarak adlandıracağım pozitif duygu veya utanç, etkileşimin odağından dışlanmanın negatif duygusunu üreterek kavrayışsal benzerliği nasıl ürettiğini gösterir.

landırır; bu, ritüel katılımının sancılarında bireylerin gayret veya kendini kurban etme gibi kahramanca eylemler gerçekleştirmesine izin veren coşku akışıdır. Grup tarafından üretilen duygusal enerjinin bir başka sonucunu vurgulamak istiyorum: Bireyleri tıpkı bir pil gibi doldurur ve grubun huzurunda değilken de ritüel olarak oluşturulan simgesel hedeflere doğru ilerleme coşkusu verir. Bireysel kişilik olarak düşündüğümüz şeyin büyük bir kısmı, kişilerin yoğun etkileşim ritüellerinin enerjisini ne kadar taşıyabildiğinden oluşur; bu enerjiyi en çok taşıyabilen kişiler karizmatiktir; biraz daha az yoğun olanlar, etkili liderler ve yıldızlardır; duygusal enerjinin orta düzeyde yüklenmesi, pasif bireyler ortaya çıkarır ve etkileşim ritüeline katılımı çok az veya başarısız olanlar içine kapanık ve bunalımlıdır. Duygusal enerji, bireylerin etkileşim ritüeline katıldığı koşullardan, yalnız oldukları koşullara akar. Karşılaşmaların, sonradan duygusal bir etkisi olur; kişiler, bu rotayı izleyerek, iç hayatlarını ve bireysel yörüngelerini sürdürebilir ve aynı zamanda da sosyal etkileşimin düğümleri tarafından şekillendirilir. Duygusal enerji, bir süre sonra yavaş yavaş azalır; bunu yenilemek için, bireylerin ritüel katılımını gerçekleştirip kendilerini yeniden yüklemesi gerekir.

Bütün sosyal hayat, tabiatta bir araya gelen ve ayrılan insan bedenlerinin ekolojisidir. Bireyler karşı karşıya geldiklerinde, bu karşılaşmalar etkileşim ritüellerini üreten nitelikleri değişen derecelerde barındırır. İlkece neler olacağını öngörebiliriz: Çeşitli koşullarda ne kadar dayanışmanın üretileceği, ne tür simgelerin oluşturulacağı ve belirli kişilerin bunlara ne kadar bağlanacağı öngörülebilir. İnsanlar, her bir koşuldan o koşula yüklenen simgeler (bir başka deyişle *kültürel sermaye*) ve duygusal enerjilerle dolu olarak ayrıldıkça, bu karşılaşmalar sosyal motivasyonların sürekli bir akışını üretir. Kişiler, dolambaçlı eylemi odaklamak ve daha çok dayanışma üretmek için daha önce edindikleri kültürel sermaye ve simgesel kaynakları en iyi şekilde kullanabilecekleri koşullara yönelir.[2] Bireysel hayatlar, etkileşim ritüellerinin zincirleridir; bu zincirlerin birbirine eklenmesi, sayısız şekliyle sosyal yapıları oluşturur.

Entelektüellerin dünyasını oluşturan etkileşim ritüeli zincirlerinin özgün türlerini inceleyelim.

---

2 Önceki ritüellerde biriken sembolik sermayeyi kullanarak koşullar zincirinde bir sonraki halkayı görüşmenin, meta-kurallar grubunu takip etmekle aynı şey olmadığına dikkat edin. Semboller, tıpkı kurallar gibi, katılımcıların koşulların içinde odaklanabileceği ve dolayısıyla olup bitenlere ilişkin öznel bir yorum dayatabileceği idealize edilmiş kavrayışsal yapılardır. Fakat sembollerin kavrayışsal anlamı, etkileşim ritüelini yönlendiren şey değildir; bunlar karşılaşmanın ritüel yoğunluğunu belirleyen eylemin daha temel koordinasyonunun çökeltisidir. Ritüel pratikleri, insanların etkileşim ritüellerinin kurallarını takip etmesinden gerçekleşmez; 1-6 arasında sıralananlar, sosyal etkileşimin doğal olarak gerçekleşen formlarıdır.

ENTELEKTÜELLERİN ETKİLEŞİM RİTÜELLERİ

Entelektüel gruplar, tüm sosyal üyeliklerle ortak bir yöne sahiptir. Her yerel grup, simgelerine bağlıdır; ama bu simgelerin doğası değişkenlik gösterir ve üyelerin bunlarla ilişkili özbilinçleri de farklıdır. Kişilerin aynı dizilişinin tekrar tekrar bir araya geldiği yalıtılmış topluluklar, simgelerini sanki somut nesnelermiş gibi maddeleştirme eğilimindedir; mevcudiyetini kendi kendine sürdüren kabileler veya kendini kasıtlı olarak ayrı tutan kült topluluklar gibi aşırı uçlarda, simgelere duyulan duygusal bağ, büyüsel veya dinsel güçler olarak kişileştirilir. Sürecin karşı ucunda, karşılaşmalar en uzak ağların değişken düğümlerinde gerçekleşir ve karakterlerin değişen dağılımı, geçici ilişkileri ve kültürel sermayelerin bir karışımını gündeme getirir. Bu motifler, soyut simgelerle sonuçlanır; katılımcılar bunlara mesafeli bir biçimde ve sosyal göreliliklerin düşünümsel farkındalığıyla yaklaşır. Entelektüeller aynı zamanda hem yoğun bir şekilde yerelci hem de mesafeli, kozmopolitandır; Durkheimcı mekanik ve organik dayanışmanın özgün bir kombinasyonudur.

Entelektüel kutsal nesneler, geniş ölçekte yayılan ama yine de içedönük olan, dışarıdakilerden çok kendi üyeleriyle alışverişte bulunma eğilimi taşıyan ve fikirlerinin geçerliliği üzerinde düşünümsel olarak karar verme hakkını sadece kendinde gören topluluklarda oluşturulur. Kabile ya da arkadaş çevresi gibi tamamen yerel gruplar, esasen kendi dayanışmaları ve kimlikleriyle ilgilenir. Entelektüellerin kendi "doğru"ları için yaptığı gibi, simgeleri hakkında evrenselci ve soyut iddialarda bulunmazlar. Entelektüeller, sıradan gruplara oranla, kendi grup kimliklerinin çok daha fazla düşünümsel ve analitik olarak farkındadır. Entelektüeller, kendilerine tarihsel, felsefi veya hatta sosyolojik ya da psikolojik düşüncenin soyut bakış açısından bakar. Ressamlar da tarihsel olarak sanatları hakkında benzer bir mağrur tutuma sahip olmuştur.

"Doğru" ana başlığı altında toplanan bu soyut biçimde bağlamından arındırılmış simgeleri üreten entelektüellerin sosyal etkileşimi nasıldır? Entelektüellerin ayırt edici etkileşim ritüelleri, sosyalleşmek veya pratik olmak amacıyla değil ciddi bir konuşma uğruna bir araya geldikleri durumlardır. Entelektüeller, birbirlerine yönelme eyleminde kendilerini sosyal hayatın diğer ağlarından ayrı tutar. Tartışma, ders, argüman, bazen kanıtların gösterilmesi veya incelenmesi; tüm bunlar, "doğru" adı verilen kutsal nesnenin ortaya çıktığı somut etkinliklerdir.

Buna rakip bir olasılık da mevcuttur. Entelektüellerin ayırt edici etkinlikleri, okuma ve yazmadır; "aydın" tipi, başını kitaptan hiç kaldırmayan ve belki de hiç kimsenin okumayacağı yazılar yazan biri gibi çizilir. Entelek-

tüellerin yazıları, onları okuyup karşılık verecek birisine yazılmış kişisel mektuplar değildir. Sıradan bakış açısı, eğer küstahsa, bunu yeterince net görür. Tıpkı *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'nin yeni bir cildini gören Gloucester dükünün söylediği gibi: "Lanet olası, tuğla gibi bir kitap daha! Sürekli yazı, yazı, yazı! Öyle değil mi Bay Gibbon?"

Bu gerçekten de doğrudur. Entelektüeller, özel olarak yazılı sözcüklere yönelir. Başta modern dünya olmak üzere, yaratıcılıklarını bazen sözlü olarak aktarabilseler de asıl olarak tek başına ve kâğıt üzerinde deneyimlerler. Yaratımın ilk anları bazen sözlü veya zihinsel olabilse de, entelektüeller fikirlerini kâğıt üzerinde ve daha da önemlisi "basılmış" bir şekilde görme isteği duyar. Birileri okusun veya okumasın,[3] bir kişinin çalışmalarının yayımlanması güçlü bir simgesel sonuçtur. Çalışmalar bu sayede özel alandan çıkıp kamuoyuna taşınır (elbette tek başına önem taşıyan entelektüel kamuoyu). Entelektüeller, kendi topluluklarının ürünlerini oluşturan çapraz referanslı kitaplar ve dergiler sisteminde yerini bulmadıkça, bir fikrin tamamen gerçekliğe dahil olmayacağını hissetme eğilimindedir.

Yine de dersler, tartışmalar, konferanslar ve diğer gerçek zamanlı toplanmalar, metinler dünyasında yüzeysel gibi görünse de, entelektüel hayatın tüm tarihi boyunca en daimi şey, tam da bu yüz yüze yapılardır. Yazmak, entelektüel tarihin ilk dönemlerinde şüphesiz daha az önemlidir; çünkü uygulamalar pahalı ve yayımlanma süreci zahmetli olmuştur. Ancak bu durumda baskı devriminden sonra (Çin'deki Sung hanedanlığı döneminde, yaklaşık 1000 ve Avrupa'da 1450) entelektüellerin etkinliklerini birbirini hiç görmeden gerçekleştirmesinin giderek azalması gerekirdi. Ama bu tür bir eğilim yoktur. İlerleyen bölümlerde oldukça ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz gibi, entelektüel toplulukların temel formu iki bin yılı aşkın bir süredir aynı şekilde kalmıştır. Önde gelen entelektüeller, MÖ 400'lerde olduğu gibi MS 1900'lerde de gruplar halinde toplanır. Ünlü öğretmenler ve daha sonradan üne kavuşacak öğrenciler arasındaki kişisel temaslar, kuşaklar arasında aynı türden zincirler oluşturur. İletişim teknolojisi gittikçe daha yaygın hale gelmiştir ve Konfüçyüs'ün Çin'inde entelektüellerin sayısı yüzlerle ifade edilirken, günümüzde milyonlarca biliminsanı ve bilgin çalışmalarını yayımlamaktadır ama mevcut tablo değişmemiştir.

---

[3] Kimi alanlardaki tüm makalelerin yüzde 10'unun hiçbir zaman referans gösterilmediği, belki de hiç okunmadığı hesaplanmıştır (Price, 1986:108; Hagstrom, 1965:229). Göreceğimiz gibi, çok sayıda okur ve az sayıda yayın ile az sayıda okur ve çok sayıda yayın arasında entelektüel açıdan ciddi bir fark mevcuttur.

Entelektüel hayat, yüz yüze koşullara bağlıdır, çünkü etkileşim ritüelleri yalnızca bu düzeyde gerçekleşebilir. Entelektüel kutsal nesneler yalnızca onları ilahlaştıran seremonik toplantılar var olduğunda yaratılabilir ve korunabilir. Dersler, konferanslar, tartışmalar ve münakaşalar bunu yapar: Entelektüel topluluğu bir araya getirirler, üyelerin dikkatini benzersiz bir biçimde kendilerinin olan ortak bir nesneye odaklarlar ve bu nesneler etrafında ayırt edici duygular oluştururlar. Peki ama entelektüellerin bu tür toplantılarını, diğer etkileşim ritüellerinden ayırt eden şey nedir? Farklardan biri, dikkatin yapısıdır. Temel entelektüel olay, bir ders veya resmi bir tartışma, bir kişinin belirli bir konu hakkındaki sürdürülebilir bir argümanı sunmak için konuşma yaptığı bir zaman dilimidir. Bu, odak çok sık değiştiğinden karmaşık veya soyut düzeylere genellikle erişemeyen sosyal sohbetlerin alışverişinden farklıdır. Birleşik bir konuşma akışı olarak geliştirilen bir bakış açısına yarım saat veya daha fazla dikkatlerini odaklayan entelektüeller, konuyu sıradan sosyal bağların küçük parçalı simgelerinden daha büyük, daha kapsayıcı bir kutsal nesneye yükseltir.

Bu, bize yanıtın bir kısmını sunar. Bir kişinin konuşmayı tekeline aldığı başka sıradan durumlar da olduğundan bu yeterli değildir. Kimin konuşacağını kontrol etmek, mikro düzeyde otoriteyi uygulamanın temel şeklidir; herhangi bir vasi, başkan, üst rütbeli yetkili veya otoriter ebeveyn de bu türden tek taraflı bir konuşmayı kontrol edebilir. Diğer etkileşim ritüelleri entelektüel derslere daha yakındır: Politik konuşmalar, seremoniler, gösteriler ve anma törenleri.

Konuşmacı, oldukça uzun bir süre boyunca konuşur ve dinleyici kitlesinin dikkatini üzerinde toplamayı umut eder. Bu tür durumlar, topluluk rutininde halk etkinliklerinin veya bayramların ritüel yapısına sahiptir ve entelektüel ritüellerin sahip olduğu "aşkın" niteliklerle bir ölçüde paralellik taşır. Bu benzerliklere rağmen entelektüel etkileşim ritüelleri, odaklarının doğası ve konuşmacı ile dinleyici arasındaki ilişki bakımından farklıdır. Entelektüel etkileşim ritüelleri, talimatlar veya pratik bilgiler vermek için değil, kendi başına bir amaç olarak alınan bir anlayış iddiasını, bir dünya görüşünü açıklamak için yapılır. Dinleyici kitle, dinsel ritüelin yarattığı ahlaki bir inanç topluluğundaki katılımcılar veya tabi konumdaki kişiler gibi salt dinleyici konumunda değildir. Entelektüel konuşma, örtülü olarak dış endişelerden özerkliğine ve kendisinin düşünümsel farkındalığına odaklanır.

Entelektüellerin bu ayırt edici duruşu sergilemesini olanaklı kılan şey nedir? Entelektüellerin okuma ve yazmaya bilhassa dalmış olmalarından mı kaynaklanır? Temel entelektüel ritüel olan derse, arka plan metinler okunarak hazırlık yapılır ve dersin içeriği, genellikle yayımlanmaya hazır

şekildedir (halihazırda yayımlanmış değilse). Entelektüel etkileşim ritüeli, genellikle disiplinin uzun vadeli yaşamı olan metinlerin durumsal vücut bulmasıdır. Dersler ve metinler, birbirine zincirlenir; entelektüel topluluğu ayırt edici kılan ve diğer her türlü sosyal etkinlikten ayıran şey budur.

Entelektüel toplulukların, genel yazma sistemleriyle tarihsel olarak aynı dönemde ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Bu, daha net bir şekilde söylenebilir. Bu, yalnızca yönetimsel veya ticari hesapları tutmak veya dinsel yazıtları oluşturmak için bir alfabe veya ideograf sisteminin icat edilmesi ve kullanılmasından ibaret değildir. Bu tür yazılar, Mısır ve Mezopotamya'da bir entelektüel topluluğu varlığından yüzyıllar önce var olmuştur. Önemli olan, belirli uzunlukta metinlerin yazılması ve belirli bir mesafedeki okurlara dağıtılması için bir sosyal düzenlemenin, entelektüel iletişim için özerk bir ağın bulunmasıdır. Goody ve Watt (1968), Havelock (1982) ve diğerlerinin işaret ettiği gibi yazma, kişinin içinde bulunduğu anı aşmasına imkân tanır; soyutlama ve genellemeye açılan bir kapıdır. Benzersiz bir şekilde yazmaya yönelen bir topluluk olarak entelektüeller –metinlerin üretilmesi ve yayılması için yaşayanlar– yalnızca metin dağıtım yapısıyla var olabilir. Doğruluk ve bilgelik idealleri, bu yapının merkezi kutsal nesneleridir. Ancak yazılı iletişim sistemi yeterli değildir. Bunu, ilk dönem metinlerinin kendilerinde görürüz. Hindistan'da entelektüel soyutlamaya giden yol, bilgeler arasındaki diyalogları ve öğrenci yetiştiren üstatların ders benzeri öğütlerini anlatan Upanişadlarla açılır. Çin'de buna tekabül eden dönem, yine üstat tarafından belirlenen tek taraflı diyaloglardan oluşan Konfüçyüs'ten *Seçmeler*'in yazıldığı dönemdir. Yunanistan'da, entelektüel diyalog Platon tarafından ünlü kılınmış ve sonraki kuşaklar tarafından taklit edilmiştir. Yapısal olarak, bunlar sıradan sohbetler değildir; argümanın sürdürülebilir çizgisini yönlendiren bir konuşmacıya belirleyici bir rol verirler.

Yüz yüze ritüeller olmadan, yazılar ve fikirler asla duygusal enerjiyle yüklenmez; inananlarının ayinlere asla gelmediği ölü bir dinin Durkheimcı amblemleri haline gelirler. Metinler, halihazırdakinin yakın ayrıntılarını aşar ve soyutlama ve genellemeye doğru ilerler. Entelektüellerin yazılarına doğru yönelmek, zamanda hem ileri hem geriye uzanarak topluluğun kendisi hakkında bilinçli olmaktır. Şimdiki entelektüel olaylar –dersler, tartışmalar ve münakaşalar– geçmiş metinlerin açık zemininde, onları temel alarak veya eleştirerek gerçekleşir. Entelektüeller, öncellerinin özgün bir biçimde bilincindedir. Kendi ürünleri de görünmeyen kitlelere yönelir. Doğrudan bir gruba, belki de öğrencilere, taraftarlara veya meslektaşlara yönelik bir konuşma yapıldığında bile mesaj daha sonra tekrarlanacak, tartışılacak veya gelecekte geliştirilecek bir zincirin görünmez bir parçasıdır.

Entelektüel ritüellerindeki kitlenin üyeleri, ayırt edici bir biçimde pasif olmayan bir konumdadır. Bu, soruların sorulduğu, tartışmaların gerçekleştiği, polemik ve ithamların sık sık gündeme geldiği entelektüel yapıların derinlere kök salmış bir parçasıdır; bu, *kula* halkası, potlaç ve kan davasını anımsatan döner bir yapıdır. Entelektüeller, dinleyici olarak sessizce otursalar bile o süreğen topluluğun üyeleri olarak kendi rollerinin bilincindedir. Kendi fikirleri, geçmişten gelen zincir tarafından oluşturulmuştur ve önlerindeki koşul, bu bilgilere eklenen bir halkadır. Bu fikirleri, kendi gelecek yaratımlarına ve söylemlerine dahil edeceklerdir; en azından, dikkate alınmaya değer olup olmadığını görmek için bunları dikkatlice eleyeceklerdir.

Entelektüel bir grubun temel odağı, tartışmaların özel içeriğinden ziyade bir konuşma etkinliği olarak grubun devamlılığının bilincidir. Dersler, her zaman ikna edici değildir ve konferanslar nadiren fikir birliğiyle sonuçlanır. Bu kitapta incelediğim entelektüel grupların her biri, belli bir görüş yelpazesini içerir. Sokrates'in çevresi, tartışmalarla doludur; Çin'deki Sung hanedanlığında yeni-Konfüçyüsçülerin ağında içsel fikir ayrılıkları mevcuttur; Jena-Weimar İdealistleri, Viyana Çevresi veya Paris varoluşçuları gibi entelektüel çevrelerin önde gelen üyeleri farklı yönlere gitmiştir. Grup dayanışmasının ritüel odağı, belirli ifadeler ve inançlar düzeyinden çok, etkinliğin kendisi üzerinedir. Odakta konuşma eyleminin özgün bir türü vardır: Geçmiş ve gelecek metinleri birbirine bağlayan, koşulları aşan bir diyaloğun yürütülmesi. Bu ortak etkinliğin derinlere kök salmış bilinci, entelektüelleri bir ritüel topluluğu olarak birbirine bağlar.

Bu, entelektüel ritüeldir. Entelektüeller, bir araya gelir ve dikkatlerini belli bir süreliğine sürdürülebilir bir konuşma yapan üyelerine odaklar. Bu konuşma, onaylama ve devam ettirme veya olumsuzlamak anlamında geçmişten öğeler üzerine kurulur. Eski kutsal nesneler, yeniden dikkatle beslenir veya kutsallık vasfını yitirerek topluluğun hayatından çıkarılır; yeni kutsal nesne adayları, kutsanmak üzere önerilir. Entelektüel topluluk, geçmiş ve gelecek metinlere referansta bulunarak, projelerinin bilincini devam ettirir ve bu projelerin geliştirildiği tüm özel durumları aşar. Böylece, temel nitelikteki özgün kutsal nesne –doğruluk, bilgelik, bazen de arayış veya araştırma etkinliği– zamanın akışında hem şekillendirilir hem de sonsuz kılınır.

Etkileşim Ritüeli Zincirleri Olarak Hayat Yörüngeleri

Bütün makro sosyal yapı, entelektüel olmayanlar da dahil olmak üzere, ritüel etkileşimlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Yapı olarak adlandırdığımız şey, insanların sürdürdüğü yinelenen motifleri, karşılaşmaları, bir ritüel dön-

güsünü tarif etmenin kestirme bir yoludur. Bu daha büyük yapı, dışsallık hissi içerir; somut, zorlayıcı ve değişime dirençli görünür. Bu kısıtlama hissi, kısmen önemli kurumların, yinelenen ağlar olarak ayırt edici etkileşim ritüellerine dayanmasından ve bu ritüellerin kendi tanımlayıcı simgelerine duygusal bağlar üretmesinden kaynaklanır. İnsanların bunları somutlaştırması, bunlara Durkheimcı anlamda "kutsal nesneler" olarak davranması, bu yoğun biçimde üretilen üyelik simgelerinin karakteristiğidir. Organizasyonlar ve devletlerin yanı sıra bunlardaki konumlar ve roller de bu anlamda kutsal nesnelerdir: Gerçek hayattaki etkileşim motiflerini somutlaştırırlar, bilişsel olarak daha üst bir düzeye yükselirler ve bireylerin uymak zorunda olduğu, kendine yeterli varlıklarmış gibi kabul edilirler. Dünyanın bu simgesel sosyal yapılandırması, fiziksel nesnelere de uzanır ve onları sosyal grupların onayıyla tayin olunmuş eşyalar haline getirir.

Bireyler, bu karşılaşmalar sisteminden geçtikçe, kendi ritüel katılımı tarihçelerini üretir. Bunu, *etkileşim ritüel zinciri* olarak adlandırabiliriz. Her kişi, üyelik anlamıyla yüklenen simgelerin kişisel bir repertuarına sahip olur. Kişilerin maruz kaldığı grup koşullarının kozmopolitliğinin ve sosyal yoğunluğunun derecesine bağlı olarak, çeşitli derecelerde soyutlama ve somutlamayı içeren ve farklı genel ve özel içerikleri kapsayan simgesel bir repertuar ortaya çıkacaktır. Bu, o kişilerin *kültürel sermayesini* oluşturur.[4]

Kişiler, zamanın belirli bir noktasında, belli bir düzeyde *duygusal enerjiye* sahip olacaktır; duygusal enerjiden kastım, bir etkileşim ritüeline başarılı bir biçimde katılmanın verdiği güçtür. Bu, en yüksekten, yani güven, coşku ve olumlu özduygulardan, ortalardaki daha az duygusal yoğunluğa ve oradan da en dibe, yani depresyon, inisiyatif eksikliği ve olumsuz özduygulara uzanan bir süreklilikliktir. Duygusal enerji, daha geleneksel olarak "duygular" sözüyle kastettiğimiz şeyler olan geçici, dramatik ölçüde yıkıcı taşkınlıklardan (korku, neşe, öfke vs) ayrı olarak uzun vadelidir.[5] Duygu-

---

[4] Terim, Pierre Bourdieu'nundur ([1979] 1984; Bourdieu ve Passeron, [1970] 1977). Benim yaklaşımım ile Bourdieu'nunki arasında kimi benzerlikler mevcuttur. Her iki çalışma da eğitimin katmanlaşma üzerindeki etkileri ve eğitim belgelerinin enflasyona dayalı piyasası üzerine ampirik incelemeleri temel alır. Daha önceki çalışmamda (Collins, 1971) şu anda *kültürel sermaye* adını verdiğim şey için *statü grup kültürü* terimini kullanmıştım. Bourdieu'nun entelektüel alanın, entelektüeller dışındaki kişilerin sosyal alanına benzer olduğu yönündeki ilkesine ise katılmıyorum; entelektüel alandaki mücadelenin dinamikleri, küçük sayılar yasasına göre ayırt edici bir şekilde belirlenir ve entelektüel rekabetin ön cephesine özgü kültürel sermaye, genel olarak eğitimli kişilerin kültürel sermayesi değildir ve her iki yönde de ekonomik sermayeyle doğrudan değiştirilemez.

[5] Kısa vadeli yıkıcı duygular, duygusal enerjinin temel çizgisinden ayrılmalar olarak açıklanabilir ve belirli bir andaki duygusal enerji yörüngesinden etkilenir. Duyguların bütün-

sal enerji, etkileşim ritüeli zincirleri üzerindeki etkileri itibariyle en önemli duygu türüdür. En son sosyal deneyime bağlı olarak dalgalanır: Yoğun ritüel katılımı, duygusal enerjiyi artırırken, ritüel üyeliğinden reddedilme duygusal enerjiyi düşürür; bir grup koşulunda belirleyici olmak duygusal enerjiyi artırırken, başkasının boyunduruğu altında olmak duygusal enerjiyi düşürür; yüksek düzeyli bir gruptaki üyelik ritüelleri çok miktarda duygusal enerji verirken, düşük düzeyli bir gruptaki üyelik ritüelleri orta düzeyde duygusal enerji verir.

Bireyin belirli bir andaki eyleminin yörüngesi, kişinin yerel sosyal yapı, katıldığı ağlarla ilişkili olarak nereye konumlandığına göre değişir. Bireysel bakış açısından, bu onun fırsat yapısıdır. Bireylerin tümünü anlamak açısından, bütün ağın neye benzediğini bilmemiz gerekir: Bireylerin her biri kaç kişiyle temas halinde ve etkileşim ritüellerini gerçekleştirmek için kültürel ve duygusal kaynaklarda birbirleriyle nasıl uyum sağlıyorlar? Ağ, aracılar üzerinden ne kadar uzaklara bağlanıyor ve nerede ayrı ağlara bölünüyor? Bireyler, en yüksek dayanışmanın ritüellerine katılmaya istek duyar; simgeler repertuarlarının ve duygusal düzeylerinin, en yüksek dayanışmayı üretme amacıyla diğer kişilerinkiyle kaynaştığı karşılaşmalara yönelirken, tabi oldukları veya dışlandıkları karşılaşmalardan uzak dururlar. Ağ çok katmanlıysa, kişi ritüel etkileşimlerinde belirleyici olmayı dener; bunu yapmak için yeterli kaynağa sahip değilse tabi olacağı ritüellerden uzak durmayı dener.

Tüm bunlarda yapısal kısıtlamalar vardır. Eşitlikçi ritüellerde üyelik için rekabet mevcut ise, kimi bireyler görece daha yüksek kültürel sermaye ve duygusal enerjileri nedeniyle dikkati üzerine toplar; diğerleri ise bu kaynaklara sahip olmadıkları için daha az dikkat çeker. Mülkiyet veya zorlayıcı güce dayalı katmanların var olduğu gruplarda, kısıtlamalar daha da keskindir; hâkim koalisyonda çok sınırlı bir yapısal alan vardır ve güçsüz olanın baskıdan uzak durabilme yeteneği çok ciddi ölçüde sınırlandırılabilir. Entelektüeller için, ritüel dikkatinin hiyerarşisinin en üstünde ne kadar boşluk olduğu noktasında bir tür özel kısıtlama mevcuttur; bunu birazdan "küçük sayılar yasası" olarak ele alacağım. Tüm bu açılardan, belirli bir bireye hangi ritüel karşılaşmalarının görece daha cazip olacağını veya olmayacağını ve dolayısıyla bireyin kendi kültürel sermaye ve duygusal enerjisini nasıl kanalize edeceğini yerel makro yapı belirler. Bütün yapının, dengeye oturabilmesi ve her bireyin mevcut koşullar altında dayanışmayı mümkün olabilecek en iyi şartlarda elde edebilmesi olasıdır. Ama bir karşılaşmadan

lüklü bir kuramı, her iki düzeyi de içermelidir. Bakınız Collins (1990); ve daha genel olarak duyguların sosyolojisi üzerine, Kemper (1990); Scheff (1990).

diğerine sürekli gidip gelmek, birçok akarsuyun beslediği bir gölde yayılan dalgalar gibi değişkenlik arz etmek daha sık karşılaşılan bir durumdur.

Etkileşim ritüeli zincirlerinin modeli, içeriye doğru, bireylerin nasıl konuştuğunun ve düşündüğünün yakın görünümüne doğru anbean genişletilebilir. Düşünmenin sosyolojisinin bu vaadine daha sonra döneceğiz. Şu anda en çok entelektüellerin düşüncelerine odaklanmış olduğumuz için, etkileşim ritüeli zincirinin çeşitli bileşenlerini –kültürel sermaye, duygusal enerji, katmanlı ağ yapıları– ele alalım ve bunların entelektüel topluluklara nasıl uygulandığını görelim.

Entelektüellerin Kültürel Sermayesi

Bireyin kariyerinin entelektüel çevrede izlediği güzergâhı, bir etkileşim ritüeli zinciri olarak düşünün. Entelektüel dünya, yazmanın yanı sıra aralıklı olarak yüz yüze ritüellerde yoğun bir sohbet, bir döner kültürel sermayedir. Bir kişiyi entelektüel kılan şey, bu sohbete duyduğu ilgidir: Fikirlerin en büyük kutsiyete sahip olduğu "merkez" hakkındaki konuşmaya katılma ve mümkünse, kendi kimliğini bu tür fikirlerle ilişkilendirerek, fikirlerini sohbet aracılığıyla geniş kitlelere yayma ve bununla kişisel bir şöhrete ulaşma. Entelektüellerin sohbeti rekabetçidir; dikkat odağını mümkün olabildiğince çok ele geçirmek için üstü kapalı bir biçimde birbirlerine omuz atarlar ve birbirlerini sıkı sıkı tutarlar. Bir kişi, ritüelin merkezine yerleşme mücadelesinde nasıl başarıya ulaşır? Bunun için iki tür iddia ileri sürer: "Fikirlerim yeni" ve "Fikirlerim önemli."

Yaratıcılık yeni fikirleri ima eder. Bunlar, kişinin önermelerinin başkaları tarafından daha önceden duyulduğu için göz ardı edilebilmesi olasılığını ortadan kaldırır. Ama fikirler ne kadar yaratıcı olursa olsun fazla yeni olamaz. Einstein'ın genel görelilik teorisi, Helenistik entelektüel topluluğun arasında ortaya atılmış olsaydı başarılı olamazdı, çünkü konu o dönemde anlaşılabilecek olanın çok dışında olurdu. Başarılı fikirlerin önemli olması gerekir ve bu önem, her zaman için entelektüel topluluğun süregelen sohbetleriyle ilişkilidir. Fikirler, entelektüel kutsal nesnelerin skalasındaki konumları nedeniyle önem taşır. Simgelerin de etkileşim ritüeli zincirlerinde dolaşırlarken oluşan kariyerleri vardır. Yeni kutsal nesneler, eskilerinin yerini alabilir ama yeni simgelerin kutsandığı etkileşim ritüelleri, grubu bir araya getirmek ve dikkatini odaklamak için daha eski kutsal nesneleri malzeme olarak kullanır. Kültürel sermaye, Kuhncu anlamda paradigmalar içerir ama aynı zamanda paradigmaları yıkma ve onların yerine yenilerini koyma yolunu da içerir.

Kimi kültürel sermayeleri diğerlerinden daha kıymetli kılan şey nedir? Minimal düzeyde, alanın temel söz dağarcığı, kavramları, geçmiş başarıları ve en çok bilinen kutsal nesnelerinin bilgisi önem taşır. Ama bu yalnızca alana bir giriş sağlar. Daha belirleyici bir konuma ulaşmak için kişinin mevcut tartışma merkezinin ve kişiyi söz sahibi yapabilecek sembolik malzemelerin farkında olması gerekir. Modern bilim sosyolojisinde, buna araştırma alanı [*research front*] denir ama bu terim, yenilik odaklı entelektüel alanın özel bir türüne işaret eden fazla spesifik bir terimdir. Birçok tarihsel dönemde, entelektüel topluluk bir skolastikleştirme modundadır; bütün bilgeliği eksiksiz olarak içerdiği düşünülen geçmişin yüce metinlerine saygı duyulur. Klasiklerin en etkili koruyucuları haline gelen kişilere, saygınlık atfedilir.

Entelektüel yaratıcılık, alanın daha önceki ürünlerinden unsurlar birleştirilerek ortaya çıkar. Bir makaledeki referanslar, onun beslendiği kültürel sermayenin bir göstergesidir. Derek Price (1975:125) alıntı modellerini inceleyerek çağdaş doğa biliminde ortalama 12 "ebeveyn makale"nin yeni bir "çocuk makale"yi ortaya çıkardığını hesaplamıştır. Yapıyı tersine çevirirsek, en saygın entelektüellerin, makalelerinden en çok alıntı yapılanlar olduğunu söyleyebiliriz; fikirleri, birçok yeni fikre "ebeveynlik" yapar. Fikirleri, başka insanların kendini ifade etmesine olanak tanır. Burada bir karmaşayla karşılaşırız. Önemli bir entelektüel, büyük bir biliminsanı, matematikçi veya bilgin denince, aklımıza genellikle önemli bir keşif gerçekleştiren biri gelir: Platoncu İdealar doktrini, evrim teorisi, temel matematik teoreminin ortaya atılması. Bunlar alandaki önemli başarılardır; bunlar olmadan, öğrencilere öğretilecek veya dışarıdakilere anlatılacak hiçbir şey olmazdı. Ancak entelektüel topluluğun içinde, topluluk skolastikleştirme modundaysa ve yüzünü kendi geçmişine çevirmiş haldeyse, büyük hakikatler önem taşır. Topluluk yüzünü yeniliklere çevirdiğinde, büyük hakikatler avantaj olmaktan çok bir engele dönüşür. Zira hakikat zaten keşfedildiyse, sonradan gelen entelektüellerin yapabileceği ya çok az şey vardır ya da hiçbir şey yoktur. Asıl olarak hakikati dış dünyaya anlatan öğretmenler, hakikatin koruyucuları ve yorumlayıcıları olabilirler ama kendi adlarına yeni keşifler yapamazlar.

Önemli bir yaratıcı çağdaki bir entelektüel topluluk için paradoks, hem büyük keşifler yapma hem de bunları altüst etme, üstelik bunu bir kez değil, tekrar tekrar yapma zorunluluğudur. En başarılı entelektüeller, kuşaklar boyunca birbirine zincirlenme eğilimindedir. Bu, her birinin kültürel sermayesinin kendisinden öncekilerin başarılarını temel aldığını ama aynı zamanda gerçekten önemli şekilde onların ötesine geçtiğini ima eder. Burada

yalnızca başarılı bir araştırma örneği anlamında Kuhncu bir paradigmadan söz etmiyoruz. Bu tür örnekler, halihazırda önemli sorulara yanıt getiren bilişsel dünya görüşlerini içerir. Bunların kaynaklık ettiği bir sürü makalede, genel anlamda halihazırda bilinen şeylere ayrıntıların eklenmesi anlamında ufak çaplı, rutin çalışmalar yapılır. Bu tür çalışmalar, entelektüel saygınlığın sıralamasında orta veya alt-orta basamakları işgal eder. Güçlü bir paradigmanın öğrenilmesini içeren kültürel sermaye, kişinin kendi gelecek başarısı için en kıymetli kültürel sermaye olamaz.

En önemli kültürel sermaye, kişinin kendi keşiflerini kolaylaştıran kültürel sermayedir. Her şeyden önce, çalışmanın gerçekleştirilebileceği entelektüel sahayı tayin eder. Yalnızca bulmacaları çözmekle kalmaz, aynı zamanda onları üretir. Fermat'ın uzun süre ispatlanmaya çalışılan son teoremi, daha kesin olan çalışmalarından belki de daha büyük bir şöhret kaynağı olmuştur ve Fermat'a nihayetinde bunu çözümleyecek kişiden daha büyük bir saygınlık kazandıracağına şüphe yoktur (Problem nihayetinde 1994 yılında çözümlendiğinde ortaya çıkan tablo bu olmuştur). Büyük entelektüel çalışmalar, takipçilerin üzerinde çalışabileceği geniş bir alan yaratan çalışmalardır. Bu, bellibaşlı doktrinlerin kusurlarının onların cazibe kaynağı olduğunu ima eder. Ama her iki tarafta da büyüklük olmalıdır: Büyük doktrinler, büyük kusurlar. Platon'un kadim dönemin sonlarında bu kadar belirleyici bir figür olmasının bir nedeni, İdealar doktrinindeki belirsizliklerin birçok ayrıntılandırmaya, hatta farklı okulların oluşmasına yol açmasıdır. Ruh, ölümsüzlük ve reenkarnasyon hakkındaki değişken teorileri, popülerliğinin ve bereketliliğinin bir kaynağıdır. Benzer bir şekilde, Viyana Çevresi de 1920'lerde oluşur oluşmaz önemli bir problemle karşılaşmıştır; anlamlı ifadelerin doğrulanabilirliği ve deneysel olarak temellendirilmesine yaptıkları aşırı vurgu, çok geçmeden kendi ilkelerinin açıklanmasında ve doğrulanmasında güçlüklerle karşılaşmalarına yol açmıştır. Ama bu çelişkiler, rakipleri tarafından eleştiri konusu edilmişse de, kendi üyelerinin birçoğunun yaratıcı çalışmalar yürütmesine materyal sunduğu için gruba örtülü bir sosyal güç sağlamıştır. Schlick'in orijinal doktrininin kolayca uygulanabilmesi söz konusu olsaydı, felsefenin problemleri derhal çözülürdü ve grup kendi işlevini tamamlamış olurdu.

Entelektüeller, çelişkileri çoğaltmayı amaçlamaz. Problemler üretmeye değil, problemleri çözmeye çalışırlar. Entelektüel dünyanın yüzeyi, odaklandığı kutsal nesneler ve entelektüel topluluğun yapısal temelleri, simetrik olarak gelişmez. Entelektüeller bilinçli ve kasıtlı olarak kendi inandıklarının doğru olduğunu düşünmeye yönelir. Sonraki kuşakların yaratıcı çalışmalarında kendi isimlerini canlı tutacak kusurlu doğrulara sahip olmak sosyal

olarak faydalı olsa bile entelektüeller kendi doğrularının altını oymak istemez. Önemli kültürel sermaye, entelektüellerin çok ihtiyatlı bir şekilde davranacağı bir şey olmak zorundadır. Entelektüelleri ünlü kılan şey yalnızca geçmişin büyük çözümlerinin ve kendi eserlerini yaratırken kullanabilecekleri malzemelerin değil, aynı zamanda eylemin gelecekte nerede gerçekleşeceğinin farkında olmaktır. Meslektaşlarının gelecekteki etkinlikleri için en çok önem taşıyan bulmacaları uygun hale getirmeleri gerekir. Bu entelektüel alanla ilişki kurma anlayışı, bireylerin öğretmenlerinden öğrendiği en önemli kültürel sermaye öğesidir. Kuşaklar boyunca zincirlerin en tepedeki halkaları arasında bir bağlantı bulunmasının nedenlerinden biri de budur.

Duygusal Enerji ve Yaratıcılık

Duygusal enerji, yaratıcılığın psikolojik incelemeye en çok elverişli olan özelliğidir. Ancak bunun dağılımı, sosyal olarak şekillenir. Derek Price'in incelemelerinden, en saygın entelektüellerin –bu durumda, çalışmalarından en çok alıntı yapılan 1900'lerin ortasındaki biliminsanlarının– en bereketli yayıncılar olduğunu öğreniriz; diğerleri silinip giderken, bunlar alanda en uzun süre kalan kişilerdir. Bu kanıt, saygınlığın genelde çok miktarda kültürel sermayeye erişmekle ve bunları en hızlı şekilde değerlendirip yeni fikirler ve keşifler halinde birleştirmekle ilgili bir mesele olduğunu gösterir. Bu, yaratıcılığı sırf bir etkinlik sorununa indirger; kültürel sermayenin kullanılmasındaki duygusal enerji olarak görür. Psikolog Dean Keith Simonton (1984, 1988) çeşitli alanlardaki yaratıcı kişilerin çok miktarda eser ürettiğini ve bunların yalnızca bir kısmının kabul gördüğünü ifade etmiştir. Başarı formülü, geniş bir yelpaze sunmak ve fikirlerin yeni kombinasyonlarını denemek olarak görünür; bunlardan bir kısmı, entelektüel topluluk tarafından onaylanmak üzere seçilir.

Bu tablo birçok inceleme tarafından pekiştirilir (özet için bkz. Collins, 1975:273-274). Yaratıcı kişilerin, kendi yargılarını ortaya koymak için güçlü bir arzu duydukları görülür ve bu genellikle çocukluktaki bağımsızlık ve yeni deneyim fırsatlarıyla ilişkilidir. Çoğu kez genç insanların zihnin temsili topluluğuna tanıtıldığı fiziksel veya sosyal bir tecrit dönemi yaşanır. Bunların etkileşim ritüeli zincirleri, dünyevi kültürün yerel sirkülasyonundan ve yerel topluluğun baskılarından ayrı hale gelir. Ritüel yoğunluğunun düşmesi, yenilik için bir önkoşuldur; ama bunun entelektüel toplulukların ritüelleri tarafından da ara ara desteklenmesi gerekir; bu sayede içerik ve enerjiye kavuşabilir. Çocukluktan başlayan bu tür bir kariyer modeli, bağımsızlık ve yeniliğe yöneltilen enerjilerin sıralı gelişimini gösterir; bazı

kişilerde, bu enerji entelektüel bir alanın ağlarına kanalize olur ve elverişli yapısal fırsatlara bağlı olarak yukarı veya aşağı yönde dönüştürülür.

"Duygusal enerji" entelektüellerin veya sanatçıların en iyi eserlerini yaratırken yaratıcı dürtünün nasıl yükseldiğini açıklar. Entelektüeller veya sanatçılar, bu sayede yoğun konsantrasyon dönemleri yaşarlar ve uzun saatler boyunca çalışabilmek için gerekli fiziksel güce kavuşurlar. Yaratıcı fikirlere ilişkin bu anlayış, mitolojik olarak Yunanların esin perilerinin veya kötü ruhların ziyaretlerine atfettiği şeyin kendiliğinden bir biçimde uzantısı gibi görünür.

Duygusal enerji tek başına yeterli değildir: Yeterli kültürel sermaye ve bir entelektüel toplulukta bununla ilişkili bir ağ konumu yokluğunda, yaratıcı coşku büyük bir ihtimalle hırsların boşa çıkmasıyla ve onay görmemekle sonuçlanır. Tersinden, kişi kültürel sermayeye sahip olduğu halde onu kullanabilmesini sağlayacak duygusal enerjiden mahrum olabilir. Daha dünyevi koşullarda, kişinin söylemek istediği şeyleri bulamadığı ama sahneden ayrılır ayrılmaz bunların aklına geldiği sohbetlerde, bu durum belirgindir. Bu, Rousseau'nun *l'esprit d'escalier* (merdiven zekâsı) olarak nitelendirdiği şeydir; bu, kişinin merdivenleri indikten sonra aklına çok geç gelen zekice bir şeyi anlatır. Bu, mevcut etkileşimdeki güç koşulunun aleyhte olmasından, kişinin duygusal enerjisini düşürmesinden ve kişinin iyi bir sosyal etki yaratmak için kendi kültürel sermayesini kullanmaya yönelik güven duyamamasından, inisiyatif geliştirememesinden kaynaklanır. Odaklanmış enerji eksikliği, entelektüelleri yazar tıkanması şeklinde etkiler. Burada da enerji akışı, kişinin en elverişli sosyal ittifakları (bu durumda temsili olanları) kurma fırsatların nerede olduğu ve bu fırsatların nerede engellendiği konusunda sahip olduğu anlayıştan gelir.[6]

Yaratıcı entelektüel alanlara özgü duygusal enerji, kişilerin sosyal hayatın diğer arenalarındaki güven ve saldırganlığıyla aynı değildir. Başarılı bir siyasetçinin veya mali girişimcinin, sosyal bir starın veya cinsel açıdan yetenekli birinin duygusal enerjisiyle de aynı değildir. Bunların her biri,

---

6 Yazma tarzı, belirli türden bir duygusal enerji akışının çökeltisidir. Sahte başlangıçlar ve sallantılı geçişlerle dolu dağınık ve dolaşık bir tarz, zayıf ve tereddütlü duygusal enerji akışından gelir. Konuşmacının sesini soyutlamalar ve teknik özelliklerin sağlam duvarının ardına gizleyen yazar, entelektüel uzmanlar topluluğunun içindeki kimliğine tutunur; entelektüel topluluğun yaratıcı çekirdeğinde değil esasen ihtisaslaşmamış kişilerin dış dünyasından kendini uzaklaştırma çabası duyacak kadar dış sınıra yakındır. Başarılı entelektüellerin ayırt edici tarzları da kendi egemen duygusal enerji akışlarının izleridir. Gibbon'un içedönük dönemleri, önde gelen yazarların parlamenter hatipler olabileceği ve resmi seremonilere düşkün aristokrasiye ait olabileceği bir dünyaya aidiyetini gösterir. Russell ve Wittgenstein'ın ultra-güvenli tarzlarının sosyal kaynakları, 13. Bölümde analiz edilmektedir.

sosyal piyasanın belirli bir türüne özgüdür; fırsatlar belirli insanların özel türden kültürel sermayesi ve duygusal enerjisi için bilhassa elverişlidir. Entelektüel ağlar için farklı türden kültürel sermayeler ve dolayısıyla duygusal enerjiler mevcuttur; alanlar arasında da özgünlükler vardır ve jeolojide kişileri yaratıcı kılan koşullar genellikle edebiyatta, matematikte veya müzikte işlerine çok az yarayacaktır.

Etkileşim ritüeli zincirlerinin genel modelinde, duygusal enerji kişinin etkileşimlerdeki doğrudan ve güncel deneyimlerine göre artar veya azalır. Bu, entelektüeller için de geçerlidir. Entelektüel hayat, konuşmacıların dikkat odağı haline geldiği ve fikirler ve metinlerin bir entelektüel topluluğun zaman içerisindeki sürekliliğini simgelediği ritüeller üzerine kuruluysa, bireylerin entelektüel duygusal enerjisi bu koşullarla ve kutsal nesnelerle temas türüne göre artmasını veya azalmasını bekleyebiliriz. Bu önemli değişken, kişinin bu sembolik etkinliklere ne kadar çok çekim hissettiğidir. Seminerdeki konuşmacının duygusal enerjisi, dinleyiciler yanıt veriyorsa artar; dinleyiciler de kişisel kültürel sermayeye sahipse ve kendi entelektüel projelerinin yörüngesi, fikirlerini açıklanan çizgiyle uyumlu kılıyorsa duygusal enerjileri artacaktır. Öte yandan, dinleyicilerin anlatılanları kavrayamaması veya takip edememesi, belki de kendi fikirlerinin dışlandığını hissetmesi durumunda, duygusal enerji azalır. Kişinin duygusal enerji düzeyi, bu tür elverişli veya elverişsiz koşullardaki deneyim miktarıyla dolan veya boşalan ve bu ikisi arasında dengelenen bir havuz gibidir.

Duygusal enerjinin akışları hem uzun hem de kısa zaman dilimlerinde kümülatiftir. Yüksek duygusal enerjiye sahip olmak, kişinin bir ritüel etkileşimine dikkat etmesini mümkün kılan ve genel anlamda yaratıcılığı etkileyen şeylerden biri olduğu için, başlangıçta iyi düzeyde bir duygusal enerjiye sahip olan kişiler zaman içerisinde daha enerjik hale gelme eğilimindedir. Yüksek enerji düzeyi ya zirveye ulaşır ya da kişinin kariyer yörüngesi onu, dikkati kendisinin toplaması için zorlu bir rekabete iterse dibe vurur. Bu, belirli bir araştırma alanında ünlü hale gelen birinin daha büyük bir arenaya, belki de disiplinlerarası bir alana veya daha geniş bir kitlenin karşısına yönelmesi durumunda gerçekleşir; kişi karşı karşıya kaldığı rekabet için yeterli kaynaklara sahip olmayabilir. Düşük düzeylerde duygusal enerjiyle başlamanın etkisi, büyük bir ihtimalle daha da kesin olarak kümülatif olur. Başarının, başarı malzemelerini beslemesi gibi, başarısızlık da entelektüel başarısızlığı besler. Depresyon, yazar tıkanması, dikkatin entelektüel projelerden gündelik dünyaya kayması; bütün bunlar, sözde entelektüellerin iz bırakamamasına ve alandan çıkmasına yol açar. Entelektüel alanın çoğunluğu, her zaman için bu geçici konumdaki kişilerden oluşur.

Entelektüellerin temel deneyimleri, diğer entelektüellerle doğrudan etkileşimleridir. Duygusal enerji, entelektüel topluluğun dolaylı deneyiminden de etkilenir. Sözcükler, fikirler ve metinler, entelektüel toplulukların farklı segmentlerine üyeliğin çağrışımlarıyla yüklü olduğundan okuma, hatta entelektüel konularda düşünme deneyimi de kişinin duygusal enerjilerini etkiler. Okuma ve düşünme, birey onlarda rol üstlenebildiği ölçüde dolaylı etkileşim ritüelleridir ve böylelikle bireyin duygusal enerji düzeyini etkileyebilir. Bu, yazma deneyimi için de geçerlidir. Yazma, sembolik üyelikler dünyasına dolaylı bir katılımdır. Kişi, fikirler arasında başarılı bir ilişki kurabildiği ölçüde, kendisinin de dahil olduğu sosyal koalisyonları yaratır. Başarılı yazma, duygusal enerjiyi artırır. Kişinin çalışma masasında geçirdiği birkaç dakikalık veya saatlik çok kısa bir zaman diliminde bile yazma süreci kendi kendini artıran bir duygusal akış olabilir.

Yüksek düzeylerde yaratıcılık, sembollerde kristalleşir ve bu şekle büründükten sonra, entelektüel alanda dolaşarak kendilerini buna en çok yakın hisseden kişilere enerji verir. Bir grup, entelektüel bir liderin öne sürdüğü fikirler üzerinde yüksek derecede bir fikir birliğine sahip olduğunda, kişi o grubun kutsal nesnesi haline gelir. Entelektüel hayatın kült figürleri bu şekilde ortaya çıkar: Konfüçyüs, Aristoteles, Hegel, Marx, Wittgenstein. Bu tür kişiler, hatta isimleri bile, bütün fikir sisteminin parolası haline gelir. Entelektüeller geçmişin kült kahramanlarının çok farkında olduğu ve içinde yaşadığı dönemin başlangıç aşamasındaki veya yerleşik kahramanlarına karşı tutum takınmak zorunda olduğu için, entelektüellerin zihninde soru işaretleri belirir: Ben de o kahramanlardan biri olabilir miyim ve belki de öldükten sonra bir gruba adını veren şöhrete ulaşabilir miyim? Kişinin kendisini kutsal bir nesne kılma motivasyonu, entelektüel kariyerler için enerji verici bir kuvvettir. Çok yaratıcı bir entelektüelden bir başka entelektüele uzanan bir zincirin olmasının nedenlerinden biri, daha genç olan kişinin kendisinden daha yaşlı olan kişiden sembolik bir kahraman olarak enerji çekmesidir. Bu yalnızca kültürel sermayenin bir kuşaktan diğerine aktarılması meselesi değildir, çünkü burada sadık öğrenciler olmaktan ziyade, yaratıcı kopuşlarla ilgileniyoruz. Çırakların bilinci, entelektüel bir kahraman olmanın imgesiyle ve üstadının fikirlerinin içeriğine karşı çıkarken bile öykündüğü bir idealle doludur.

Duygusal enerjinin akışı, yaratıcı hayatlarda çoğu zaman ortaya çıkan önemli bir noktanın açıklanmasına katkıda bulunur. Sonradan şöhrete kavuşan kişiler, çoğu zaman hayatlarının çok daha erken dönemlerinde birbiriyle bağlantılıdır. Hegel ve Schelling, Tübingen'de okul arkadaşlarıdır

ve daha sonra bir şair olan Hölderlin de onlarla birliktedir. Henüz hiçbiri entelektüel şöhreti getirecek hiçbir şey yapmamıştır ama grup belirli bir karizma üretmeye daha o tarihten başlamıştır. Derin entelektüel tartışmalar gerçekleştirmişlerdir; bu arketipik bir entelektüel ritüeldir. Etkinliklerinden bazıları, örneğin Fransız Devriminin coşkulu bir kutlaması açıkça ritüel bir davranıştır (Kaufmann, 1966:8). Bu ritüel etkileşimleri, belirli bir yaratıcı yöne akmaya başlamadan önce duygusal enerjinin birikmesidir. Grubun duygusal enerjisine şekil veren kültürel sermaye, Kant'la halihazırda temasta olan ve felsefede İdealist devrimi gerçekleştirmeye başlayan Fichte'yle tanıştıkları zaman ortaya çıkmıştır. Büyük bir ihtimalle, onların duygusal niteliği ve coşkusu Fichte'yi cezbetmiştir ve daha ilk başarılarına imza atan Fichte, 1795 yılında Almanya'ya onlarla tanışmak için gelmiştir. Grubun üyeleri, entelektüel dikkat alanında yer açtıkça, birinin başarısı diğerlerini de çekmiştir. Eski okul arkadaşları arasında, yaratıcı şöhrete kavuşan ilk isim Schelling olmuştur. 1797 yılında *Philosophy of Nature* kitabıyla adını duyuran Schelling, Hegel'in o dönemde İdealist hareketin kalbinin attığı yer olan Jena'da bir konuma gelmesi ve yayıncılara ulaşması için nüfuzunu kullanmıştır. Hegel, eski dostuna ayak uydurmaya çalışarak, entelektüel dünyada kendine bir alan açmak için mücadele etmiştir ve nihayetinde 1806 yılında *Tinin Fenomenolojisi* kitabıyla bir atılım gerçekleştirmiştir. Süreç içerisinde, eski dostuyla ayrılık yaşayarak entelektüel dünyanın farklı alanlarına ilerlemişlerdir.

Entelektüel kariyerlerde bu erken, formatif grup yapılarının daha sayısız örneği vardır.[7] Bir grubun, yetenekli genç bireylerin ve kullanabilecekleri kültürel kaynakların bir araya gelmesiyle başladığı ve derin entelektüel

7 Sung Çin'inde, erken bir dönemden itibaren birlikte çalışan ve tartışan ve daha sonra yeni-Konfüçyüsçü harekete öncülük eden Ch'eng kardeşler vardır. 1920'lerin sonundaki Fransa'da, geleceğin edebi ve felsefi seçkinlerinin yer aldığı öğrenci çevresi vardır: Jean-Paul Sartre, Paul Nizan, Raymond Aron, Simone de Beauvoir ve Maurice Merleau-Ponty bunların arasındadır (Cohen-Solal, 1987:74-75). 1850'lerin başındaki Londra'da Herbert Spencer, T.H. Huxley, Mary Ann Evans (George Eliot), John Tyndall ve G.H. Lewes'ten oluşan gençlik grubu, gelecekte de önemli bir yaratıcılık sergiler. Marx ve Heine veya hatta Marx ve Engels de gençlik arkadaşıdır. Yüzyıllar önce Descartes ve Mersenne'nin okul arkadaşı olduğunu görürüz. Bu yapı, yaratıcılığın çeşitli alanları arasında birden önümüze çıkar görünür ve dolaşımdaki şeylerin, kültürel sermayeden ziyade duygusal enerji olduğunu anlatır. Buna, geleceğin romancısı F. Scott Fitzgerald, eleştirmen Edmund Wilson ve şair John Peale Bishop'ın Princeton Üniversitesindeki öğrencilik günlerindeki arkadaşlıklarını (Mizener, 1959:36-55) veya Virginia Woolf, Lytton Strachey, John Maynard Keynes ve diğerlerinin çalışmalarıyla ünlenecek geniş bir edebi, sanatsal ve akademik alanlar yelpazesinde başlangıç aşamasındaki yaratıcılığı besleyen Bloomsbury gençlik çevresini de ekleyebiliriz (Bell, 1972).

etkileşimler aracılığıyla duygusal enerjiyi yükselttiği izlenimi edinilebilir. Duygusal enerji bu defa serbestçe akar; fırsatların nasıl ortaya çıktığına bağlı olarak farklı yönlere ilerleyebilir. Bu bireyler daha sonra spesifik entelektüel ağlara yöneldikçe, enerjileri yaratıcılığa dönüşür. Geçmişe dönüp bakıldığında, onları daha sonraki ürünleriyle tanırız: Hangi fırsatların ortaya çıktığına bağlı olarak onları başlangıç aşamasındaki filozoflar, romancılar, şairler olarak görürüz.

FIRSAT YAPISI

Herkes, anbean ve koşuldan koşula, süreklilik arz eden bir etkileşim ritüelleri çizgisinde ilerler. Gerçek veya temsili olabilen bu etkileşim ritüellerinin yoğunlukları en asgariden en yükseğe geniş bir yelpaze sunabilir. Bu ritüeller, kültürel sermayenin akışını sağlar ve kişilerin duygusal enerjisinin artmasına veya azalmasına yol açar.

Bu yerel koşullar, daha büyük bir yapıda gömülüdür: Ağların o tarihsel dönemde genişleyebildiği ölçüde yayılan tüm entelektüel toplulukta. Bireye hangi kültürel sermayenin akacağı, onun nerede bulunduğuna ve yakınlarında nelerin olduğuna göre değişir. Duygusal enerji, etkileşim ritüellerindeki yerel başarı veya başarısızlıkla dalgalanır ve bu da bireyin ötesindeki bir şeye bağlıdır; yani kişinin kendi kültürel sermayesi ve duygusal enerjisinin, temas halinde olduğu kişilerinkiyle kaynaşmasına bağlıdır. Dayanışma veya rekabet fırsatları ve merkeze yakın veya çeperde olma durumu, bir bütün olarak ağın içinde pay edilir. Kültürel sermaye, daha henüz yeniyken ona erişen kişilere en çok faydayı sağlayacak biçimde bu ağlarda dolaşır. Duygusal enerji de bu ağlarda akarken çeşitli bölgelerdeki derin havuzlarda birikir ama bazen de dikkat alanındaki değişiklikler, etkilenen bireylerin bulunduğu yerden çok ötesine düşebileceği için azalır.

Her bireyin zamanın belirli bir anında neler yapacağı, yerel süreçlere bağlıdır; ama bu koşullara nelerin akacağı çok uzaklardan gelir. Mikro eylem, makro yapıdan etkilenir. Alandaki kişilerin sayısı ve ağ bağlantılarının şekli, herhangi bir mikro koşulun değerlendirebileceği makro bağlamdır. Sosyolojik bir teori, bu noktadan sonra üç yönde ilerleyebilir: (1) Daha çok makro soru sorabiliriz: Entelektüel ağların mevcut olup olmayacağını hangi daha genel sosyal koşullar belirler? Bu, bizi politik, dinsel ve eğitimsel örgütlenmede ağların makro temellerine yöneltir. (2) Zaman içerisinde ağ yapısının ve dinamiklerinin şekline odaklanabiliriz. Bu, bizi entelektüel ağların iç katmanlarını değerlendirmeye ve küçük sayılar yasası olarak adlandırdığım yapısal rekabet aracılığıyla değişim ilkesine yönlendirir. (3) Mikro

düzeyi daha da derinlemesine inceleyebilir ve bireylerin bir ağdaki çeşitli konumlarda olmaya nasıl tepki gösterdiğini sorabiliriz.

İlk soruyu, ilerleyen bölümlerde ele alacağız. Burada ikinci ve üçüncüyü değerlendirelim.

Hangi tür şöhret olursa olsun, kimi bireyler daima, bunun üretildiği kültürel sermayeye diğerlerinden daha çok erişime sahip olmuştur. Bu, bireylerin karakteristiklerine bağlı değildir. Fırsat yapısı, dikkati sahanın belirli kısımlarına odaklar ve diğerlerini gölgede bırakır. Kültürel sermaye, bir dikkat sahasında pay edilir; daha kıymetli olan kültürel sermaye, dikkat rekabetinin bir sonraki raundunda en iyi şekilde kullanılabilecek olan kültürel sermayedir.

Birçok insanın açık bir alana yayıldığını hayal edin; Salvador Dali veya Giorgio de Chirico tarafından resmedilen manzaralar gibi bir alan. Herkes, "Beni dinleyin!" diye bağırıyor. Bu, entelektüel dikkat alanıdır. İnsanlar neden başka birini dinlesin? Hangi strateji en çok dinleyiciye ulaşabilir? İki yola başvurulabilir:

Kişi, karşısındakinin söylediklerine karşı çıkarak onunla münakaşaya girişebilir. Bu en az bir dinleyici çekecektir ve münakaşa yeterince yüksek sesle yapılırsa, kalabalık toplanacaktır. Herkesin bunu yapmaya çalıştığını varsayın. Bazı argümanlar ilk önce başlar veya daha çok ilgi çeker, çünkü birçok kişiyi ilgilendiren konumların karşı karşıya gelişidir. Kişiler münakaşanın aynı tarafında yer alırsa, toplanırlar ve destek sunarlar. İlk hamle avantajı ve sürü psikolojisi mevcuttur. Dikkati üzerinde toplamak isteyenler, önce dağıldıktan sonra birkaç argüman öbeğinde toplanırlar. Küçük sayılar yasası, bu başarılı öbeklerin sayısının daima üç ila altı arasında değişeceğini söyler. Dikkat alanı sınırlıdır; birkaç argüman kalabalıkları böldükten sonra, dikkat bir başka argüman öbeği başlatmış olanlardan geri alınır. Entelektüel hayatın dokunaklılığının çoğu, kişinin kendi argümanını sunma zamanlamasıdır.

Entelektüel dikkati üzerinde toplamaya çalışanların kendilerine dinleyici bulabilmesinin bir diğer yolu, başkalarının üzerinde konuştuğu bir konu bulup ona katılmak ve argümanı genişleten bir şeyler eklemektir. "Hayır, yanılıyorsun çünkü..." yerine "Evet ve dahası..." şeklinde konuşmak bunu sağlar. Bu, karşılıklı ilişkiyi öğretmen ve gözde öğrenci arasındaki ilişkiye dönüştürür. Dağılmış egoistlerle dolu bir saha, başka bir yoldan kümelenmeye başlayarak öğretmen-öğrenci zincirlerinin kuşakları oluşur.

Kişilerin bu stratejileri bilinçli veya bilinçsiz olarak izlemesi hiçbir fark yaratmaz. Sonuç her iki şekilde de aynıdır. Elbette ki entelektüel değerlere, doğrunun peşine düşmeye aykırı olduğu için bu tabloyu reddedenler de olabilir. Bu doğru arayışını başlangıç noktası olarak alalım. Açık bir alana dağılmış, çok sayıda kişi doğrunun peşine düşmüş olsun. Bunların

arasında belirli bir kişinin söylediklerinin doğru olduğuna neden kulak asmak gerekir? Doğruyu anlayan bir topluluk oluşturma problemi, dikkati üzerinde toplamak isteyenlerin problemiyle aynıdır ve geri kalan her şey değişmeden kalır.[8]

İki strateji ve bunlarla bağlantılı sosyal süreçler, yani argümanlar ve kuşaklar oluşturma süreçleri eşzamanlı olarak ilerler. Kişiler kuşakların içinde olduğundan ve birbirlerinden bir şeyler öğrendiğinden, konuşabilecekleri konuları olur ve hangi kültürel sermayeye sahip oldukları, bir argümanın şu veya bu tarafındaki kalabalığa kimin yöneleceğini etkiler.

Entelektüel dikkati üzerinde toplamak isteyenlerle dolu bir alanda gerçekleşen her şeyin, düşük veya yüksek yoğunluktaki etkileşim ritüelleri olarak deneyimlendiğini düşünün. Bütün bireyler, duygusal enerji bakımından en büyük karşılığı alacakları etkileşim ritüellerine yönelirken, enerjinin kıt olduğu ritüellerden uzaklaşır. Kişilerin enerji artışı veya kaybı yaşaması, temas kurdukları kişiler arasındaki kültürel sermaye ve duygusal enerji dizilişine göre değişir ve diğer kişilerin kültürel sermayesi ve duygusal enerjisi de onların temaslarından etkilenir; ağ genelinde bu etkileme bu şekilde devam eder. Bu yapı, kısıtlanmış bir piyasa olarak görülmelidir. Kişiler birbirine erişebildiği ölçüde, kendi kültürel sermayelerini ve duygusal enerjilerini açık bir pazarlık süreci olarak en iyi şekilde kullanabilirler.[9] Ancak erişim derecesinin kendisi değişkendir. Bireyler yalnızca sınırlı temasa sahip olabilir ve erişilebilir olanlar belirli kişiler olacağından, makul olmayan bir kültürel sermaye ve duygusal enerji eşleşmesinde etkileşim ritüeline katılmak için pazarlık yapmak zorunda kalabilir. Burada da ağın şekli ve bireylerin o ağın neresinde olduğu, neler yapabileceğini, ne düşüneceğini ve hangi yaratıcı enerjiye sahip olacağını belirler.

---

8 Mesele, motivasyonla ilgili değildir. Birey entelektüel alana girdiğinde, yapısal problem o bireyin dikkat alanının neresine konumlanacağıdır. Bireyin ılımlılık, geri plana çekilme veya bireysel erdemlere bağlılık gibi değerleri ne olursa olsun bundan kurtulamaz

9 Genel olarak, başarılı bir etkileşim ritüeli için katılımcıların benzer kültürel sermayeye sahip olmaları ve böylelikle üzerinde konuşabilecek bir şeylerinin olması gerekir. Yaratıcı entelektüeller için kültürel sermayeler tamamen aynı olamaz ama bunların katılımcıların birbirlerine yeni kültürel sermaye katabileceği kadar örtüşmesi gerekir ve kültürel sermayeler yeni fikirler üretmek için yeniden birleştirilebilir. Katılımcılar, duygusal enerji düzeylerini aynı şekilde eşleştirmez. Başarılı bir etkileşim ritüeli için en azından bir kişinin görece yüksek duygusal enerjiye sahip olması, etkileşimi sürdürecek inisiyatifi göstermesi ve kullanılabilir kültürel sermayeyi sohbete dönüştürmesi gerekir. Küçük sayılar yasası, her entelektüel grupta bir kişinin en çok dikkati çekme eğiliminde olduğuna işaret eder; çok yüksek duygusal enerjilere sahip iki kişi, dikkat rekabetine girişerek birbirini olumsuzlama eğiliminde olacaktır. Başarılı bir etkileşim ritüelinin formülü eşleşen kültürel sermayeler ve birbirini tamamlayan duygusal enerjilerdir.

Ağın üyelerinin kaderini etkileyen en önemli özelliği, dikkat alanının katmanlaşmasıdır. Her kişi, elinden gelen en iyi entelektüel statüyü elde etmeye çalışır; bunu sadece doğrudan değil, dolaylı olarak da yapar. Herkes, yüksek statü fikirleri üzerine kafa yormaya ve de yüksek statülerdekilerle özdeşleşmeye yönelir. Problem, ittifaklar kurmanın karşılıklı bir süreç olmasıdır. Bir taraf, statü merdiveninde yukarıya çıkmayı amaçlayan ittifak kurmayı isteyebilirken, diğer taraf daha az istekli olabilir. Başarılı entelektüel, takipçilerini hoş karşılayabilir ama bunun karşılığında muhtemelen onlara çok fazla tanınırlık sunmaz. Entelektüel alan, rekabet tarafından yapılandırıldığı için bu çıkmaz daha da derinleşir. Çatışan konumlar, hâkim olmak için mücadele eder ve bir tek konumda bile taraftarlar arasında bölüştürülebilecek çok az miktarda dikkat mevcuttur.

Her birey, stratejik bir seçimle karşı karşıya kalır. Elinden gelen her şeyi yaparak dağın kralı olmaya çalışır, yani önemli entelektüel konumların birinin merkezinde tek başına veya hemen hemen tek başına olmaya çalışır. Veyahut çok fazla riske girmeden daha mütevazı bir konumu amaçlar: Başarılı bir konumun sadık takipçisi, belki de aktif bir araştırma alanında görev yapan bir yardımcı veya destekçi, belki de daha az kabul gören ama daha az rekabetçi olan bir konuda uzman olmayı amaç edinir. Bazı bireyler, bu seçimlerin net bir biçimde farkında olabilir. Ama bu süreç, bireylerin farkında olup olmamasından bağımsız olarak işler. Bireylerin birer hesap makinesi olmasına gerek yoktur; doğru bir hesaplama yapmak için bütün ağ hakkında yeterli bilgiye muhtemelen sahip olamazlar ve bilişsel yeteneklerdeki doğuştan kısıtlamalar, bu olasılıkları her koşulda kısıtlar.[10] Bir ağ yapısında kültürel sermaye ve duygusal enerjinin akışı, insanları isteseler de istemeseler de hareket ettirir. Başlangıçta, birçok entelektüel gerçekçi olmayan bir biçimde yüksekleri amaçlar ve yapı tarafından duygusal olarak yönlendirilir. Kişinin bir takipçi veya sınırlı bir uzman olarak işe koyulmasından bağımsız olarak, bazen bunlar fırsat olarak belirir ve daha büyük konumlar

---

[10] Daha da açıklayıcı olabiliriz. Dikkatli olmak bir tür bilinçli düşünmedir. Düşünce kültürel sermaye ve çevre ağ fırsatları tarafından belirlendiği ölçüde, bireylerin zihinlerinde "Bunu yaparsam ne olur? Şunu yapsam daha iyi olmaz mı?" türünden düşünceleri doğuran yapısal koşullar mevcuttur. Bireylerin bu türden hiçbir düşünceye kapılmadan yalnızca akışa kapıldığı koşulları da belirtebiliriz. İster yüksek ister düşük olsun, dengeli enerji akışı koşullarında, kişiler çok fazla düşünmeden kendi yollarında ilerleme eğilimindedir. Enerji akışları, şu veya bu yöne çekim oluşturan ağ konumları nedeniyle keskin bir şekilde çelişkili olduğunda bu bilinçli hesaplama daha yüksek bir ihtimaldir. En uç noktada, düşük duygusal enerjiye yol açan etkileşim ritüellerindeki düşük başarı ve bunun cazip olmayan etkileşimsel fırsatların çokluğuyla birleşmesi, özdüşünümselliği felç edebilir. Etkileşim ritüeli zincirinin bu yönde genişlediği model, bir sosyolojik psikiyatri oluşturacaktır.

engellenir. Kültürel sermayenin akışı, uzun vadeli bir kısıtlamadır; kişinin duygusal enerjisi, elverişli koşullara daha hızlı bir biçimde uyum sağlar. Aynı şekilde, bazı kişiler de isimsiz biri olmaktan çıkıp kendi alanlarının büyük yaratıcı figürleri haline gelmelerini sağlayan yapılara doğru yönelir.

Entelektüel Ritüellerin ve Kutsal Nesnelerin Bütünlüğü

Entelektüel dünya, belli bir alanda dönemsel olarak gerçekleşen tüm etkileşim ritüellerinden ve bunlardan kaynaklanan kutsal nesnelerin –fikirler ve metinlerin– akışından oluşur. Entelektüel dünyayı bu şekilde tasavvur etmek, çağdaş veya tarihsel anlamda entelektüel hayatın hâkim kavramlarına meydan okumaktır. Entelektüel dünyada "nelerin olduğunu" kendimiz formüle ederken, istisnasız biçimde bir veya birkaç akışın imgesini dayatırız ve bu da genellikle taraflılık nedeniyle çarpıtılmış bir imge olur. Entelektüel tarihçiler, arada daha büyük bir mesafe olması nedeniyle daha az taraflı olabilir ama bakışları kısmidir, birkaç motife uygun olur ve başa çıkılabilir sayıda isim ve temayla sınırlandırılır. Ancak entelektüel dünya, bundan çok daha büyüktür ve o kadar dar odaklı değildir. Bu konuda bildiğimiz en ayrıntılı kanıt, entelektüel dünyanın yalnızca bir kısmını oluşturan doğa bilimcilerle ilgilidir. 1970'lerde, makale yayımlatan yaklaşık 1 milyon doğa bilimcisi ve 110.000 sosyal bilimci vardır (Price, 1986:234).[11] Tarihte geçmişe doğru gittiğimizde veya günümüzün daha az aktif alanlarına yöneldiğimizde, bu rakamlar küçülür ama her durumda, toplam aktif entelektüel topluluk, en gayretli biçimde ayrıntılandırılmış tarihin sunduğu basitleştirilmiş resimlerden bile çok daha büyüktür ve çeşitlidir. Üstelik tablo bununla bile sınırlı değildir. Entelektüel etkinlik, kesik kesiktir. Günümüzde, her birkaç yılda bir etkinliğe dahil olan veya etkinlikten ayrılan bir milyonun üzerinde biliminsanı vardır; bilimsel topluluğun kitlesi, bu kesintili sınıftandır. Öğrencilerin, sözde entelektüellerin, dolaylı katılımcıların ve alana giriş çıkış yapan entelektüellerin oluşturduğu dış çeperle birlikte bu alan daha da büyür. Kendi basitleştirmelerimizi dayattığımız gerçeklik budur.

Duvarların karşı tarafını görebildiğimizi, hatta insanların zihnini okuyabildiğimizi hayal edin. Sosyal alanda, düşüncelerin titreştiğini görürdük. Büyük bir üniversitenin koridorlarını gezdiğimizde, derslere ve sohbetlere kulak verdiğimizde, düşünmeyi oluşturan içsel sohbetleri dinlediğimizde, muazzam çeşitlilikte, hatta kakafoni boyutunda bir duyum elde ederdik. Entelektüel olmayan, dünyevi düşüncelerle de bolca karşılaşırdık: Yapmala-

[11] Amerika Birleşik Devletleri'nde, ticari kitapların yazarlarının sayısı 45.000 olarak tahmin edilmektedir (Kingston ve Cole, 1986:36).

rı gereken işleri düşünen, arkadaşları ve düşmanları hakkında kafa yoran, erotik veya örgütsel politikaya yönelik planlar yapan insanlar; daha katı obsesif düşünceler, belki de kimi repliklerin provaları ve şakaların tekrarlanması ve parça parça sözcükler, ifadeler, imgeler, yakın geçmişteki kültürel sermaye alışverişlerinin kalıntıları. Ama bu fikirlerden bazıları etkileşim ritüelleri tarafından kutsal nesnelerle buluşturulan duygusal enerjiyle ışıl ışıl parlardı. Bu düşünceler, entelektüel düşünme sürecindeki manyetik kutuplardır; entelektüel dünyanın en yoğun etkinliği olan uzun ve ciddi dikkatin odağı haline gelir.

Bu fikirlerin çok azına yüksek düzeyde enerji yüklenecektir ama bunlar orantısız bir şekilde etkilidir: Bireysel zihinde demir tozları gibi dağınık olan diğer düşünceleri manyetik olarak şekillendirir ve birçok insanı etkileyerek onların bir entelektüel grup haline gelmesini sağlar. Bu etkiyi yaratan fikirlerin bile birçok farklı türü vardır: Üniversitenin sadece farklı koridorlarında değil, aynı koridorda, aynı sohbette ve bazen de aynı zihinde farklılıklar arz ederler. Kapsamı zaman ve uzam itibariyle dışarıya doğru genişletirsek, entelektüel dünyayı oluşturan yoğun ve orta derecedeki kutsal nesnelerin bütünü muazzam boyutlardadır: Tarihin belirli bir anında bütün entelektüel manevraları, hizipleri, branşları ve disiplinleri oluşturan düşünce çeşitliliği ve dikkat odağımızı yıllara yayarsak –20, 50, 1000 yıl veya daha uzun bir süreye– bu çeşitliliklerin daha da çeşitlenmesi. Gelecekte 50 yıl veya 250 yıl sonra, benzer bir yapının gözlemleneceğini ama başka içeriklerle dolu olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Amacım ironik veya karamsar veya göreceli olmak değil. Bu düşüncelerin birçoğunun, yaşamaya değer deneyimler, hatta doğrular olarak kıymetli olduğunu ve halen kıymetli olmaya devam ettiğini pekâlâ varsayabilirim. Birçoğu, kutsal nesneler olmayı hak eder. Günümüzde bilginin bütünselliği, Jorge Luis Borges'in sayısız rafında sayısız cildi barındıran döngüsel kütüphanesini andırır; kütüphanedekiler, hiç kimsenin anlayamayacağı bir kodlamayla yazılmış ana kataloğu araştırırlar. Ama bunu dolambaçlı koridorlarının her odasında hazinelerin bulunduğu büyülü bir saray olarak da düşünebiliriz. Tek kötü yanı bolluktur; çünkü her zaman daha yeni ve daha büyük hazineler keşfedilir.

Borges'in imgesi modern entelektüellere özgü yabancılaşmış tona sahiptir; ama temel problem, her şeyden önce gelişmemiş demokrasi ve bir ana anahtar eksikliğidir. 1990'ların başındaki entelektüel keyifsizliğin büyük bir kısmı, bu muhafazakâr eğilime sahiptir; bir katmanlaşma arzusunu ifade eder. Ama aslında demokrasi ve katmanlaşma, aktif entelektüel toplulukların hepsinde mevcuttur. Düşüncelerin büyülü sarayı olarak zihnimizde

canlandırdığımız iyimser imgede bile, sarayın içinde yaşayan insanlar dış ve iç odaların olduğunu hisseder; hangisinin hangisi olduğunu her zaman bilemeseler de bunu hissederler ve kendi odalarının, iç odalardan biri olduğunu umut ederek onun statüsünü yükseltmeye çalışırlar. Bütün, içindeki kişilerin ve fikirlerin sayısından bağımsız olarak bir yapıya sahiptir. Bu yapıda yalnızca sınırlı sayıda içsel oda için yer vardır; bekleme odalarında ne kadar kalabalığın toplandığı bunu değiştirmez.

Küçük sayılar yasası adını verdiğim şey, entelektüel yaratıcılığın ön planında her zaman az sayıda rakip konum olduğunu ileri sürer; bir tek iç oda yoktur ama yarım düzineden fazlasına nadiren rastlanır. Bu, teori alanında ve en başta da felsefede özellikle böyledir. Ama özellikle alanlar, deneysel materyallere (bunlar kendi tarihlerine ilişkin metinleri de içerebilir) kavuştukça, parçalı yeniden yapılanmalar da olasıdır. Bu yapılanmaların ardından, büyülü saray farklı kanatlara, hatta bağımsız birimlere bölünebilir. Her disiplin veya branş, kendi iç ve dış halkalarına sahip olabilir; küçük sayılar yasası yine geçerlidir; en tepede sınırlı bir demokrasi vardır; bazı koşullar altında, yüksek oranda değişim ve merkezin gerçekte bulunduğu yerin sınırları hakkındaki belirsizlik bunu geliştirir.

Genel yapı, bireylerin hareket ettiği ve düşündüğü kuvvetler alanıdır. Entelektüel ritüeli oluşturan enerjilerin ve fikirlerin sağlam motiflerinden, bu yapı sorumludur ve büyük ölçekli kuvvetler, iç odaları yeniden düzenlediğinde –bazılarını boşaltıp bazılarını birleştirdiğinde– fikirler ve yoğun duygusal enerji akışları yeniden birleşir. Yükseltilmiş yaratıcılık epizotları bu şekilde ortaya çıkar.

Entelektüel Topluluklardaki Katmanlaşma

Entelektüel katmanlaşma hakkında sahip olduğumuz en kesin veri, bilimsel alanlarla ilgilidir. Felsefede ve hümanistik (belki de sanatsal) disiplinlerin birçoğunda temel yapıların benzer olduğuna inanmamız için iyi nedenler vardır.[12]

Üretkenlik, biliminsanları arasında çok eşitsiz biçimde dağılır. Çok sayıda makale üretme ihtimali, üretenlerin sayısının karesiyle ters orantılıdır (Price, 1986:38, 223); dolayısıyla çok sayıda makale üreten biliminsanlarının

---

12 Kuhn'un kuramı, paradigmalar içeren alanlar (bilimler) ve içermeyen alanlar (beşerî bilimler ve sosyal "bilim") arasında temel farklılıklar olduğunu varsayar. Fakat yaratıcılığın ve tanınmışlığın katmanlaşması, bütün alanlarda benzer görünür. Sanatsal kariyerlerin temelindeki benzer yapılara işaret eden analiz, White (1993) ve ayrıca Kaufer ve Carley (1993) tarafından sunulur; matematikçiler ve sosyologlar için Crane'e (1972) bakın.

sayısı çok çok azdır. Derek Price (1986:140) katmanlaşmanın derecesinin bütün bilimsel alanlarda aynı olduğunu ve 1660'larda İngiliz Kraliyet Topluluğunun ortaya çıkışıyla bilimin yükselişe geçmesinden bu yana aynı düzene sahip olduğunu tahmin eder.

Topluluğun şekli keskin biçimde daralan bir piramittir: Biliminsanlarının nüfusuna bakarsak, piramit orta düzeydeki üreticilerin oluşturduğu geniş tabanın üzerine oturur. Bu bireyler tarafından üretilen makalelerin sayısına bakarsak, burnu yere gömülü ve tabanı havada asılı bir piramit karşımıza çıkar. Makalesi yayımlananlar arasında, en büyük grup (yüzde 75'lik dilim) yalnızca bir veya iki makale üretir; bu, yayımlanan tüm makalelerin yüzde 25'lik dilimine denk gelir. Grubun yaklaşık yirmide biri, tüm makalelerin yarısını yayımlar; yaşamları boyunca on veya daha fazla makale üretirler. 165 biliminsanı arasından ilk ikisi (yüzde 1,2) ise 50 veya daha fazla makale üretir; yani tüm makalelerin dörtte biri bunların imzasını taşır.

Belirli bir alandaki yazarlar, sürekli aktif olanlar (kalıcılar) ve yalnızca kısa bir süreliğine aktif olanlar (geçiciler) arasında ikiye ayrılır (Price, 1986:206-226). Geçiciler, belirli bir anda makalelerin yalnızca dörtte biriyle temsil edilir ama her yıl gelip gittikleri için geçicilerin değişken nüfusu, biliminsanlarının toplam nüfusunun yüzde 75-80'ini oluşturur. Belirli bir süre zarfında makaleleri oldukça sık yayımlanan "normal sürekliler" belli bir yıldaki aktif nüfusun yüzde 60'ını ama toplam değişken nüfusun yaklaşık yüzde 20'sini oluşturur. Makaleleri her yıl yayımlanan çok üretken yazarların çekirdek grubu ise toplam değişken nüfusun yüzde 1-2'sidir.

Biliminsanları arasındaki katmanlaşma düzeyleri aşağıdaki gibidir:

Bilimin yıldızları (küçük mutlak sayılar)

İç çekirdek – çok üretken olanlar (toplam değişken nüfusun yüzde 1-2'si)

Dış çekirdek (değişken nüfusun yüzde 20'si)

Geçiciler – bir veya birkaç kez makalesi yayımlananlar (değişken nüfusun yüzde 75-80'i)

Dinleyici ve sözde acemiler (10 ila 100 x değişken nüfus)

Bilimsel dünyadaki kariyer katmanları, bir dizi engelin aşılmasına bağlıdır: (1) Kişinin sıradan insanlardan farklı olarak bilimsel topluluğa kabul gördüğü ilk makalesinin yayımlanması (bu çoğu zaman doktora tezidir); (2) kişinin geçiciler veya potansiyel kalıcılar adı verilen ara gruba dahil olmasını sağlayan birkaç makale; (3) kişiyi çok üretken elite veya çekirdeğe dahil eden beş yıllık bir makale yayımlatma süreci. Toplam üretkenlik, esas

olarak kişinin araştırma alanında ne kadar süre aktif kaldığına göre değişir. Bu çekirdek grubun üyeleri (belli bir sürede aktif olanların yüzde 20'sini ama toplam değişken nüfusun yalnızca yüzde 1-2'sini oluşturan grup) hayatları boyunca tüm makalelerin yüzde 25'ini üretir.

Bütün topluluk genelinde üretkenlik miktarı, makalelerin niteliği ve bireysel biliminsanlarının saygınlığıyla yakından ilişkilidir. Bunu, alıntılar hakkındaki benzer katmanlaşma tablosunda da görürüz. Arşivin yarısından her yıl alıntı yapılır. Makalelerin yaklaşık yüzde 75'inden en fazla bir kez alıntı yapılır. Geçicilerin makalelerinden nadiren alıntı yapılır ve yapılsa bile alıntı çok fazla tekrarlanmaz (geçiciler, makalelerin yaklaşık 25'ini üretir ve alıntıların yüzde 5-10'u bunlardan yapılır). Spektrumun karşı ucunda, 400 makale içinden bir makale (yani toplamın yüzde 0,25'inden daha azı) her yıl 20 veya daha fazla kez alıntıya konu olur. Makalelerin yaklaşık yüzde 1'i, alıntıların yaklaşık üçte birine konu olur (Price, 1986:73, 107-108, 230, 234, 261).

Makalelerin, yazarlardan daha da katmanlı olduğuna dikkat edin. Alanın çekirdeğindeki en üretken kişiler, gerçekten de en yoğun şekilde alıntı yapılanlardır; ama daha önce gördüğümüz gibi bu yazarlar tüm makalelerin yüzde 25'ini ürettiğine göre, bazı makalelerinin kendi yazdıkları diğer makalelere göre çok daha sık alıntıya konu olması gerekir. Kayıtlara göre en çok makale üretenlerin başında, matematikçiler Cayley (995 makale), Euler ve Cauchy ve fizikçi Kelvin (660 makale) gelir (Price, 1986:44; 1975:176, 195). Ancak bu isimlerin ünü, çalışmalarının küçük bir yüzdelik diliminden gelir. Bu, az sayıdaki üretken yazar alanda egemen olacaksa bu kaçınılmazdır.

Böylelikle katmanlaşmanın dördüncü düzeyine erişiriz: Çekirdekteki liderler ve bu liderlerin etkinlikleri arasındaki çekirdek etkinlikler. Toplam nüfus, her yıl 1 milyon makale üreten 1 milyon biliminsanından oluşuyorsa, en tepedeki yüzde 1-2'i bile 10.000 ila 20.000 biliminsanı eder. Bunlar *kaymak* tabakadır ama *kaymağın kaymağı* değildir. Bunların arasında daha da çok farklılaşma olması gerekir ki Einsteinlar ve bilim tarihlerinde okuduğumuz diğer kahramanlar ortaya çıkabilsin. Diğer entelektüel türleri için veriler çok fazla değildir ama biliminsanları arasındaki tablo hepsine uygulanabilir.

Kültürel Sermayenin ve Duygusal Enerjinin Katmanlaşması

Entelektüellerin çekirdek üretken kültürel sermayeye erişimi, sınırlıdır. Bu sınırlandırıcı yapılar hakkında en çok veriye, yine doğa bilimcileri üzerinden sahip oluruz. Bu bize herhangi bir entelektüel alanı katmanlaştıran özellik türlerine ilişkin bir anlayış sunar.

Modern bilim, rekabetçidir ve hızla hareket eder; yalnızca bir keşfi yayımlayan ilk kişi itibar kazanır. Bu nedenle, biliminsanları arasında popüler araştırma alanlarına yoğunlaşma eğilimi görülür. Hıza önem verilir; önemli sonuçlara başkalarından önce ulaşmak gerekir. Sosyal ağlarda sıkıca bağlı olanlar, bu noktada avantaja sahip olacaktır. Gayriresmi iletişimlerin bir göstergesi olarak, makalelerin resmi olarak yayımlanmasından önce dolaşması, bu gayriresmi grubun nerede konumlandığını gösterir. Sosyal çekirdek ağa üyelik, kısmen kültürel sermayenin hızlı aktarımını kolaylaştırdığı için çok üretken olmakla bağlantılıdır.

Makalelerin çabucak çoğalması nedeniyle, kişi literatürü dışarıdan biri olarak okumakla yetinirse, nereye bakması gerektiğini bilme olasılığı azalır. Dergileri tarayarak veya daha da kötüsü, kanalları odaklamak yerine aşırı yükleyen indeksleme ve özetleme servislerine (yazılı ortamda ya da elektronik olarak çevrimiçi) başvurarak gelişigüzel araştırma yapmak, temel kültürel sermayenin takibine imkân tanımayacaktır. Kişinin, entelektüel ve sosyal olarak çekirdekle bağlantılı olması gerekir.

Araştırma bilimlerinde, yenilikçilik en son araştırma teknolojisine aşina olmayı temel alır (Price, 1986:237-253). Bu tür bir bilgi, genellikle örtük ve gayriresmidir; yayımlanan makalelere konu olmaktan çok, kişisel temas aracılığıyla aktarılır. Bu, araştırma topluluğunun aktif çekirdeğine yakın olanların tekelinde bulunan başka bir kaynaktır.

Bu yapılar, modern araştırma bilimlerini bilimdışı alanlara kıyasla daha kesin bir şekilde katmanlı kılar mı? Çok sayıda biliminsanının varlığı ve hızla, kapsamlı bir biçimde değişen araştırma teknolojilerine bağımlılık, entelektüel rekabetin hızını zorlar. Felsefe veya herhangi bir beşerî bilim gibi daha küçük bir alan, kısa sürede modası geçen bilgilerin veya araştırma ekipmanlarının en güncellerine hızlıca erişmeye bu kadar çok önem atfetmez. Yine de kültürel sermayenin katmanlaştırma derecesi, kabaca aynı olabilir; zira daha yavaş ilerleyen alanlar, farklı uzmanlık alanları olarak daha az ayrışır ve ortaya çıkan rekabet, entelektüel önem için aynı merkezi iddialara odaklanır. Sınırlı dikkat alanı nedeniyle bir sıkışıklık yaşanır ve belirli bir anda yalnızca sınırlı sayıda entelektüel konum tanınabilir.

Bu süreçler hem pozitif hem de negatif olarak duygusal enerjinin birikimini etkiler. Daha önce deneyimleri, akıl hocaları ve sosyal ağlara katılımları aracılığıyla kültürel sermayeye rahatça erişebilen en üstteki bireyler, yüksek duygusal enerjiye sahiptir. Bu bireyler, alanlarına şevkle bağlıdır, sahip oldukları fırsatları en iyi şekilde kullanarak sıkı çalışır ve tanınmışlık anlamında çok yüksek ödüllere kavuşur. Rekabet düzeyini en iyi şekilde izleyebilirler; yayımlanan makalelerde bir rakibin gerisinde kalma deneyi-

mini sıkça yaşayabilirler (Hagstrom, 1965, örneğinde görüldüğü gibi) ama çoğu zaman başkalarını yenilgiye uğratabilirler. Duygusal enerjinin ivmelenen (veya yüksek sabit) düzeyinde hareket eder. Bu, onlara "yaratıcı" bireyler olma şöhretini getirir.

En dipte, geçici olan bir popülasyon vardır. Bunların geçiciliği, düşük duygusal enerjileriyle bağlantılıdır ve bu da temel kültürel sermayeye erişmek için zayıf bir yapısal konuma sahip olmalarından kaynaklanır. Bunlar, her zaman çalışmalarını engelleyici görünen sorunlarla boğuşan "kişi türü" olarak karşımıza çıkar; engellerle, dikkat dağıtıcı şeylerle, ailevi ve mali zorluklarla vs boğuşurlar. Başarısız olan entelektüellerin yaşadığı bilindik yazar tıkanması durumu ve doktora öğrencilerinin "tez hazırlama sıkıntısı" da bu çerçevededir. Yaşanan bu problemleri, entelektüel alandaki başarıya özgü duygusal enerjinin düşük olmasıyla açıklıyorum. Duygusal enerjiler, çevrelerindeki yapıdaki ağ olasılıklarını ve kültürel sermayenin dağılımını yansıtır. Bu kişiler, "Calamity Jane" gibi görünür çünkü entelektüel üretimle ilişkili duygusal enerji düzeyleri sürekli azalır ve entelektüel olmayan engelleri aşmalarını sağlayamaz.

Entelektüel engeller, kayda değerdir. Üstesinden gelinmesi gereken birçok güçlük vardır; en düşük düzeydeki engeli aşmak, "aşağı taraftan," dışarıdan bakan birinin gözüyle önemliymiş gibi görünebilir ama görece orta düzey kültürel sermaye ve duygusal enerjiye sahip bireyler, aştıkları engelin hemen ötesinde bir başka engelin olduğunu ve engellerin uzayıp gittiğini fark edince büyük bir ihtimalle hayal kırıklığına uğrar. Bir makale yayımlatmak, kişiyi tanınmış bir biliminsanı veya bilgin kılar ama onu yalnızca kalabalık bir geçici topluluğun içine yerleştirir. O topluluğun birçok üyesi, yeniden eylemsizlik durumuna geçecektir. İki üç makale yayımlatmak kişiyi entelektüel olarak aktif dünyanın dış halkasına sokar. Üretkenliğin bu düşük düzeylerinde makale yayımlatan kişilerden nadiren alıntı yapılır (ve çoğu durumda hiç alıntı yapılmaz); bu nedenle, umut edilen karşılık vücut bulmaz. Birkaç makale yayımlattıktan sonra bile, kişi halihazırda çekirdek ağa bağlı değilse, bunun çok fazla tanınmışlık sağlama ve kişinin duygusal enerjisine çok fazla katkıda bulunma ihtimali düşüktür. Bunun ötesinde de engeller vardır: Beş yıl boyunca her yıl birkaç makale yayımlatmak ve nihayetinde ünlü üretken kişiler grubunun zirvesine ilerlemek. En can alıcısı ise sonuncu engeldir: Entelektüel topluluğun yapısı, bu tür yıldızların her zaman var olacağını garanti eder görünür ama pratisyen ve sözde biliminsanlarının ve bilginlerin büyük çoğunluğu için böyle bir yıldız olmak imkânsız bir hedeftir. Bu engelleri deneyimlemek, geçiciliğin ve aktif araştırmadan

uzaklaşmanın yüksek bir oranda gerçekleşmesine neden olur.[13] Entelektüel başarının daha yüksek düzeylerine ilerleyen bireyler için bile dar bir rekabetçi alanda sürekli bir mücadele söz konusudur. Bu, en donanımlıların bile birçoğunu, yüksek yaratıcı hedeflerini terk etmeye ve bir entelektüel kampta takipçi rolü üstlenmeye iter. Duygusal enerjinin katmanlaşması, kültürel sermayenin katmanlaşmasından daha kısıtlayıcıdır; entelektüel dünyanın tepesini, dar bir piramidin zirvesi haline getiren şey duygusal enerjideki katmanlaşmadır.

DÜŞÜNMENİN SOSYOLOJİSİ

Sosyal yapı en mikro düzeye kadar her yerdedir. İlkece kimin kime neyi söyleyeceği, sosyal süreçler tarafından belirlenir. Bu yalnızca sohbetin değil, düşünmenin de bir sosyolojisi olduğu anlamına gelir. Sözlü düşünme içselleşmiş sohbettir. Yaratıcı veya rutin olsun, entelektüellerin düşünmesi bu tür analize özellikle açıktır. Bunun nedeni, birçok sıradan düşüncenin aksine izler bırakmasıdır; hem doğrudan yazılı olarak hem de daha küresel bir biçimde içsel ağların yapısında izler bırakır.

Dilin kendisi, her yere nüfuz eden doğal bir ritüelin ürünüdür. Basit konuşma eylemi, bu bölümün başında sıralanan malzemeleri içerir: Bir grubun bir araya gelmesi, karşılıklı odaklanma ve ortak duyarlılık. Sonuç olarak, sözcükler ahlaki anlam yüklenen kolektif temsillerdir. Durkheim kutsal nesneleri, onlarla haşır neşir olurken hissettiğimiz kısıtlama ve dışsallık ve ihlal edildikleri zaman, kendiliğinden bir biçimde ortaya çıkan öfkeyle teşhis ettiğimizi vurgular. Birileri belli bir sözcüğü yanlış kullandığında, yanlış telaffuz ettiğinde veya grupta kabul gören grameri çiğnediğinde bu şekilde davranırız.

Sözcükler, kültürel sermayenin diğer özellikleri gibi, kültürel etkileşim zincirlerinde bir geçmişe sahiptir. Bunlar, bazı etkileşimsel koşullarda üretilir (veya yeni bireylere tanıtılır) ve bu karşılaşmadaki dayanışmanın derecesine göre duygusal anlamla yüklenir. Kişinin repertuarının bir parçası haline geldikten sonra, başka koşulların değerlendirilmesi için birer araca dönüşürler. Sorunsuzca kabul edilen veya garip karşılanan bir sözcük, ki-

---

[13] Chambliss (1989) entelektüel, sportif veya profesyonel herhangi bir alandaki başarı kademeleri arasındaki farklılıkların ikna edici bir tablosunu sunar. Başarılı iç çevredekiler için gerçeklik, basitçe "seçkinliğin dünyeviliği," yani iyi ayarlanmış kaynakları, onları işe yarar kılmayı bilmenin güveni içinde kullanmayı temel alan sorunsuzca uygulanan bir rutindir. Dış katmanlardakiler, hatta ikinci rekabet kademesindekiler için başarılı olanın sahip olduğu gizemli bir nitelikten söz edilebilir ve bu farklılık hissi, onu daha da aşılamaz hale getiren bir anksiyete engeli üretir.

şinin o sözcüğü kullanan kişiyle daha ileri düzeyde dayanışmaya katılıp katılmayacağını test etmenin bir yoludur. Sözcükler, kişinin belirli karşılaşmalara yönelmesine veya belirli karşılaşmalardan uzak durmasına yol açarak cezbedici veya itici olabilir.

Aynı şey, dilin sözcükler ve telaffuz dışındaki yönleri için de geçerlidir. Konuşmacılar arasındaki dil eylemlerinin koordinasyonu, konuşmacıların belirli bir konuşmaya derinleşen bir uyumla katılması, bir karşılaşmadan diğerine sözlü jestlerin süregelen anlamını şekillendirir. Mikro koşulsal koordinasyon, birkaç düzeyde gerçekleşir: Dilbilgisel bir yapının karşılıklı beklentisi ve kabulünde, bu gramerin sosyal olarak gömülü olduğu konuşma eylemlerinde, kişisel ilişkilerin duygusal akışlarında, konuşulan şeyin bilişsel boyutunda ve Goffmancı yeniden çerçeve oluşturmalarda. Bütün bunlar, konuşmaya anlamını veren sosyal eylemi oluşturur. Dil, kapalı bir sosyal evren değildir; bir şeylere gönderme yapmak ve pratik eylemleri koordine etmek için kullanılabilir. Bunu yapsın veya yapmasın, dil yalnızca ve yalnızca Durkheimcı dayanışmayı aktardığı için işlevini yerini getirir. Bu, anlam ve referans arasındaki felsefi ayrıma sosyolojik bir yorum sunar (Dummett, 1978:441-454). Sözcüklerin referansı, sohbetin o segmentinin dışındaki bir şeye işaret etmesidir; sözcüklerin (cümlelerin ve genel olarak da konuşmanın) anlamı, sosyal dayanışmayla –yani etkileşim ritüeli zincirlerindeki geçmişleri ve mevcut kullanımlarıyla– sembolik bağından gelir. Belirli konuşma eylemleri, her zaman referans içermeyebilir; ama etkileşim ritüeli anlamına sahip olmadıkça sohbet hiç gerçekleşemez.

Konuşmaların Öngörülebilirliği

Dil sosyal bir anlama (ve bazen de bir dışsal referansa) sahip olduğundan, konuşmalar ilkece öngörülebilir. Chomsky'nin, konuşulabilecek ve anlaşılabilecek cümlelerin sonsuz çeşitliliğini vurgulamasına ve hiç kuşkusuz insanların neler söyleyeceğini öngörmede sayısız pratik güçlükler olmasına rağmen bunu söylüyorum. Yine de iki bireyin kültürel sermayelerinin, duygusal enerjisinin ve olası etkileşim piyasasındaki konumlarının kimi genel karakteristiklerini bildiğimiz takdirde, birbirlerine neler söyleyebilecekleri hakkında birçok şey öngörebileceğimizi ileri sürüyorum. Bu unsurların birçoğunun farkında olduğumuz koşullarda (örneğin meslekten insanların ve özellikle de aynı meslekten olmak dışında hiçbir şey paylaşmayan yeni tanışan insanların bir araya geldiği kokteyl partilerinde) çoğu zaman sohbetlerin öngörülebilir bir biçimde basmakalıp olduğunu görürüz. Tam olarak tahmin edebilmek için her iki tarafı bilmemiz gerekir

ama genellikle yalnızca kendi ritüel malzemelerimizi biliyor olsak da bu tahminleri yapabiliriz.

Genellikle sohbet şu şekilde belirlenir: Bireylerin sosyal piyasalardaki konumları (farklı sosyal mevkilerden insanların bir araya geldiği karşılaşmalarda geçmiş başarılar ve yeni üyelik fırsatları) belirli bir karşılaşmayı ne kadar cazip veya itici bulacaklarını veya ne kadar kayıtsız kalacaklarını belirler. İnsanların kimi kombinasyonları, en son yaşadıkları etkileşimi devam ettirmek için karşılıklı motivasyonla sonuçlanır; bazıları başkalarıyla, özellikle de yüksek mevkiden olanlarla etkileşime geçmeyi arzularken, bazıları da etkileşime doymuştur ve düşük mevkiden olanlara kayıtsız kalır (Burada yapısal ihtimaller hakkında kapsamlı bir tespitte bulunmaya çalışmıyorum).

Bireylerin hissedeceği ağ çekiminin derecesi dil eylemlerinin seçimlerini belirleyecektir. Bireyler, elde etmeye çalıştıkları grup üyeliğinin türüne uygun sözcükler, ifadeler ve konuşma tarzı seçerler. Muhatapları da aynı şeyi yapar. Bu görüşmede, herkes karşısındakinin sunduğu simgelerden yola çıkarak söz konusu grup üyeliklerinin örtülü ağını keşfeder. Sohbetin akışı sırasında, üyelik menfaatleri artar veya azalır ve bu da katılımcıların söz konusu sohbeti devam ettirmek, sohbetin duygusal bağının düzeyini değiştirmek veya sohbete son vermek yönündeki anlık motivasyonunu değiştirir.

Sohbet, bireyler kendi piyasa motivasyonlarına uygun dil eylemlerini seçmesiyle şekillenir. Söylenen her şey bir manevradır; başlatılan grup üyeliği bağlamını ve kişisel bir ilişkinin geliştirileceği yakınlık düzeyini önerir. Karşı taraf sunulan öneriyi değerlendirir, daha önceki kaynaklar ve mevcut piyasa koşulu nedeniyle bunu bir ölçüde çekici veya itici bulur ve bu sosyal pazarlıkta karşı teklifinin ne olacağına karar verir. Sözler, üyelik ve yakınlık imaları aracılığıyla bir zincir halinde birbirine bağlanır; bireyin sosyal ağlardaki konumunu ve dolayısıyla motivasyonlarını bildikten sonra, söylenen her bir söze yanıt olarak ne söyleyeceğini öngörebiliriz.

İnsanların bunu genellikle bilinçli bir biçimde düşündüğünü; üyelik imalarını göz önünde bulundurduğunu ve elde etmek istedikleri üyelik ve yakınlığa uygun bir şeyi seçtiğini kastetmiyorum. İnsanlar konuşurken, esasen *ne* hakkında konuştuklarının (yani referansının) bilincindedir ve söyledikleri şeyi belirleyen sosyal motivasyonları (yani anlamını) yalnızca bilinçaltında duyar. İnsanlar, ileriye gittikleri veya kendilerini açığa çıkardıkları için sorun yaşadıkları bir koşulda, söyleyeceği şeyleri ve bunun sosyal etkisini bilinçli bir şekilde hesapladığında ne yaptığını bilen biri haline gelir. Elbette ki bazıları bunu çok sık yapar (cinsel konulardaki kaygılı ergenler, toplumda yükselmeye çalışanlar, politikacılar); bunların özel ağları, normalden daha çok özbilinçli olmalarını sağlar.

Düşünmenin Öngörülebilirliği

Düşünme, en merkezi olarak, içselleşmiş sohbettir. Düşündüğümüz şey, başka insanlarla konuşacağımız ve onlara kâğıt üzerinde ileteceğimiz şeyin bir yansımasıdır. Bu tespiti, etkileşim tarafından üretilen duygusal enerji teorisiyle birleştirdiğimizde, bir kişinin ne düşüneceğinin, etkiletişim ritüellerindeki son deneyiminin yoğunluğu ve gelecek için en doğrudan umduğu etkileşimler tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz.

Sosyal üyelik piyasalarının dinamikleri tarafından belirlenen simgelerin duygusal yüklemeleri, düşünmeyi şekillendirir. Kişinin belirli bir andaki duygusal enerjisi, ona grup üyeliğinin en uygun anlamını sunan simgeleri seçer. Düşünme, kişinin kendi zihninin içindeki hayali üyelik oyunudur. Kişinin, son sosyal etkileşimlerden ve gelecekteki karşılaşmalara ilişkin beklentilerinden kaynaklanan enerjileri kullanarak mümkün olabilecek en iyi sonucu elde etmek için yaptığı manevralardır. Simgelere, bir ritüel koşulunda gerçekleşen duygusal dayanışmanın derecesine bağlı olan bir derinlik yüklenir. Bu nedenle, insanın zihni, çok yoğun bir ritüel deneyiminin hemen ardından, bu koşuldan geriye kalan ve kişinin bilincinde büyük bir kuvvetle sallanan çok etkili düşünceler, simgelerle dolu kalır. Heyecanlı bir oyun, izleyiciyi saatlerce onunla ilgili konuşmaya zorlar ve gerçek sohbetlerin yokluğunda, insanlar bunu kafalarının içinde yapar. Aynı şey, etkileyici bir siyasi konuşma, duygusal bir dinsel tören veya daha samimi bir düzeyde, kişinin duygusal enerjilerini önemli ölçüde değiştiren bir sohbet için de geçerlidir.

Beklenen etkileşimlerden de benzer bir kısıtlama doğar. Kişi belirli türden karşılaşmaların yaklaştığını bildiğinde, kurmak istediği sosyal ilişkilere uygun düşünceler –yani o koşulda kişinin piyasa motivasyonu uyandırdığı içerik– hâkim olur. Bir hipotez: Beklenen karşılaşmanın motivasyon bakımından önemi ne kadar yoğunsa, kişinin düşünceleri beklenilen sohbetin imgesel provasıyla o kadar dolu olur. Kişi, genellikle bu provanın o kadar çok bilincinde değildir; bu içerikler, kişinin düşündüğü şeylerdir.

Bu sosyal nedenselliğin gücünü kavramak için bir insan gibi düşünen yapay zekâ tasarladığımızı hayal edelim. Yapay zekâyı, bilgileri işlemeye yönelik programlarla doldurmak yerine, dıştan içe doğru hareket ettiğimizi varsayalım. Temel yeteneği, etkileşim ritüellerini gerçekleştirmek olsun. Sosyolojik yapay zekâmız (buna etkileşim ritüelleri gerçekleştiren yapay zekâ adını verebiliriz) dikkatini odaklamak ve ortak duygusal halleri paylaşmak ve daha sonra sosyal üyeliğin işaretçileri olarak çok odaklanılmış etkileşimlerin sonuçlarını depolamak için ilkel bir yetenekle donatılmalıdır. Bu tür bir yapay zekâ sadece bir monitör ve klavyeden fazlası olmak zorundadır; duy-

guları anlayabilen ve üretebilen bir tür bedene sahip olmalıdır. Bunu yapmanın en doğal yolu, insan konuşmasının ritmik motiflerine ayarlanabilen ve onları taklit edebilen bir elektronik kulak ve gırtlak eklemektir. Başlangıçta, etkileşim ritüeli-yapay zekâmız ses ritimlerini karşısındaki kişiyle senkronize ederek etkileşim ritüellerini en ilkel düzeyde gerçekleştirecektir. Etkileşim ritüelindeki dikkatin odağı, ses koordinasyonunun kendisi olacaktır; ritmik rezonansın en iyi şekilde elde edildiği motiflerin içeriği, sosyal dayanışma anının simgeleri olarak depolanacaktır. Bu tür bir yapay zekâ, insan ebeveyniyle etkileşiminde ritmik olarak mırıldanan bir bebeğe benzetilebilir.[14]

Bebek yapay zekânın amacı, karşılıklı sohbetin ritüelistik koordinasyonunu takip ederek bir sohbet repertuvarı oluşturmaktır. Konuşma kapasitesi, sözlü repertuvarı programlanmayacaktır; kendi etkileşim ritüelleri geçmişi üzerinden oluşacaktır. Konuşma motifleri bellekte depolanırken duygusal enerji yüklemesine göre sıralanacaktır; duygusal enerji, etkileşimdeki ritmik koordinasyonun derinliğine göre değişen bir niceliktir. Bellekte depolanan motifler, yapay zekânın kültürel sermayesini oluşturacaktır. Gerçek insanlarda ve etkileşim ritüellerinde olduğu gibi, simgelerin duygusal enerji yüklemesi etkileşim ritüelinin gerçekleştiği anda en yüksek düzeyde olur ve sonraki günlerde ve haftalarda başka bir başarılı etkileşim ritüelinde kullanılmazsa aşama aşama azalır. Süregelen sosyal duygularla beslenmeyen hatıralar solar.

Düşünce deneyimizi, etkileşim ritüeli-yapay zekâmızın tam teşekküllü bir sohbet yapabileceği noktaya kadar götürelim. Düşünme özelliği, yapay zekâyı insani temaslardan uzak özel bir yere koyar ve kendi kendine sohbetler gerçekleştirebilmesini sağlar. Kısa süre önce sohbet ettiği partnerleriyle ilgili hafızasını araştırmaya ve bu sohbetlerdeki başarılı ritmik koordinasyon sayesinde en yüksek duygusal enerji oranına sahip olanları seçmeye programlanır. En iyi duygusal enerji karşılığını sağlayan konular için kültürel sermaye repertuvarını araştırır ve bunları bir içsel sohbetin sözlerini oluşturmak için kullanır.

Bu tür bir yapay zekâ, tamamen açık olacaktır. İnsanlarla yaptığı sohbetler ve düşündüğü içsel sohbetler, insani konuşmaların geniş yelpazesindeki herhangi bir sohbeti doldurabilir. Konuştuğu şeyler ve düşündüğü şeyler, kiminle etkileşim kurduğuna göre değişecektir. Bir filozof olması için filozoflarla sohbet etmesi, sosyolog olmak için sosyologlarla sohbet etmesi gerekir. Nasıl birinci sınıf bir yaratıcı entelektüel olabilir? Bir insan na-

[14] Bu etkileşimli yapay zekâ taslağı, Collins tarafından güçlendirilir (1992). Etkileşimdeki ritmik koordinasyonların düzeyleri hakkında bakınız Sacks, Schegloff ve Jefferson (1974); Gregory (1994).

sıl olabiliyorsa öyle: Bir önceki kuşaktan yaratıcı entelektüellerin çekirdek çevresiyle ağ teması kurması ve rakip gruplar arasında resmiyet argüman çizgilerini tanıması gerekir. Dikkat alanını odağı değiştikçe, küçük sayılar yasasına uygun olarak ağdaki kristalleşme noktalarını yakalaması gerekir. Bunu, ağ konumlarının çok sofistike hesaplamalarını yaparak değil, ağın parçası olarak ve sohbetlerin akışını oluşturan kültürel sermaye öğelerindeki değişen duygusal enerji düzeylerine uyum sağlayarak yapabilir. Sosyolojik yapay zekâmız, duygusal enerji düzeyini en yükseğe çıkarmak amacıyla birkaç grubun kültürel sermayesini harmanlayan yeni bir sohbet oluşturur ve ağın dikkatine hükmeden yoğun biçimde odaklanılmış bir ritüel oluşturmak için ayrı sohbet ritüellerini birleştirir. Zihinde yeni bir koalisyon oluşturmak suretiyle yaratır.

Entelektüellerin İç Dünyaları

Entelektüel hayat, diğer her şey gibi, iç içe gömülü bir katmanlar dizisinde gerçekleşir. Merkezde, duygular ve bilinçle yüklenmiş bir insan bedeniyle başlar. Onun çevresinde, entelektüel ağ ve dinamikleri, belirli anlarda fikirler için ortaya çıkan piyasa fırsatları yer alır. Bu fırsatlardan yararlanmak için en iyi biçimde konumlanmış bireyler, yaratıcılığa kavuşur. Koşul rekabete dayalı olduğundan, ilk fırsatlara sahip olanlar yaratıcı mevkide daha çok avantaj elde eder; diğerleri onların takipçileri veya liderlerin izlediği yönün tam tersine ilerleyen rakipler haline gelir. Daha geç gelenlerin, yapıdan kaynaklanan zorluklara göğüs germesi gerekir.

Mikro çekirdeğin çevresinde, entelektüel ağların var olmasını mümkün kılan örgütsel taban vardır. Üniversiteler, yayıncılar, kiliseler, soylu hamiler ve maddi kaynaklar sağlayan diğer tedarikçiler entelektüel kariyer için rekabet edenlerin sayısını belirler. Örgütsel dinamikler entelektüel alanın temel şeklini etkiler; özellikle de kariyer kanallarını yeniden düzenleyen ve dikkat alanını yeniden organize ederek en büyük yaratıcılık dönemlerinin temelini atan kriz anları can alıcıdır.

Son olarak, bu örgütleri besleyen politik ve ekonomik güçler en büyük yapı olarak karşımıza çıkar. Makro nedenselliğin bu en dış düzeyi, yaratılan fikirlerin türlerini doğrudan belirlemekten ziyade, entelektüel kariyerleri destekleyen örgütlerde denge veya değişiklik dürtüsü uyandırır ve bu da ağları şekillendirir.

Bu halkaların merkezinde, yaratıcı deneyim yer alır: Hegel, 12 Ekim 1806 tarihinde gece vakti masanın başında *Tinin Fenomenolojisi* adlı çalışmasını tamamlamaya çalışırken, arka planda Jena savaşı gerçekleşmektedir.

Entelektüel, okurken veya yazarken tek başınadır; ama zihinsel olarak tek başına değildir. Fikirleri sosyal anlamla yüklenir, çünkü entelektüel ağdaki mevcut ve gelecek koalisyonlardaki üyeliği simgeler. Yeni fikirler, eskilerin birleştirilmesi veya yeni bir çerçeveye oturtulmasıyla yaratılır; entelektüelin yaratıcı sezgileri, bu fikirlerin hangi gruplara hitap ettiği ve hangi entelektüel hasımların hedef alındığı hakkındaki hislerdir. Entelektüel dünyanın ağ yapısı, yaratıcı bireyin zihnine aktarılır. Aniden parıldayan yaratıcı kıvılcımlar, hayali etkileşim ritüellerinden gelen duygusal enerjidir.

Düşünme, hayali dinleyicilerle yapılan bir sohbettir.[15] Yaratıcı entelektüel söz konusu olduğunda, bu sadece hayali dinleyici (en soyut anlamda Mead'in ortaya attığı "genelleştirilmiş öteki" gibi) değildir. Entelektüel yaratıcılığının yüksek dereceleri, mevcut veya gelecekteki entelektüel dinleyicilere gerçekçi biçimde hitap edilmesinden ve fikirler piyasasında en çok talep edilecek şeyin sunulmasından geçer. Bu, bireysel yaratıcının dinleyicisini iyi tanımasını gerektirir; bu da okuma aracılığıyla ve her şeyden önemlisi de ağın önemli bağlantı noktalarına yayılan yüz yüze temaslar aracılığıyla başarılabilir. Başarılı etkileşim ritüelleri, duygusal enerjide artışlar sağlar ve bu, kişinin muhataplarıyla karşılaştırıldığında, makul bir kaynak dengesinin kurulmasından kaynaklanır: Kişinin bir grubun üyesi olarak kabul edilmesini sağlayan kültürel sermayeye ve esas olarak da o grupta dikkat merkezini ele geçirmesine imkân tanıyan kültürel sermayeye sahip olması gerekir. Yaratıcı entelektüeller bu tür etkileşim ritüellerinin zihinlerinde deneyimler. Bu hayali ritüellerdeki başarının duygusal enerjisi, yaratıcı enerjiyi –konsantrasyonu sürdürme kapasitesini ve bir fikirler akışının çekimine kapılma hissini– oluşturan şeydir. Bu sürece çoğu zaman bir sevinç hissi eşlik ederse, bunun nedeni, fikirlerin sıradan birer fikir değil, *başarılı görünen fikirler* olmasıdır.

Bu, entelektüellerin benimsedikleri ideallerin kime hitap edeceği hakkında özbilinçli olması gerektiği anlamına gelmez. Düşünce Kolektifleri üzerinde hiç düşünmeyebilirler; bütünüyle düşüncelerinin referansına –felsefede, matematikte, sosyolojide vs– konsantre olabilirler ve kendilerine en iyi gelen fikirleri ortaya koymaya çalışabilirler. Yine de fikirlerinin

---

[15] Bu, kesin olarak bire bir alınmamalıdır. Düşünme, geçmiş etkileşimlerden türeyen fikirlerle gerçekleşir; bunlar, geçmiş etkileşimlerde ilişkilendirildikleri sosyal dayanışmadan türeyen duygusal yüklemelerde gerçekleştiği ölçüde bilince çıkarılır. Sözlü düşünme, kişinin bir topluluğa konuşmasını gözünde canlandırmasına bağlı değildir. Bazı kişilerin (yani "entelektüellerin") canlı hayal güçlerine sahip olduğu, geri kalanlarımızın birçoğunun ise toplulukları hayal etmeksizin bayağı bir şekilde düşündüğünü varsaymamak gerekir. Fikirlerin sosyal anlamı, insan düşüncesinin olasılığını oluşturur.

sosyal anlamı vardır ve onları yeni fikir kombinasyonları oluşturmaya yönlendiren şey de budur. Yaratıcı heyecan, önemli ağ konumlarında bulunan ve o konumda temel dinleyici kitlesine hitap edecek kültürel sermayeye sahip olan entelektüellere özgü duygusal enerjiden başka bir şey değildir. Bu, kişinin entelektüel topluluğun nasıl yeniden yapılanacağına ilişkin beklentisinin duygusal yönüdür: Entelektüel topluluk, kişinin fikir yaratımlarını yeni üyelik amblemleri olarak kullanarak, kendini yeni koalisyonlar halinde nasıl yeniden yapılandıracaktır? Mead'in ifadesiyle, entelektüel yaratıcılar, entelektüel topluluğun çekirdeğinde en sağlam konumda bulunan genelleştirilmiş ötekilerine hitap eder; düşünceleri, diğer entelektüellerin kaygılarının varlığını yeniden doğrulayan örtülü bir sohbettir. Farklı fikirlerle oynayan yaratıcı entelektüel, entelektüel topluluğun farklı yeniden yapılanmalarıyla oynar, zihninde yeni bir genelleştirilmiş öteki üretir ve entelektüel ağın kendini bu fikirler çevresinde yeniden organize edeceğine inanır.

Fikirlerin dışsal referansı da var olabilir; entelektüel fikirlerin sosyal üyelik anlamlarına ek olarak gerçeklik içeriğine sahip olabileceğini inkâr etmek istemiyorum. (Kendi fikirlerimin doğruluğunu boşa çıkarmadan bunu nasıl yapabilirim?) Düşünce çift yönlüdür. Bir düşünür, eşzamanlı olarak bütün bu kısıtlamalar ve çekimler çerçevesinde mümkün olabilecek en iyi yolu bulur. Fikirler, kişinin zihnine gelir ve kendini onun bulunduğu ağda kullanılabilen duygusal olarak en çok enerji veren üyelik koalisyonunu temsil eden argümanlar şeklinde düzenler. Bu süreçte kişi deneysel gerçeğin, mantıksal argümanın ve kavramsal yeterliliğin en iyi ifadesini ortaya koymaya çalışır. Fikirlerin sosyal yapılanması, bir tarafta mantık ve kanıt, diğer tarafta sosyal kısıtlamalar arasındaki basit ikilemden çok daha derindedir. Mantığın, entelektüel faaliyetlerin geçmişini örtülü bir şekilde düşünme anlamında derinlemesine sosyal olduğunu göreceğiz.

Bu kitapta, entelektüel ağların geçmişini incelerken, genellikle düşünmenin sosyolojisinin mikro düzeyinde ayrıntılı materyallerin bulunmadığını göreceğiz; teleskopumuz yeterince odaklı bir net bir görüntü sunmamaktadır. Olsa olsa etkileşim zincirlerinin ve ürünlerinin uzun vadeli hatlarını, süregelen tartışmalarda uzunca bir süre gündemde kaldıkları için ünlü olan fikirleri yakalayabiliriz. Teleskopun zayıf çözünürlüğü, kişiliklerin somutlaştırılması yoluna başvurmayı kolaylaştırır; kişi adlarına, entelektüel tarih yazımının normal konuları olan isim varlıkları olarak yaklaşılır. Ancak geçmişe karartılmış lenslerle bakmamız gerektiğinde bile, bu insanların bir zamanlar yaşadığı gerçeklik –öykümüzün konusu-

nu oluşturan mikro koşulların akışı– hakkında analitik olarak düşünmeyi unutmayalım.

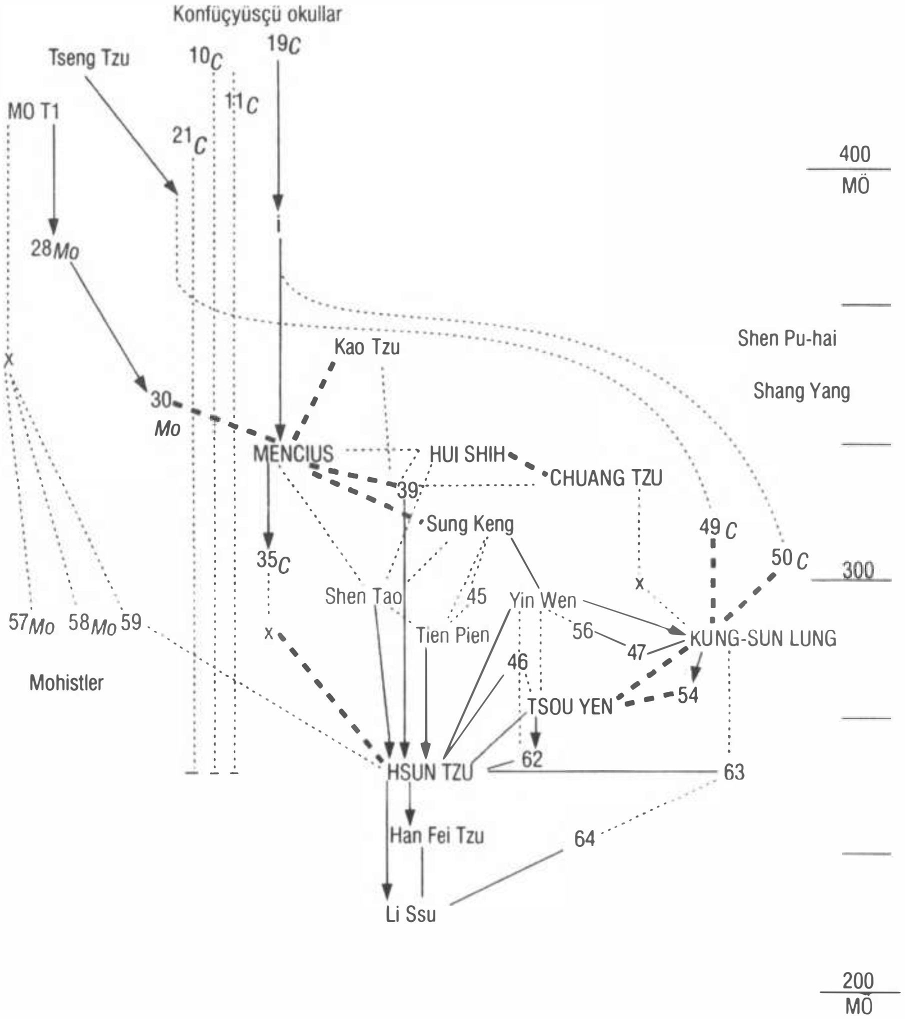
Yaratıcılığın en iç çekirdeğinde –yaratıcı anlarda entelektüellerin zihinlerinde birdenbire beliren yeni fikirlerin içeriğinde– bile sosyal nedensellik vardır. Etkileşim ritüeli zincirlerinin akışı sadece kimin ne zaman yaratıcı olacağını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda yaratılacak şeylerin ne olacağını da belirler.

II. Bölüm
KUŞAKTAN KUŞAĞA AĞLAR

Entelektüel yaratıcılığın yüksek düzeyleri enderdir. Bu, bireysel koşulların değil, yapısal koşulların sonucudur. Felsefelerin büyük kişiliklerin uzatılmış gölgeleri olduğu, ünlü bir retoriktir. Ama psikologların yaratıcı kişilikleri etkileyen koşulları gösterme çabaları eksik belirtilmiştir. Kardeşler arasında doğum sıralaması, babadan uzaklık, sevgi özlemi, bedensel beceriksizlik gibi (Sulloway, 1996; Scharfstein, 1980 tarafından ileri sürüldüğü şekliyle) çeşitli konfigürasyonların önemli yaratıcı düşünürlerden çok daha yaygın olarak ortaya çıktığına şüphe yoktur. Entelektüel etkinliği destekleyen, barışçı bir çağda doğmuş olmak ya da kendini gerçekleştirmenin diğer düşük düzeyli koşullarını deneyimlemiş olmak da yeterli değildir (Simonton, 1976; Kuo, 1986, 1988; Maslow, 1970 tarafından belgelendiği gibi). Yaratıcılığın enderliği, toplumun genel koşullarına dayalı dışsal açıklamaların sınırlarını da gösterir; zamanın ruhu, politik ve maddi koşullar herkesi etkiler ve bu tür açıklamalar yaratıcıların neden bu kadar az olduğunu bize söyleyemez.

ÖNEMLİ YARATICILIĞIN ENDERLİĞİ

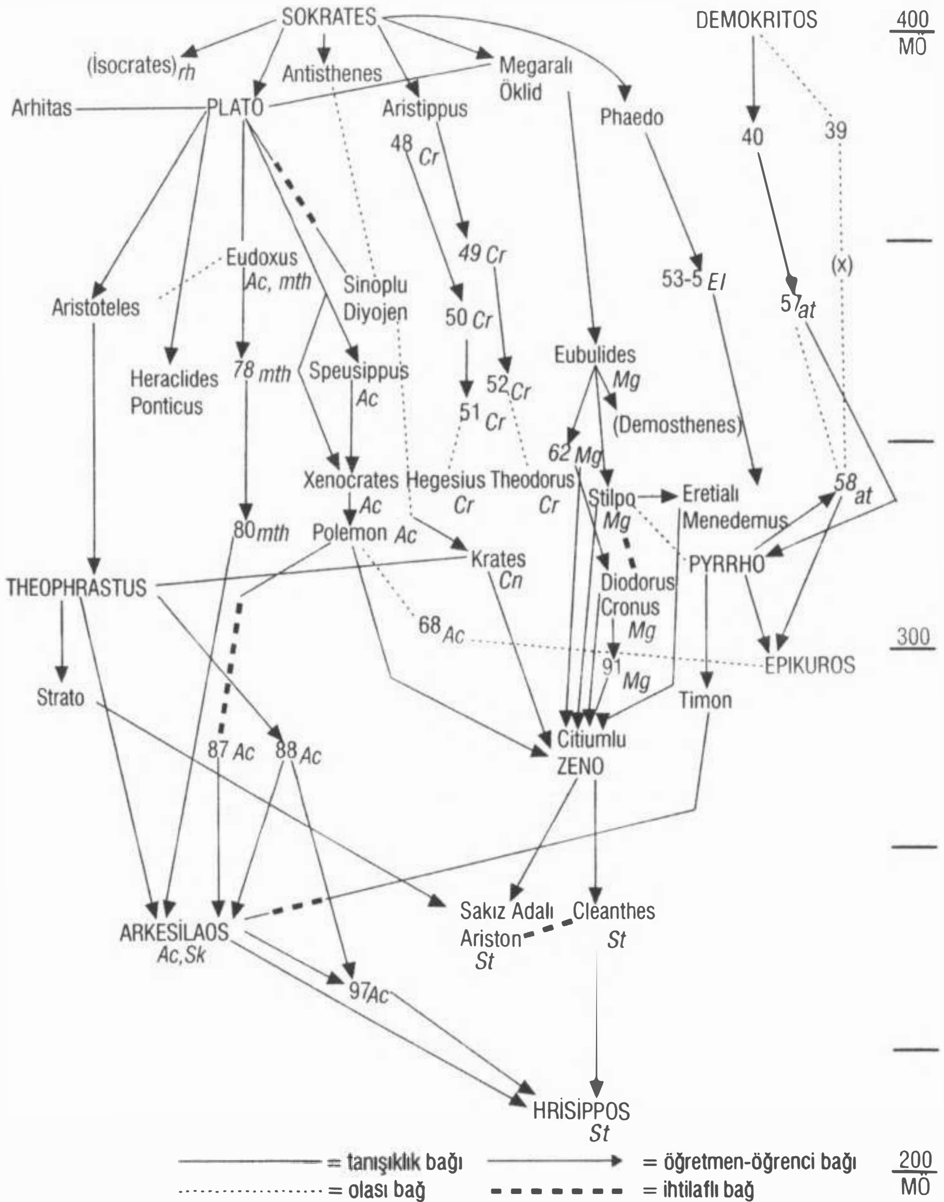
Kadim Çin veya Greko-Romen uygarlıklarında kayda değer filozofların hangi sıklıkta ortaya çıktığına bakalım. Şimdilik, belirli düşünürlerin kendilerinden sonraki felsefe tarihçileri tarafından ne kadar çok dikkate alındığını, şöhretin kıstası olarak alalım. Şekil 2.1 ve 2.2 bu tür filozofları birbirine bağlayan ağların bölümlerini gösterir. (Şekil 2.1'in değiştirilmiş bir versiyonu, 4. Bölümde Şekil 4.2 olarak ve Şekil 2.2'nin daha eksiksiz bir versiyonu ise 3. Bölümde Şekil 3.4 olarak yer almaktadır.) Çin'de MÖ 535'ten MS 1565'e kadarki ağların tam hali, Şekil 4.1'den 4.4'e kadarki şekillerde ve Yunanistan'da MÖ 600'den MS 600'e kadarki ağların bölümü, Şekil 3.1, 3.2 ve 3.4'ten 3.8'e kadarki şekillerde gösterilmiştir. Sonraki bölümlerde ara ara yer veril-



——————— = tanışıklık bağı ———→ = öğretmen-öğrenci bağı
··················· = olası bağ - - - - - - - = ihtilaflı bağ

HEPSİ BÜYÜK HARF (örneğin CHUANG TZU) = önemli filozof
Küçük harf (örneğin Li Ssu) = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
(örneğin 10, Konfüçyüsçü öğrenciler okulunun kurucusu Tzu-yu'dur)
i = tesadüfi kişi (bilinen bir filozofla temasından bağımsız olarak bilinmeyen)
x = isimsiz kişi
C = Konfüçyüsçü okul
Mo = Mohist okul

ŞEKİL 2.1. ÇİNLİ FİLOZOFLARIN AĞI, MÖ 400-200



HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
x = isimsiz kişi (parantez içindeki isim) = filozof değil
Py= Pisagorcu Ar= Aristotelesci Sk= Septik rh= retorikçi El= Elis okulu
St= Stoacı at=atomist Mg=Megara okulu Cn= Kinik Ac= Akademik
Cr= Kyrene okulu mth= matematikçi

ŞEKİL 2.2. SOKRATES'TEN HRİSİPPOS'A YUNAN FİLOZOFLARIN AĞI

diği haliyle bu tür ağlar, kitabın omurgasını oluşturacaktır. Bu şekillerde, önemli filozofların adları büyük harfle verilmiştir (örneğin MENCIUS, Chuang Tzu, SOKRATES, EPİKUROS) ve ikincil filozofların adları sadece başharfleri büyük olarak verilmiştir (örneğin Kao Tzu, Han Fei Tzu, Antisthenes, Spevsippos). Bunların ardından gelen düşünürler ise, Ek 3'te anahtarlarda listelenen numaralarla gösterilmiştir.[1]

Değişen kanonlarla ilgili sorunlarını ve "şöhret" ve "yaratıcılığı" birbirinden ayırt edip edemeyeceğimizi şimdilik bir kenara bırakalım. Bunlar, analizimize başlamamız gereken merkezi noktayı etkilemez: Yaratıcı filozoflar, yaratıcılığın en cömert ölçütünü kıstas alsak bile tarihsel dönemin genel şemasında nadiren ortaya çıkar.

"Önemli" olarak kabul edilen bütün filozofların yanı sıra "ikincil" olarak değerlendirilenleri de hesaba katalım. Çin'deki kesitimiz, 2100 yıl veya 63 kuşağı içine alırken, Yunanistan'daki kesitimiz 1200 yıl veya 36 kuşağı içine alır.[2] Zamanın genel yayılımına baktığımızda, önemli filozoflar Yunanistan'da her kuşakta yaklaşık bir kez ortaya çıkarken, Çin'de her iki kuşakta bir ortaya çıkar. İkincil filozoflar biraz daha yaygındır ama yine de çok yaygın oldukları söylenemez: Çin'de ortalama olarak her kuşakta bir kez ortaya çıkarken, Yunanistan'da her kuşakta iki kez ortaya çıkar. Bunların ardından gelen düşünürler bile çok fazla sayıda değildir; belirli bir kuşakta ortalama altı veya yedi filozof ortaya çıkmaktadır.

---

1 Çin'e ilişkin kaynaklar (Fung, 1952-53; Needham, 1956; Chan, 1963; Ch'en, 1964; Schwartz, 1985; Kuo, 1986; *CHC,* 1979, 1986; Dumoulin, 1988; Graham, 1989). Kadim Yunan'a ilişkin kaynaklar (*DL,* 1925 [yaklaşık olarak MS 200]; Sextus Empiricus, 1949 [yaklaşık olarak MS 200]; *Suidae Lexicon,* 1937 [yaklaşık olarak MS 950]; Zeller, 1919; Guthrie, 1961-1982; *EP,* 1967; *CHLG,* 1967; Rist, 1969; Dillon, 1977; Kirk ve Raven, 1983; Long, 1986; Reale, 1985, 1987, 1990). Çinli filozoflar arasındaki ağ bağlantıları hakkındaki ek bilgiler (Ariel, 1989; Chang, 1957-1962; Cleary, 1983; Gernet, 1982; Graham, 1958, 1978; Knoblock, 1988; Kodera, 1980; Liu, 1967; McMullen, 1988; McRae, 1986; Odin, 1982; Pulleybank, 1960; Smith ve arkadaşları, 1990; Takakusu, [1956] 1973; Welch, 1965; Welch ve Seidel, 1979). Yunan filozoflar arasındaki ağ bağlantıları hakkındaki ek bilgiler (*CHLG; DSB; OCCL;* Frede, 1987; Hadas, 1950, 1952, 1954; Jonas, 1963; Tarrant, 1985; Rawson, 1985).

2 Her yüzyılda, bireysel ömürdeki yaratıcı olgunluğun tipik dönemine tekabül edecek şekilde üç aktif kuşağın bulunduğunu varsayıyorum. Böylelikle her birey genellikle kendisinden hemen önceki ve sonraki yaratıcı kuşakların ömürleriyle örtüşür: Yaklaşık 33 yaşına kadar yaşlı kuşağın öğrencisi veya takipçisi olarak ve daha sonra genç kuşağın akıl hocası veya engeli olarak. 33 yılı bir kuşak olarak değerlendirdiğimizde, Budist zincirlerin birbirini izleyen listeleri yüzyıl başına üç kuşak figürüne neredeyse tamamen tekabül eder. 1300 yılda 39 kuşaklık bir liste sunan Kodera'ya (1980:98) ve Dumoulin'deki Ch'an zincirlerine bakın (1988:328-335).

Çin

2100 yıl	63 kuşak	
25 önemli filozof	kuşak başına 0,4	84 yılda bir
61 ikincil filozof	kuşak başına 1,0	34 yılda bir
Diğer 356 filozof	kuşak başına 5,7	6 yılda bir

Yunanistan

1200 yıl	36 kuşak	
28 önemli filozof	kuşak başına 0,8	43 yılda bir
68 ikincil filozof	kuşak başına 1,9	18 yılda bir
Diğer 237 filozof	kuşak başına 6,6	5 yılda bir

Daha yüksek öneme sahip filozofların, Yunanistan'da Çin'dekine oranla yaklaşık iki kat fazla olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ama bunun önemli bir çıkarım olduğunu düşünmüyorum. Daha yaratıcı düzeylerde Yunan filozofların Çinli filozoflardan fazla olması, neredeyse tamamen Herakleitos ve Parmenides'le başlayan, Epikuros ve Stoacı Zenon'la son bulan MÖ 500 ve 265 arasındaki 7 kuşaktan kaynaklanır. Bu dönem 14 önemli ve 31 ikincil filozofu barındırır. Ama burada bile yoğunlaşma çok miktarda değildir: Yüz yüze ilişki kurabilen küçük bir grubun kolayca oluşturulabildiği toplam çekirdek toplulukta, her bir 33 yıllık dönemde aktif olan ortalama 2 önemli filozof ve 5'in altında ikincil filozof ortaya çıkmıştır. Bunların dışındaki filozofları dahil ettiğimizde bile maksimum sayı 15 veya 20'nin üzerinde değildir. Üstelik dünyanın herhangi bir yerinde felsefi eylemin yoğunlaşması en çok bu kadardır.

Çinliler de aktif dönemlere sahiptir. MÖ 365'ten 235'e kadarki geç Savaşan Devletler döneminin 4 kuşağı, aralarında Mencius, Hui Shih, Chuang Tzu, Kung-sun Lung, Tsou Yen ve Hsün Tzu'nun bulunduğu 5 önemli ve 8 ikincil filozof içerir. Bunlar, kadim filozoflar içinde en etkili ve sofistike olanlarıdır. Dahası, bu dönemde yazarları felsefi yaratıcılığın zirvesinde kabul edilen iki anonim eser ortaya çıkmıştır: Kronolojik olarak hatalı bir biçimde (muhtemelen) mitsel Lao Tzu'ya atfedilen *Tao Te Ching* ve tüm Çin tarihinin rasyonalist mantığının zirve noktası olan Mohist *Kanonlar*. Bu, kuşak başına 2,33 önemli ve 2,67 ikincil figürün düştüğü yüksek bir yaratıcılık yoğunluğunu verir. Felsefi yaratıcılığın bir diğer yoğunlaşmış dönemi, Sung hanedanlığında yaşanmıştır; özellikle de yeni-Konfüçyüsçü hareketin MÖ 1035'ten 1165'e kadarki üç kuşağı ve yine MÖ 1167'den 1200'e kadarki üç kuşağında ortalama 2,33 önemli ve 1,33 ikincil figür ortaya çıkmıştır.[3] Çin

[3] Çin ortalaması, kimi uzun boş dönemlerden etkilenir: 63 kuşağın içindeki 21 kuşakta seyrek de olsa önemsiz figürlerin bulunmasına rağmen ne önemli ne de ikincil figür bulunur.

felsefesinin yüksek yoğunluklu dönemleri, yaklaşık olarak Yunanistan'daki dönemlere denk düşmektedir; Yunanlarda sayıları biraz daha fazladır.[4]

KİM HATIRLANACAK?

Yukarıdaki yorumun, yaratıcı değerin öznel tahminleri dışında bir şeye dayanmadığını –dönemler arasında değişkenlik gösteren tarihsel olarak konumlandırılmış bir standardı keyfi olarak dayattığını– düşünebiliriz. Bu tür sorunlar, çeşitli rakamlar sunarak çözüme kavuşturulamaz; zira her ölçüm, ölçülen şeyin anlamına bağlıdır. Konunun çerçevesi çizilirken uygulanan yöntemle ilgili sorunlar kuram sorunudur.

Kanonlar, tarihsel olarak konumlandırılır; ama tüm imalarını kavramaya çalışalım. Başarıların ölçüldüğü tarihötesi bir alan varmışçasına, isimleri çok fazla gündemde olanları "yaratıcı" olarak göremeyiz ve tarih boyunca gölgede kalan isimsiz ama "değerli" düşünürler topluluğunu onların karşısına yerleştiremeyiz. Fikirler, başka insanların ilgisini çektiği için yaratıcıdır. Yaratıcılık kavramı, bir kuşağın başka bir kuşak hakkındaki yargısını ima eder. Peki yaratıcılığı değil şöhreti incelediğimizi mi söylememiz gerekir? Ayrım, bağlamdan ayrı olarak bireyi somutlaştırma, kahramanlaştırma eğilimimizden doğar. Nedenlerin, açıkladığımız şeyi öncelemesi gerektiği algımıza ters düşüyormuş gibi görünse de, belirli bir filozofun "yaratıcılığı" birkaç kuşak geçmedikçe ortaya çıkmaz, çünkü bu, bireyin fikirlerinin o fikirleri aktaran ağların uzun vadeli yapısında ne kadar keskin bir odak olacağıyla ilgilidir.

Yaratıcılığın sosyolojik ölçütü, fikirlerin aktarıldığı kuşaklar arasındaki mesafedir. Çin ve Yunanistan'daki filozofları, çeşitli felsefe tarihlerinde kaç sayfa tartışıldıklarına göre derecelendirdim. Buradaki derecelendirme, tüm kaynaklardan alınan derecelendirmelerin birleşimini esas alır.[5] Okur, bu de-

---

Bu boş kuşakları ve Yunan ağlarındaki 6 boş kuşağı bir kenara bırakacak olursak, hemen hemen aynı ortalamaya ulaşırız: Çin'de kuşak başına 0,6 önemli filozof ve 1,5 ikincil filozof, Yunanistan'da ise 0,6 önemli filozof ve 1,6 ikincil filozof.

[4] Yaratıcılığın rastgele dağılan bir özelliğe dayalı olduğu, insan fizyolojisi veya psikolojisinin ender rastlanan bir öğesi olduğu, bu nedenle nüfusların daha kalabalık olması halinde daha yaygın olarak ortaya çıkması gerektiği varsayılabilir. Ama ne Çin'de ne de Yunanistan'da yaratıcılık nüfus miktarıyla düzenli bir ilişki içindedir. Yaratıcılığın yalnızca eğitimli nüfusta ortaya çıkabileceğini varsayarak bu bulguyu sınırlandırabiliriz; fakat eğitim oranındaki geniş tarihsel varyasyonlar yaratıcılığa karşılık gelmez (tahminler için McEvedy ve Jones, 1978; *CHC*, 1986, 1979; Rawson, 1985; Havelock, 1982; Jones, [1964] 1986:874-879, 910-912, 930-934, 992; Mann, 1986:206-207, 253-256, 269, 313-316, 336). Yaratıcılığın, modern zamanların çok eğitimli nüfuslarında da aynı şekilde devam ettiğini göreceğiz.

[5] Bu ilk sınıflamalar, her tarih için geçerlidir; kapsamlı ciltler, bireysel figürleri ele alır;

recelendirmeler arasındaki sınırları yeniden belirlemek ve tahlil etmekte özgürdür; ağlardaki yapısal modellerin resmini ciddi biçimde değiştirmesi muhtemeldir.

Kadim çağdaki filozoflara en yakın kaynaklar da hangi fikirlerin etkili olduğu ve hangi fikirlerin hatırlanmaya veya mücadele etmeye değer olduğu hakkında tarihsel yargılarda bulunmaya çalışmıştır. Çin felsefesinin modern tarihleri, nihayetinde kadim kaynaklara, örneğin tarihçi Ssu-ma T'an (yaklaşık olarak MÖ 120) ve çağdaş bellekte okulların eleştirilerine, örneğin Mencius, Hsün Tzu, Han Fei Tzu'nun çalışmalarına ve *Chuang Tzu*'ya dayanır. Kendi öncelleri gibi modern tarihler de genellikle bu filozoflara daha yakın zamandakilerin ne kadar çok dikkat gösterdiğini temel alarak bu kadim kaynaklardan bütün pasajları alıntılar. Tarihin dışına sıçrayamayız. Ama bu, entelektüel yaratıcılık hakkında anlayabileceğimiz şeyler için bir sınırlama değildir; bu canlının doğasıdır. Entelektüel büyüklük, kişinin kendisinden sonraki kuşakları etkileyerek entelektüel tarihin akışında yarattığı etkidir.

Bu kitaptaki derecelendirmede, büyüklük bir filozofun uzun zaman dilimleri boyunca diğer düşünürlerin ne kadar ilgisini çektiğine dayanır. Kanonlar değişir ama yalnızca ilk planda uzun vadeli şöhret zincirine katılan figürler arasında değişir. İlk eşik, birinci veya ikinci kuşağın ötesine geçen şöhrettir. Bu nedenle, kişinin kendi çağcıllarının arasında yapısal yaratı-

---

belirli dönemlere veya düşünce okullarına özgü ihtisaslaşmış tarihler yalnızca onların kapsamı içindeki karşılaştırmalar sunar; daha uzun kitaplar belirli filozofların daha uzun değerlendirmelerine imkân tanır. Kaynaklar hem kadim hem de modern olanları içerir. Elbette farklılıklar da mevcuttur: Sextus Empiricus, Diogenes Laertios (her ikisi de yaklaşık olarak MS 200) ve *Suida*lar (yaklaşık olarak MS 950) bizden farklı önceliklere sahiptir. Diogenes Laertios, Epikuros'a 75 ve Kitionlu Zenon'a 71 sayfa ayırırken, Platon'a yalnızca 49 sayfa ayırır. Aristoteles, belirgin bir şekilde ikincil figür olarak ele alınır ve yalnızca 19 sayfada incelenir; Aristippos'la aynı ve Pyrrhon'un 22 sayfasından kısadır (Yunanca metin 1925 Loeb baskısı). Diogenes'in görece ılımlı Platon değerlendirmesi, kendi döneminde azınlıktaki bir konumdur ve Diogenes'in Epikurosçuluğu tercih etmesi, bu felsefesinin son nefesi olarak düşünülebilir. *Suida*lar Latin (Bizans) yazarlara neredeyse hiç ilgi duymaz, hatta Lucretius, Seneca veya Augustinus'tan hiç söz etmez. Ayrıca Hıristiyan veya heretik filozoflara çok az ilgi gösterir, Orta Platoncuların birçoğunu görmezden gelir ve Aristoteles'e yapılan 32 gönderme ve Platon'a yapılan 75 göndermeyle karşılaştırıldığında, Herakleitos'a yalnızca bir gönderme yaparak Sokrates-öncesi filozoflara da çok az değinir. Yeni-Platoncular arasında, Plotinos'a şaşırtıcı bir şekilde yalnızca 3 gönderme, Porfirios'a 13 ve Proklos'a 26 gönderme yapılır. Yunan filozoflarının klasik çağından yaklaşık 15 kuşak sonra yazan Diogenes Laertios, elbette ki bizim gibi o çağdan uzakta yazmıştır ve *Suida*lar ise ondan 20 kuşak sonrasına dayanır. Benim yöntemim, farklı dönemlerden şöhretlerin birlikte ortalamasını alır, bunun için kesişme noktalarını kullanır ve uzatılmış bir dönemde önemli şöhretlere sahip kişileri, genel şemada en azından ikincil olarak listeler.

cılığın düzeyini ayırt etmesi kolay değildir. Platon kendi hayatında Sokrates'in çevresinin diğer dallarından, örneğin Kirene Okulunun kurucusu Aristippos veya daha sonra Kinikler Okuluna dönüşen sosyal ikonoklazmın öncüsü olan Antisthenes'ten daha çok tanınmıyordu ve belki de daha az tanınıyordu. Aristoteles kendi döneminde biraz daha çok heyecan yaratmıştı; hamisi Büyük İskender'in kazandığı zaferin ardından Atina'ya döndüğünde, altın taç ve yüzükler taktığı ve taht benzeri koltukta taşındığı söylenir. Ancak İskender 323 yılında öldüğünde, Aristoteles hayatını kurtarmak adına kaçmak zorunda kalmıştır (Grayeff, 1974:44-45). Materyalizm ve Platon'un İdealar doktrini arasında dikkatlice dengelediği felsefi doktrinleri, saf haliyle yalnızca iki kuşak boyunca varlığını korumuştur ve sonraki yüzyıllarda onun adıyla anılan okul, büyük ölçüde deneysel bilimden oluşan çok daha materyalist bir doktrini benimsemiştir. Daha birçok inişler ve çıkışlar yaşanmıştır. Yaklaşık olarak MÖ 80-50 yılları arasında bütün felsefi hizipleri yeniden düzenlenmesi sırasında Aristoteles'in orijinal metinlerinin yeniden keşfedilmesi ve yayılmasının ardından, şöhreti yaklaşık 600 yıl boyunca orta düzeylere yükselmiştir; ama doktrinleri genellikle Platonculuğun hâkimiyeti altında bağdaştırmacı bir formda yayılmıştır. Ortaçağ İslam ve Hıristiyanlık dünyasında, Aristoteles 1235'ten 1300'e kadarki kuşaklarda ününün doruğuna ulaşmış ve kısaca "Filozof" olarak anılarak bir üstat mertebesine erişmiştir. 1500'lerde Aristoteles'in şöhreti, Hümanistlerin bir hizbi tarafından gündeme getirilmiş ama bu kez Batı felsefesinin özbilinçli "modern" dönemini başlatan saldırılar için başlıca hedef olmuştur.

Sokrates ise kinikler ve septiklerin popüler olduğu MÖ 400-300 arasında, yani ölümünden hemen sonraki kuşaklarda kahramanlaştırılmıştır. Birçok okul tarafından sahip çıkılmıştır. Kinikler, geçmişlerini Sokrates'in arkadaşı Antisthenes'e kadar dayandırır ve onu Sinoplu Diogenes'in ustası olarak kabul eder. Sokrates'in koruması altındaki Öklid[6] (veya Euklides) tarafından kurulan Megara Okulu, sorgulama ve tartışma geleneğini sürdürmüştür ve mantığın yöntemlerinde öncülük etmiştir. Sokrates'in öğrencisi Phaedon'un kurduğu Elis ve Antisthenes'in kurduğu Kirene Okulları da kısa ömürlü olmakla birlikte, Sokrates'in her şeyi sorgulama tekniğini devam ettirmiştir; hayatın kendisinin değeriyle ilgili sorulara da uygulanmıştır. Platon önemli ölçüde kendi doktrinlerini yaymıştır. Pisagor'dan ve Sokrates dışındaki kaynaklardan türettiği doktrinlerini, ünlü bir figürle ilişkilendirmiş ve kendi okulunu gölgede bırakan rakip okulların popüler olduğu dönemde dikkat merkezine ilerlemiştir. Platon MS 100'den sonra egemen olunca (diyalektik

[6] Yüz yıl sonraki İskenderiyeli geometrici Öklid'le karıştırılmamalıdır.

olarak değil, gittikçe okültizmle karıştırılan metafizik olarak) Sokrates'in ünü dağılmıştır; İslam veya ortaçağ Hıristiyan filozofları arasında da geri dönmemiştir. Biz modernler için, Sokrates'in ünü büyük ölçüde Platon'a duyduğumuz ilginin bir uzantısıdır.

Doğu Asya için de benzer öyküler anlatılabilir. Şöhreti ve öğreti geleneği birçok kuşak boyunca gelişen Konfüçyüs, her zaman Konfüçyüsçü okulun sembolik özelliği olarak görülmemişti. Yaklaşık olarak MÖ 300'deki *Chuang Tzu* öykülerinde daha çok "Taocu" bilge olarak karşımıza çıkar. "Büyük kişiler"in ünlerinde inişler ve çıkışlar vardır, örneğin Mencius (yaklaşık MÖ 300) yeni-Konfüçyüsçüler tarafından yaklaşık 1050-1200 yılları arasında 40 kuşak sonra resmi Konfüçyüsçü kanona yükseltilmiştir (Graham, 1958: xiv, 158).[7]

Uzun vadeli bakışın sunduğu gerçekçilik dozu, kişisel bencilliğimiz ve kahraman-ideallerimize –içsel hayal gücümüzde kendimize model aldığımız geçmiş kuşaklardan ender "dehalara"– iliştirdiğimiz yansıtılmış bencillik için (tatsız olsa da) yararlı bir panzehirdir. Entelektüeller, çağcılları arasındaki gerilimler ağının yapılandırdığı kendi geçmişlerinden onlara akan kültürel sermaye ve duygusal enerjiyle ürettikleri şeylerle fikirlerin akışını değiştirerek çığır açarlar. Bunların katkılarının ölçütü, "asıl değeri" ve "sosyal etkisi" yapının onların ölümünden sonra nasıl geliştiğiyle ilgilidir. Biz entelektüeller, zaman nehrinde –belki de diğer insanlardan daha fazla– girdapların içindeyiz, çünkü işimiz kuşaklar arasında bu bağlantıya dikkat etmektir.

Yaratıcılık uzun vadeli bir meseledir. Bunun ne anlama geldiğini netleştirelim. Entelektüel değişimin minimal birimi, yaklaşık 33 yıla denk düşen bir kuşaktır. Felsefi alanda önemli bir değişimin gerçekleşmesi en az bu uzunlukta bir süre alır; değişikliğin daha sonraki entelektüellerin yapabilecekleri üzerinde yapısal bir etkiye sahip olup olmadığını görmek için de en az bir iki kuşak geçmesi gerekir. Sosyologlar, kendi disiplinimizde bunu görebilir: Yaklaşık olarak 1900-1930'ların klasik sosyologlarının kim olduğunu (Weber, Durkheim, Mead, Simmel) net olarak bilebiliriz; ama onların hemen ardından gelen kuşak, bu isimleri daha büyük bir havuzdan elemiştir[8] ve kendi ömürlerinde ve kısa bir süre sonra, şöhretleri dalgalanmıştır

---

7 Konfüçyüsçü Okulda kanon bilhassa ayrıcalıklı konuma sahiptir; Han hanedanlığından itibaren devlet tarafından resmi olarak kabul gören ve daha sonraki hanedanlıklarda memur işe alım sınavlarının metni olarak kullanılan kitapları içerir.

8 Bunları, Sorokin'in 1928 tarihli *Contemporary Sociological Theories* adlı çalışmasında en çok dikkat ettiği isimlerle karşılaştırın: LePlay, Huntington, Pareto, Marx, Durkheim, Coste, Engels, De Roberty ve LaPouge. Weber, bir sonraki ikincil figürler grubunda Winiarsky, Hobhouse, Gumplowicz, Ammon ve Gobineau'yla birlikte yer alır. Bugünkü panteon üyelerimiz Simmel, Toennies, Comte, Cooley ve Thomas önemsiz figürler olarak geçer; George Herbert Mead'den ise hiç söz edilmez.

ve bazen de yerelleşmiş ve önemsizleşmiştir. 5 veya hatta 10-20 yıl boyunca ilgi toplayan bir yaratıcı eser sadece küçük bir değişime işaret edebilir ve entelektüel tarihin uzun vadeli perspektifinde dikkate alınmak için fazla kısadır. Burada geçerli olan süreçlerin önemini kavramak için, 1980'lerde ilgi uyandıran "postmodernist" filozofların, bundan iki yüz yıl sonra veya hatta iki kuşak sonra yazılabilecek felsefe tarihlerinde ne kadar yer tutacağını tahmin etmeye çalışabilirsiniz. Elbette ki aynı şey, günümüzdeki katılımcıların sosyoloji veya diğer disiplinlerin gelecek tarihlerinde tutacağı yer için de geçerlidir. Sosyolojik mesele, belirli bir kuşağın insani ön planı (ve entelektüelin yakın projelerinin odağını oluşturan birkaç yıllık veya on yıllık daha kısa zaman dilimleri) ve kişisel olmayan, kabaca yapılandırılmış kuşaklar zinciri/silsilesi, yani tarihsel olarak "büyük" nitelemesini yaptığımız yaratıcılık alanı arasındaki ilişkiyi görmektir.

ÖNEMLİ VE İKİNCİL FİLOZOFLARIN DIŞINDA KALAN FİLOZOFLAR NE YAPAR?

Bu bakış açısı, bizde dinmek bilmeyen bir kuşku uyandırabilir. Yalnızca şöhretle mi, yoksa yaratıcılığın kendisiyle mi ilgileniyoruz? Yeterince takdir görmediği için bilinmezliğe gömülen bir sürü yaratıcı birey yaşamış olamaz mı? Bu, hak ettiğini düşündüğümüz takdiri nadiren gören entelektüellerin çoğunu desteklediği için güçlü bir imgedir. Yeniden dirilme miti gibi umut vaat eder: Öldükten sonra keşfedilmek. Şimdi bu konuyu ele alalım.

Ölümden sonra gelen şöhretin bildiğimiz örnekleri hiçbir zaman sıfırdan gelip zengin olma öyküleri değildir. Batı felsefesindeki en önemli örnek, ölümünden yaklaşık 100 yıl sonra Kant'ın dönemindeki İdealist ihtilaflardaki bir hizbin favorisi olarak gündeme gelen Spinoza'dır. Ama Spinoza, kendi zamanında da belirli bir şöhrete sahiptir; Leibniz tarafından ziyaret edilecek ve fikirleri çalınacak ölçüde tanınmıştır ve Kartezyen ağda en aktif merkeze yakın olmuştur. Nietzsche, deliliğinin son yıllarında ünlü olmadan önce 20 yıl boyunca bilinmezlik içinde boğuşmuştur. Schopenhauer, daha uzun bir süre beklemek zorunda kalmıştır ve çok yaşlandığında, esasen ölümünden sonra şöhrete kavuşabilmiştir. Ama hem Nietzsche hem de Schopenhauer, ilkgençliklerinden itibaren önemli entelektüel ağlara yakından bağlı olmuştur ve yurttaşlarıyla çatışmaları, yaratıcı ağ temasının olağan dinamiklerine hiçbir şekilde ters değildir. Ve hepsi, üretken yayıncılardır, bu saygınlıkla bağlantılı bir motiftir (Price, 1986; Simonton, 1988); yaratıcı başarıya özgü duygusal enerjiye ve kültürel sermayeye sahiptirler. "Kayıp eserler"in yeniden keşfi, entelektüel dünyanın ağlarıyla bir bağlantı bu-

lunmadıkça mümkün değildir. Bu, entelektüellerin kendi ömürlerinde bu bağlantıları kurmaları gerektiği, aksi halde ölümlerinden sonra eserlerinin bunu asla başaramayacağı anlamına gelir.

Sonsuza dek karanlığa gömülen yaratıcı eser için ne diyebiliriz? Burada, merkezden uzaklaşırken entelektüel hayatın neye benzediğini bilmemiz gerekir. Ağ çizelgelerindeki önemli figürlerden uzaklaştıkça, filozofların eleştiriler, açıklamalar ve yorumlar eklemek için temel fikirleri geliştirmesi gittikçe daha çok karakteristik hale gelir. Takipçi olduklarından, tam olarak yaratıcı değildirler. Bu, "ikincil" figürlerin arasında çok yaygındır ama bu grup kendi ayakları üzerine dikilmesine karşın tarihsel anlamda ilk sıraya yerleşmelerini sağlayacak derin bir entelektüel etki yaratamayan figürleri de içerir. Bu bağımsız türden ikincil figürlerin tipik bir örneği, Mo Ti'den bir sonraki ve Mencius'tan bir önceki kuşakta yer alan Yang Chu'dur (yaklaşık MÖ 380). Yang Chu, doğal olanın kendiliğinden ahlaki veya sosyal olmadığı ve radikal bireyciliğin doğal olduğu doktrinini savunarak hâkim konsensüse karşı çıkmıştır (Graham, 1978:59). Yunanistan'da ünlü hatip ve sofist Gorgias; insanbiçimci çoktanrıcılığa saldıran Ksenofanes; Megara Okulunun mantıkçılarının en güçlüsü olan Stilpon da benzer bir önem düzeyini temsil eder. Bu isimler taklitçi değildir; bazıları kendi zamanlarında son derece saygındır. Mencius, biraz süslü bir ifadeyle, "Yang Chu ve Mo Tzu'nun kelimelerinin dünyayı doldurduğunu" ileri sürmüştür (Mencius 3b.9) ve Gorgias kendi zamanında Sokrates'ten belki de daha ünlüdür. Bu ikincil figürleri, birincil olanlardan ayıran özellik yalnızca uzun vadede fikirleri elekten geçirildikçe ortaya çıkar; bazıları çok etkilidir ama fikirleri bir sonraki kuşağın söylemi tarafından çok kolayca mahsup edilir (Yang Chu ve Ksenofanes gibi) ve bazıları da ağ farklı bir yöne döndüğü için çok kısa ömürlü olur (Gorgias gibi).

Burada gömülü bir hazine yoktur; belki de erdemlerini tekrar değerlendirdikçe gerçek hazineler bulabiliriz ama onlarla ilgili gömülü kalan hiçbir şey yoktur. Sıradan figürlerin arasında ortaya çıkarılmayı bekleyen yaratıcılık gizleniyor olabilir mi? Ama sıradan figürler genellikle taklitçidir; sadık, bilgili ve belki de rakiplere karşı polemikçi. Eksik olan yönleri, orijinallik ve derinliktir. Sıradan figürlerin, kendi dönemlerinde tanınmayan kişiler olmaları da gerekmez. Wang T'ung (Şekil 6.2'deki anahtarda 224) genellikle bu şekilde değerlendirilir: Yaklaşık MS 600'de Ch'ang-an'ın başkentinde ünlü bir Konfüçyüsçü öğretmendir ve aralarında T'ang hanedanlığını kuran birçok politikacının da bulunduğu yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Aynı çağda yaşayanlar ondan çok etkilenmiştir: "Konfüçyüs'ün zamanından beri, onun gibi kimse gelmemiştir... *Kasideler* ve *Tarih*'i işlemiştir, ayinler ve müziği düzeltmiştir, İlk Klasiği derlemiştir [yani Konfüçyüs'ün *İlkbahar ve*

Sonbahar Vakayinameleri'ne öykünen yaklaşık olarak MS 289-589 arasının kronolojik tarihi] ve *Değişiklikler*'de öğretiyi yüceltmiştir. Onun aracılığıyla, bilgelerin büyük ilkeleri ve dünyada yapılabilecek her şey tamamına ermiştir" (alıntı yapılan kaynak Fung, 1948:2:407). Ancak modern tarihçi Fung Yu-lan, onu klasiklerin sıradan baskılarını üreten önemsiz bir figür olarak nitelendirir. Başka bazı modern tarihçiler ondan söz ederken (örneğin Needham, 1956:452), bazıları onu görmezden gelir; Wang T'ung'ün şöhreti kısa ömürlü olmuştur ve tarihsel bir etki yaratmamıştır. Dünyanın dört bir yanında onun gibi yüzlercesi vardır: stoacı, Epikurosçu, Akademik öğretmenler silsilesi –Babilli Diogenes, Klitomakhos, "Bahçenin Tiranı" Apollodoros ve daha birçoğu– konuyla özel olarak ilgilenen uzmanların bile çok fazla ilgisini çekmez. Ama bu kişiler, sayısız kitap yazmış, amfileri doldurmuş ve site devletleri tarafından büyükelçi olarak gönderilmiştir. Günümüzün en seçkin akademisyenleri, onların hamurundan yoğrulmuştur.

Bazı kişiler, kendi şöhretlerinden dolayı değil, daha önemli kişilerin yanında oldukları için ya da ilgi çekici veya kayda değer tarihsel olaylara dahil oldukları için tarihlerimizde asgari düzeyde ilgi odağı olmuştur. Konfüçyüs veya Mencius'un diyaloglarında muhatap olarak görünen kişileri; Zen tarihlerindeki görgü tanıklarını ve Cleopatra'nın öğretmeni olan Philostratos'u (Şekil 3.5'te 144) tanırız. Çin'deki filozofları gösteren tabloda, Ch'eng kardeşlerin üstünde yer alan ve onları kendilerinden önceki filozoflar Chang Tsai ve Chou Tun-I'e bağlayan önemsiz figür (Şekil 6.4'te 311) bu önemli yeni-Konfüçyüsçülerin babası olan Ch'eng Hsiang'dır. Bu tür figürlere de bazen kolaylaştırıcı bir etkiye sahip oldukları için tablolarda yer veriyorum; zaman zaman onlar olmaksızın önemli bağlantıları kurabilmek mümkün değildir.[9]

Bu tür figürler, entelektüel dünyanın rutin kısımları, ağın önemli ilgi odaklarının zaman zaman zirveye tırmanmasını kolaylaştıran ikinci derecede ve daha alt basamaklar hakkında bize fikir verir. Dilersek, daha da ileri gidebiliriz. Daha uzmanlaşmış tarihçiler, ilgilendikleri çevreyi büyütür ve kimi ikinci derecede ve daha önemsiz figürleri gündeme taşır. Li T'ung-hsuan'ın (Şekil 6.2'de 232) Çin veya Budist felsefesinin ana tarihlerinde adı bile geçmez ama aynı Li T'ung-hsuan, Hua-ye felsefesini mercek altına alan Odin'de (1982) kendine geniş bir yer bulur. Büyüteç, müsait olduğunda, bize

9 Yunan ağlarında iki önemli tesadüfi figür, büyük Romalı Stoacı Seneca ve Epiktetos'u birbirine bağlar: İmparator Neron ve (Şekil 3.6'da 187) Neron'un kâtibi ve köle Epiktetos'un sahibi Epaphroditos. Resmi olarak örgütlenmiş okullara ilişkin sunumumuzda da tesadüfi kişiler karşımıza çıkar; Budist hizipler aktarım kayıtlarına büyük bir özen gösterdiği için, kendi öğretileri hakkında söylenebilecek önemli hiçbir şey bulunmasa bile kuşakların hizip liderlerinin adlarını genellikle biliriz.

bir konumu yeniden düzenleme, sistemleştirme ve popüler hale getirmede önemli bir yeteneğe sahip entelektüelleri gösterebilir; ama bu da yaratıcılığın ender olduğunu gösteren resmimizi doğrular. Bu tür bakışlar, tablomuzdaki verimsiz dönemleri anlamamız bakımından da faydalıdır. Yuan ve erken Ming hanedanlıklarının (1300-1450) felsefeden bu kadar yoksun görünmesine neden olan şey sadece anlayışsız önyargılarımız mıdır? Hayır, kayıtlar ortadadır; bazı figürler aydınlığa çıkarılabilir (örneğin bize politik reformda etkili olan kimi Konfüçyüsçüleri gösteren Dardess'e bakın, 1983:131-181) ama bunlar felsefedeki entelektüel rutine ilişkin izlenimimizi doğrulamaya hizmet eder.

Tarihsel olarak kavrayabileceğimiz entelektüel dünyanın belki de en dış halkası, kendi dönemlerinde bile hiç şöhrete ulaşmamış ve daha ünlü figürlerle tesadüfi bağlantılar bile kurmamış kişilerden oluşur. Sıradan hayatla ilgili tarihsel kaynaklarda karşımıza çıkarlar ve bazen tarihçiler tarafından gün yüzüne çıkarılırlar; örneğin sıradan insanların okuma alışkanlıklarını göstermek isteyen tarihçi Elizabeth Rawson (1985:49) yaklaşık olarak MÖ 50'de Roma kırsalındaki toprak sahiplerini inceler. Dağınık örneğimizde, okumakla yetinmeyip etrafa yayılan ve Epikurosçu ve stoacı fikirlerin yayılmasına hizmet eden belli ki birçok kişi olmuştur. Fikirler yalnızca eski olmakla kalmayıp aynı zamanda çarpıtılmış olduğu için, entelektüel alanlarda olduğumuzu biliriz. Kendi dönemlerinin entelektüel ağlarında bir ölçüde önemli olan "ikincil" filozoflarımızla bile bir tezat oluştururlar. Gerçekçilik adına bu dış halka hakkında bilgi sahibi olmak faydalıdır; bu aynı zamanda kendimizi anlamamızı sağladığı için de faydalıdır. Entelektüel yapıların yatay yayılımı, yüzyıllar boyunca çok fazla değişmez; biz de ne yaptığını bilmeden eski fikirler üzerine kafa yoran ve entelektüel görkem rüyaları gören bir sürü okur ve sözde yazarla bir arada yaşıyoruz. Yaratıcı dönemler, rutin olanlardan enderdir; en iyi dönemlerde bile entelektüel dünyanın iç halkalarını çevreleyen dış halkalar çoğalır ve birçoğumuz bunlarda yaşarız.[10]

---

10 Dış kenar, kendi kendini eğitenlerin dünyasıdır ve ölümden sonraki şöhret mitinin beşiğidir. Burada, merkezin modalarına uyum gösterme ihtiyacıyla kısıtlanmamış "gizli yaratıcılığı" bulmayı ümit etmek mümkünse de, gerçeklik bunun tam tersidir. Dış çevredeki entelektüeller, fikirleri geçerli çekirdekte yer alan entelektüellerden farklı şekillerde kombine edebilir ama daha büyük bir gecikmeyle de olsa geçmişten aktarılan kültürel sermayeyi temel alır. Okula kendi isteğiyle dönüş yapan ve diğerlerinden daha yaşlı olan bir lisans öğrencisinin, bir sosyoloji dersinden sonra heyecanla yanıma geldiğini ve keşfini anlattığını hatırlıyorum: Sosyal değişim ne dümdüz bir evrim çizgisidir ne de bir döngüdür, bir spiralde bunların bir araya gelmiş halidir. Kendisinden altı kuşaktan daha uzak bir dönemde yaşamış Vico ve Condorcet'in fikirleri üzerinde çalıştığımı ona söyleme cesaretini kendimde bulamamıştım.

ENTELEKTÜEL HAYATIN YAPISAL ŞEKLİ: ÇİN VE YUNANİSTAN'DAKİ UZUN VADELİ ZİNCİRLER

Entelektüel tarihte "okullar"ı temel alarak yazmak, geleneksel hale gelmiştir. Kadim Çin'in Savaşan Devletler dönemine (MÖ 220'den önceye) kadar uzanan metinler, biraz etkileyici bir ifadeyle "yüz okuldan" (*chia*) söz etmiştir (örneğin *Chuang Tzu,* Bölüm 33). Diogenes Laertios (yaklaşık olarak 200) biyografilerini İyonyalı ve İtalyan okulları veya "kuşakları" şeklinde gruplandırmıştır. Ama "okul" kelimesiyle en az dört farklı şey kastedilebilir.

Bireylerin benzer düşünce biçimlerine sahip olduğuna işaret eden en gevşek anlamın, toplumsal örgütler hakkında hiçbir şey ima etmesi gerekmez. Yaklaşık olarak MÖ 100'de resmi Han tarihçisi Ssu-ma T'an, daha önceki Çinli filozofları altı "okul" halinde gruplandırmıştır ve bunların arasında *Tao Te Ching*'i andıran metinleri "Taocu Okul" adı altında toplamıştır. Ama *Tao*, önceki yüzyıllarda birçok farklı entelektüel kampta kullanılan bir terimdir ve sıkı biçimde örgütlenmiş bir Taocu dinin ortaya çıkışı, yüzyıllar sonrasına denk gelir. Bu tür "düşünce okulları" daha somut yapılara dayanmadıkça çok önemli değildir.

Okul kavramının daha kesin bir kullanımı, üyeler arasındaki entelektüel etkileri göstermektir. Bu, entelektüel tarihçilerin temel uğraşıdır. Yine de ben bu tür "okulların" izini sürmeyeceğim. Entelektüel etkinin aktarımı kesinlikle gerçekleşir ama bir açıklama sunmaz; bir fikri okuyabilen veya dinleyebilen onca insan arasında neden yalnızca birkaçının, kültürel sermayelerini yeni yönlerde şekillendirerek önemli hale geldiğini açıklamaz. Kendi başına bırakıldığında, "etkilerin" izini sürmek, sonu gelmeyen bir biçimde geçmişe gitmeyi ima eder; her düşünürün fikirleri, kendisinden önceki etkilere dayandırılabilir. Bu tür bir etkiyi belli bir düşünürün kişisel kütüphanesinde belirli bir metnin varlığına dayandırabilecek olsak bile, entelektüel yaratıcılığın enerjilerini taşıyan kanal, etkiler atmosferinde uçuşan fikirlerden daha fazlasıdır; merkezi kanal yüz yüze karşılaşmalara dayalı kişisel temastır. Burada "okulların" veya "çevrelerin" diğer iki türünün muazzam önemine dikkat çekmek istiyorum.

Bunlardan biri, kişisel ilişkiler zincirini içerir; bunların en önemlileri, öğretmenler ve öğrenciler arasındaki ilişkilerdir. Bu dikey bağların yanı sıra, çağcıllar arasında kişisel temasların yatay bağları da mevcuttur.

Son olarak, "okul" kavramı tam anlamıyla bir örgüt de olabilir; Platoncu Akademi, Aristotelesçi Lise veya Chu Hsi'nin yeni-Konfüçyüsçü Beyaz Geyik Mağarası Akademisi gibi öğrenimin gerçekleştiği ve otoritenin ve sahipliğin açık bir silsile halinde kişiden kişiye aktarıldığı bir yeri anlatır. Burada,

doktrin örgütsel mülkiyetin parçasıdır ve onun sosyal kimliğinin armasıdır.

Şekil 2.1 ve 2.2'nin yanı sıra bu kitaptaki diğer ağ figürlerinin birçoğu, okulların üçüncü türünü –yani kişisel ilişki zincirlerini– gösterir. Bu tablolarda dördüncü türü –yani resmi olarak örgütlenen okulları– görmek de mümkündür.[11]

Peki, Çin ve Yunan ağı tabloları neyi gösterir? Dikkatimizi çekmesi gereken ilk nokta ünlü figürlerin, özellikle de önemli olanların (büyük harfle belirtilenlerin) diğer filozoflara hangi ölçüde bağlı olduğudur. Bu bağlar hem düşey (kuşaklar arasında usta-öğrenci zincirleri) hem de yataydır (çağcıllar arasındaki tanışıklık bağları). Önemli figürlerin, şöhretin bütün düzeylerine bağları vardır; büyük yıldızlar daha önemli figürler ve ikincil figürlerle başka herkesten çok bağlantılıdır ama aynı zamanda bunların dışındaki figürlere de bağlıdır.[12]

En dikkate değer filozoflar, tecrit edilmiş kişiler değildir, kendileri de tanınmış filozoflar olan öğretmen ve öğrenci zincirlerinin ve/veya önemli çağdaş entelektüel çevrelerin üyesidir. En dikkate değer filozoflar, büyük bir ihtimalle diğer çok önemli filozofların öğrencileridir. Kuşaklar arasındaki sosyal ağların bu dikey örgütlenmesine ek olarak, yaratıcı entelektüeller, entelektüel akranlarından oluşan gruplara da katılma eğilimindedir; bunlar, müttefiklerin yanı sıra bazen rakiplerin ve birbiriyle tartışmalı kişilerin de yer aldığı çevrelerdir.

Yunanistan'da filozofları başat, önemli, ikincil ve diğer figürler olmak üzere gruplandırdım. Ağ bağlantıları hem geriye (öncellere ve dostlara) hem de ileriye (öğrencilere) doğru hesaba katılmıştır.[13] Bunları, ağların "yukarı" ve "aşağı" yönleri olarak nitelendirirsek, şu tabloyu elde ederiz:

---

[11] Resmi okullar, bilinen bireyler arasında bilinmeyen ("x" ile işaretlenen) aracılarla olası bağlantılar oluşturduğunda, bunlar kesikli çizgilerle gösterilir. Bu kesik çizgiler, muhtemel olan ama kesinlik taşımayan bağlantılar için de kullanılır. Bazı durumlarda bu resmi okul bağlantıları "i" harfiyle işaretlenen kişiler aracılığıyla kurulur; bunlar kendi başlarına kayda değer başarıları nedeniyle değil daha tanınmış bir filozofla bağlantıları üzerinden tesadüfen bilinen kişilerdir (örneğin Şekil 6.3 ve 6.4'te Ch'an zincirlerine bakınız). Eksik bilgi problemi, özellikle kadim ağlara bakışımızı etkilemesi, Ek 2'de incelenmiştir.

[12] Yanlış anlaşılmaya neden olmamak için ağ tablosunun ne hakkında olduğunun altını çizmek faydalı olacaktır. Herkes tabloda gösterilen bağlardan çok daha geniş bir sosyal ortama sahiptir; entelektüel olanların yanı sıra entelektüel olmayan birçok kişiyle de bağlantılara sahiptir. Bu ağ, kuşaklar arası hafızada en azından minimal ölçüde tanınmış olan filozoflar arasındaki bağları gösterir.

[13] Tesadüfi figürler, kendi başlarından çok daha ünlü bir figürle bağlantıları üzerinden tanındığı için doğrudan bağlantıların değerlendirmesinin dışında bırakılmıştır. Fakat daha yüksek düzeydeki uzak filozoflara kurulan bağlantılara aracılık ettikleri yerlerde daha sonraki değerlendirmelere dahil edilmiştir.

Yunan Filozoflar	*Yukarı yönde bağlantı*	*Aşağı yönde bağlantı*
Başat (8)	3,8	4,0
Önemli (20)	2,0	2,2
İkincil (68)	1,3	1,0
Diğerleri (237)	0,7	0,4

Başat filozoflar, ortalama olarak, diğer önemli filozoflarla ve geri kalan filozoflarla karşılaştırıldığında, entelektüel olarak önemli olan çok daha fazla selefe ve çalışma arkadaşına sahiptir. Farklılıklar, üretim bakımından daha da büyüktür. Dahası, bağlantılı oldukları entelektüellerin şöhreti bakımından ağı incelersek, daha şöhretli filozofların, *şöhretin yüksek düzeylerindeki* diğer filozoflarla daha yakından bağlantılı olma eğilimi gösterdiğini görürüz. Önemli ve başat düzeylerdeki 28 filozof içinde 18'i (yani yüzde 64'ü) bu düzeylerdeki diğer filozoflarla bağlantılıdır; 68 ikincil filozof içinde ise bu bağlantılara sahip olanların sayısı 33'tür (yani yüzde 49). Genel olarak, şöhret sıralamasında ne kadar yüksek olunursa, o kadar çok bağlantıya sahip olunmaktadır: Sokrates, diğer 3 önemli filozofla ve 11 ikincil filozofla doğrudan bağlantılıdır; Platon da 3 önemli ve 6 ikincil filozofla bağa sahiptir.

Çinli filozoflar için de benzer bir motif mevcuttur:

Çinli Filozoflar	*Yukarı yönde bağlantı*	*Aşağı yönde bağlantı*
Başat (9)	4,7	6,0
Önemli (16)	2,4	1,6
İkincil (61)	1,5	1,0
Diğerleri (356)	1,0	0,4

Yine entelektüel hayatın uzun dönemlerini belirleyen filozoflar hem selefleri hem de halefleriyle çok daha fazla bağa sahiptir. Burada yalnızca kendi kuşaklarında ve kendilerinden hemen önceki ve sonraki kuşaklardaki doğrudan temaslarla ilgileniyoruz. Zincirin zamanda geriye doğru nasıl uzandığını incelersek, bir filozofun önem düzeyi arttıkça, zincirin ardışık halkalarında o kadar çok önemli figürle temas halinde olduğunu görürüz:

Çin: Başat filozoflar (9):	*2 adım*	*4 adım*
Yukarı yönde önemli veya başat filozofla bağlantı	2,1	3,3
Yukarı yönde ikincil filozofla bağlantı	1,9	3,0
Yukarı yönde her iki türden filozofla bağlantı	4,0	6,3

Çin: Önemli filozoflar (16):	*2 adım*	*4 adım*
Yukarı yönde önemli veya başat filozofla bağlantı	0,8	1,4
Yukarı yönde ikincil filozofla bağlantı	1,6	2,5
Yukarı yönde her iki türden filozofla bağlantı	2,4	3,9

Çin: İkincil filozoflar (61):	*2 adım*	*4 adım*
Yukarı yönde önemli veya başat filozofla bağlantı	0,6	1,0
Yukarı yönde ikincil filozofla bağlantı	1,0	1,7
Yukarı yönde her iki türden filozofla bağlantı	1,6	2,7

Bu tablolarda işaret edilen iki adım, genellikle kişinin kendi kuşağındakileri ve akıl hocalarının kuşağını içine alır (yoğun ağlar, aynı kuşak içinde 2 veya daha fazla adım görülebilir). Dört adım ise daha karmaşık bir zincire olanak tanır.[14] Şekil 2.1'de Kung-sun Lung, bir önceki kuşaktan Mencius ile birkaç aracı üzerinden bağa sahiptir ve Mencius da kendisinden üç kuşak önceki Mo Ti'yle bağlantılıdır.

Çin felsefesinin yıldızları, iki adım içinde ortalama 2 önemli ve ek 2 ikincil filozoftan oluşan bir çevrede yaşamıştır; 4 adım ileriye veya geriye doğru gidildiğinde, her biri genellikle 6'dan fazla önemli düşünürle bağlantılıdır. Başat yıldızların dışındaki önemli filozoflar, diğer önemli filozoflarla daha az bağlantıda olma eğilimindedir (İki adım uzağa gidildiğinde 1'den biraz daha az bir bağlantı ortalaması ve 4 adım içinde 1'den biraz daha fazla bir bağlantı ortalaması görülür). Ancak ikincil düşünürlerle bağlantıları, neredeyse yıldızlarınki kadar iyidir. İkincil filozoflarda, geçmişe doğru daha da düşük bir bağlantı ortalaması görülür ama yine de önemsiz filozoflardan daha çok bağlantıya sahiptirler.

---

[14] Yöntembilimimin asıl önemini bir kez daha vurgulamak istiyorum. Bir zincire süresiz olarak bağlantılar ekleyebilirsek ve nihayetinde tanınmış biriyle bağlantılı oldukları ölçüde bu zincirlere herkesi dahil edersek, şüphesiz dünya tarihindeki herkesi birbiriyle bağlantılandırabiliriz. 1960'larda sosyal ağlar hakkındaki "küçük dünya" araştırmaları (Travers ve Milgram, 1969) birçok Amerikalının yaklaşık olarak altı aracı dahilinde yüksek statüdeki bir kişiyle iletişim içinde olabileceğini gösterir. Bu olasılığa karşı, "tesadüfi" figürleri ("i" harfiyle işaretlenenlerin) tanınan bir entelektüel topluluğun üyeleri arasında yalnızca bir aracılı bağlantılar olarak ağlara dahil ediyorum. Dahası mesaj aktarımına ilişkin deneysel çalışmalar, iletişimlerin birkaç aracıdan sonra karmaşıklaşabileceğini gösterir. Entelektüel ağlarımızda, iki aracılı bağlantılar kültürel sermayenin yanı sıra duygusal enerji de sağlayabilir ve dört aracılı bağlantılar yoğun bir yaratıcı zincir ve topluluğa ait olmanın yapısal etkileri nedeniyle önemlidir; bunlar yaratıcı enerjiyi şekillendirebilir ama kültürel sermayeyi ciddi şekilde aktarmaz.

Yunanistan'da da neredeyse aynı tablo mevcuttur:

Yunanistan: Başat filozoflar (8):	*2 adım*	*4 adım*
Yukarı yönde önemli veya başat filozofla bağlantı	1,8	3,9
Yukarı yönde ikincil filozofla bağlantı	4,1	8,3
Yukarı yönde her iki türden filozofla bağlantı	5,9	12,1

Yunanistan: Önemli filozoflar (20):	*2 adım*	*4 adım*
Yukarı yönde önemli veya başat filozofla bağlantı	0,9	2,2
Yukarı yönde ikincil filozofla bağlantı	1,0	2,7
Yukarı yönde her iki türden filozofla bağlantı	1,9	4,9

Yunanistan: İkincil filozoflar (68):	*2 adım*	*4 adım*
Yukarı yönde önemli veya başat filozofla bağlantı	0,7	1,6
Yukarı yönde ikincil filozofla bağlantı	1,5	2,9
Yukarı yönde her iki türden filozofla bağlantı	2,2	4,5

En saygın Yunan filozofların yakın çevresi, en saygın Çinli filozoflarınkine çok benzerdir. Yunanistan'da önemli filozofların, ikincil figürlerle bağlantısı Çin'dekinden de fazladır; yukarıya doğru 4 adım içinde ortalama 12 önemli filozofla bağlantıya sahiptirler. Yıldız konumunda olmayan önemli filozoflar, her iki ülkede de aynı türden bağlantılara sahiptir. Ama Yunanistan'daki ikincil filozofların ağlarında daha iyi bağlantı derinliğine (4 adım) sahiptir. Aslında Yunan ikincil filozoflar, önemli filozoflarla aynı derinlikte bağlantıya sahiptir. Bunun nedeni, birçok ikincil filozofun çok fazla bağlantıya sahip başat filozofa yakın olmasıdır. Kinik Krates, Spevsippos veya Antisthenes gibi ikincil figürler, Platon veya Sokrates'i izleyen kuşaklarla bağlantı içindedir. Yunan felsefi ağlarının birçok dönemdeki bu yüksek yoğunluğu, Çin'de yalnızca kısmi olarak Chi-hsia Akademisi dönemindeki yüksek ağ yoğunluğuyla ve yine "Karanlık Bilgi" grubu, Ch'an çizgisi ve yeni-Konfüçyüsçülerle kıyaslanabilir.

Kuşaklar boyunca devam eden bu yoğunluğun sonucunda, önemli Yunan filozoflar çok geniş bir dolaylı topluluğun entelektüel sermayesini ve dürtülerini miras almıştır. Platon, Gorgias'a 2 adım ve Protagoras, Empedokles, Parmenides ve Pisagor'a 4 adım kadar yakındır. Epikuros hem demokritos'a hem de Sokrates'e 4 adım uzaktadır. Akademinin septik reformcusu olan Arkesilaos hem Aristoteles'e hem de Stoacı Zenon'a 2 adım yakındır ve Sokrates'e sadece 4 adım mesafededir. Aristoteles'in derin ağı, 6 önemli ve 12 ikincil filozofu kapsar. Stoacıların en önemlisi Hrisippos'un ağında 7 önemli ve 10 ikincil filozof vardır. Saygınlık, görünüşe göre saygınlığı besler ve bağlar ne kadar derinse, o kadar iyidir.

KİŞİSEL BAĞLARIN ÖNEMİ

Saygın filozofların, başta diğer saygın filozoflar olmak üzere, hem dikey hem de yatay olarak en çok bağa sahip olması ne anlama gelir? Bazı yöntembilimsel bozukluklardan şüphe duyabiliriz. Belki de önemli filozofların önemsiz figürlerle daha çok bağlantısını bilmemizin nedeni, yıldızlar hakkında daha fazla bilgiye sahip olmamız, onların öğrencileri ve arkadaşlarını daha fazla tanımamızdır. Ama tablolardaki "önemsiz" figürlerin genellikle kendi dönemlerinde tanınmış kişiler olduğuna, yerel olsa bile bağımsız bir duruşa sahip olduğuna dikkat edin. Başka bir figürün bağlamında sözü edildiği için haberdar olduğumuz figürler, "önemsiz" değil, tesadüfi bir kategoridir ve burada dikkate alınmamaktadır.

Filozofların yaratıcı şöhreti olarak gördüğümüz şeyin, yalnızca çok sayıda kişisel takipçilerinin bulunmasının bir sonucu olması daha ciddi bir olasılıktır. Takipçiler, geçmişe yönelik olarak şöhreti yaratır. Kendi entelektüel topluluklarında iyi bağlantılara sahip olan kişileri şöhretli olarak tanımlayıp şöhretlerinin bu bağlantıdan kaynaklandığını savunmak gereksiz bir tekrar değil midir? Hayır, göründüğünden daha az döngüseldir. Yaptığımız örtülü tanımların, bu modeli gerekli kılmadığı gösterilebilir.

Öncelikle, ampirik istisnalar mevcuttur. Greko-Romen dünyasında, Herakleitos, İskenderiyeli Philon ve septik Aenesidemos, önemli takipçi zincirlerine sahip olmayan önemli figürlerdir. Çin'de önemli figürler arasındaki *Tao Te Ching*'in anonim yazarı ve Han hanedanlığı filozofu Tung Chung-shu ve ikincil figürler arasındaki erken dönem "kanuncu" politikacılar Shen Puhai ve Shang Yang (her ikisi de yaklaşık olarak MÖ 350) ve Han hanedanlığından rasyonalist Wang Ch'ung de önemli takipçi zincirlerine sahip değildir. Dahası, en ayırt edici başarıların çizginin sonunda gerçekleştiği ve bu başarıları ileriye taşıyacak önemsiz öğrencilerin bile bulunmadığı birçok "alacakaranlık" yaratıcılığı örneği mevcuttur. Greko-Romen ekseninde Augustinus ve İslamda Avicenna (İbn Sina, 1120) bunun başlıca örneğidir. "Minerva'nın baykuşunun akşamın alacakaranlığı çökünce uçtuğu" motifinin geçerliliğine fazla değer atfeden Hegel, kendini bir örnek olarak düşünse de öğrencileri onun yanıldığını göstermiştir.

Saygın filozofların çağdaş olmadığı, zincirlere kişisel olarak bağlı olmadığı, aynı örgütlerin üyeleri olmadığı ve aynı yerlerde yoğunlaşmadığı bir tarihsel motif düşünmek de mümkündür. Bu tür yapıların ampirik olarak bulunması, kavramsal totolojiden kaynaklanmaz.[15]

---

15 Tabloda aralarında hiçbir bağ olmayan önemli ve önemsiz figürler yer alabilir; bu elbette ki söz konusu kişilerin hiçbir sosyal bağlantıya sahip olmadığı anlamına gelmez. Yalnızca

Bir anlamda şöhretin, aslında yaratıcılıktan ayrı olmadığını; entelektüel büyüklük olarak nitelendirdiğimiz şeyin daha sonraki kuşakları etkileyen fikirler üretmekten ve daha sonraki kuşakların ya onları tekrar etmesinden ve geliştirmesinden ya da onlara tepki vermesinden geçtiğini savunuyorum. Bu, büyük bir düşünürün, kişisel bir saygın takipçiler ağına sahip olmasını gerektirmez; varsayımsal olarak, kişinin fikirleri daha sonraki kuşakları bu kişisel aktarım olmadan da etkileyebilir. Buna ek olarak, bazı bireylerin daha sonra kendilerine atfedilen fikirleri aslında üretmemiş olmaları anlamında geçmişe yönelik olarak hak ettiğinden daha fazla şöhrete kavuşup kavuşmadığını değerlendirmek de mümkündür.

Bu tür bir şöhret, özellikle zincirlerin kaynağındaki figürler için geçerli olması muhtemeldir. Thales, geleneksel olarak ilk Yunan filozof ve ilk matematikçi olarak kabul edilir; ama kendi başına çok yenilikçi bir entelektüel olduğu net değildir. Kadim dönemin "Yedi Bilge"sinden biri olarak görülür; ama ona bu ünvanı veren en eski kaynak, kendisinden 200 yıl sonra yaşamış olan Platon'dur.[16] Diğer "Bilgeler" için tam olarak filozof tanımlaması yapamayız; esasen basiretli pratik kararları ve özlü sözleriyle tanınan politikacılardır. Thales'in çağcılı ve muhtemelen tanıdığı biri olan Solon, hem yasa yapıcı hem de şair olması bakımından biraz daha entelektüeldir ama Pittacos ya da Prieneli Bias gibi diğerleri sadece ünlü birer politikacıdır. Bu örneklerde olduğu gibi, Thales de şehir devletlerinin demokrasinin inşa edilmesi sürecinde önemli çatışmalar içine girdiği ve aralarında birçok "Bilge"nin de bulunduğu "tiranlar"ın arabulucu, yasa getirici ve emsal belirleyici rolü üstlendiği bir dönemde politik tavsiyeleriyle tanınmıştır. Thales, görünüşe göre bu rolü Miletos'ta oynamıştır. "Felsefe" olarak bilinen alandaki özel şöhreti, kozmoloji üzerine kitap yazan ilk yazar Anaksimandros'la bazı bağlantılara sahip olmasından ve dolayısıyla üçüncü kuşak düşünür Anaksimenes'le bir bağlantı kurulmasından kaynaklanabilir.

Thales, daha sonra yazılan tarihlerde ne kadar çok yer bulduğuna ilişkin uzun vadeli ölçüte göre yalnızca ikincil bir figür olduğundan ciddi bir problem oluşturmaz. Anaksimandros ise en azından sınırda yer alan önemli bir figürdür. Konfüçyüs belki de daha ciddi ölçüde abartılı değerlendirilir. Chu Hsi'yle birlikte, bütün Çin düşüncesinde ilgi odağı olma bakımından başat

---

yakın çevrelerinin, öğretmenlerinin ve öğrencilerinin tabloda yer almalarına neden olacak kadar önemli olmadığını gösterir. Ağ tablolarında görünen bu tecrit edilmiş figürler Ek 1'de incelenecektir.

16 Geç antikçağa kadar uzanan çeşitli listelerde, bilgelerin sayısı değişir, bazen 10'a kadar çıkar ve üyelik azalıp çoğalır. Solon'la birlikte Thales, tüm listelerde yer alan en değişmez figürdür.

figürdür. Şöhretinin büyük bir kısmı, bizzat düşündüğü şeylerin içeriğinden değil, kült bir figür olmasından gelir. Konfüçyüs, geleneksel ritüellere ve belgelere saygılı bir biçimde bireylerin nasıl davranması gerektiği ve devletlerin nasıl düzenlenmesi gerektiği hakkındaki doktriniyle önemli bir çığır açmıştır. Ama insan doğası, ahlaki sorunlar, rasyonellik ve kozmoloji hakkında sofistike bir pozisyon olarak "Konfüçyüsçülük" asıl olarak Mencius, Hsün Tzu ve Tung Chung-shu gibi çok daha büyük entelektüel gelişmişliğe sahip filozoflar tarafından yaratılmıştır; buna ilaveten yeni-Konfüçyüsçülerin daha da büyük metafiziksel kopuşlara imza atmıştır. Konfüçyüs'ün adına bağlı kalınması, esasen bütün entelektüel erdemi başta eski belgelerin kendisine ve aşama aşama Konfüçyüs'e ve nihayetinde kanonlaştırılmış Mencius, hatta Chu Hsi'ye atfetme ideolojisinden kaynaklanır.[17] Konfüçyüs Okulunun çok daha sonraki başarıları olmaksızın, Konfüçyüs'ün kendisinin Mo Ti'den veya hatta Yang Chu ya da Shang Yang'tan daha büyük bir öneme sahip olmayacağı nettir.

Keza Mo Ti'ye de büyük bir ihtimalle gereğinden fazla değer biçilmiştir; faydacılığı ve etik evrenselciliğiyle önemli bir yenilik getirmiş olsa da en önemli özelliği muhtemelen askeri etkinliklerden aşama aşama entelektüel etkinliklere yönelen bir örgüt kurmuş olmasıdır. Onun Çin entelektüel tarihinin uzun vadeli görünümünde önemli bir figür haline gelmesinde muhtemelen Mo Ti'den dört beş kuşak sonra Mohist mantığı kusursuzlaştıran daha az tanınmış figürler rol oynamıştır. Batıda Pisagor için benzer bir durum söz konusudur; belki de en önemli özelliği, felsefi ve matematiksel doktrinleri yüksek bir düzeye taşıyan ve geçmişe yönelik görkemi kendi kurucusuna yansıtan bir örgütün kurucusu olmasıdır.

Bu tür örnekler, ağ motiflerine ilişkin genel değerlendirmemizle ne gibi bir ilişkisi vardır? Bana göre, bunlar teorik sonuçları sarsmaz, bilakis onları pekiştirir. Belki de bu figürlerden bazılarını önem sıralamasında düşürmemiz gerekir. Ama tabloların başlarında yer aldıklarından ve kendilerinden önce saygın seleflere sahip olmadıklarından (Mo Ti ve Pisagor, önemli veya tesadüfi figürler aracılığıyla saygın seleflere bağlanıyor görünse de) onların daha alt sıralara indirmek, gerçekten saygın filozoflar arasındaki ortalama bağlantı oranını artıracaktır. Üstelik önemli felsefi yaratıcılığın,

---

[17] Konfüçyüs (yaklaşık olarak MÖ 480) orta Han hanedanlığında idolleştirilmiştir ve Konfüçyüs kültü, yaklaşık olarak MS 60'tan hanedanlığın sonuna (MS 200) kadar ve tekrar orta Tang döneminden (yaklaşık olarak 700) itibaren resmi olarak tanınmıştır. Konfüçyüsçü tapınaklarda yaklaşık olarak MS 1100'den sonra Mencius'a (yaklaşık olarak MÖ 320), 1241'den sonra ve tekrar siyasi kesintileri ardından 1313'ten itibaren Chu Hsi'ye ibadet edilmiştir (Fung, 1952-53:2:534; Needham, 1956:31).

apansızın ortaya çıkmaması anlam kazanacaktır. Çin'de yükselişe geçen kuşak Mencius, Hui Shih ve Chuang Tzu iken, Yunanistan'da Herakleitos ve Parmenides'in kuşağı bu işlevi üstlenmiştir.[18]

Önemli filozoflar arasındaki yatay bağlantıların önemi de sorgulayabiliriz. Sokrates veya Cicero'nun kendi dönemindeki hemen herkesi tanıması, önemsiz bir koşul olabilir; günümüzde film yıldızlarının ve diğer ünlülerin birbiriyle tanışmasının ilk planda nasıl ünlü olduklarıyla hiçbir bağlantısının olmaması gibi, zaten saygın olan bu insanların bir araya gelmesi de bir anlam taşımayabilir. Bu, değerlendirebileceğimiz bir olasılıktır. Birçok durumda, bu temaslar daha sonraki yaratıcı ürünleri öncelediği için bir katkıda bulunmuştur; Cicero'nun temasları ve Sokrates'in gençliğindeki birçok teması için bunu söyleyebiliriz. Kendi adıma, şöhretler arasındaki temaslar çoğunlukla "bir araya gelmek" fenomeninden ibaret olmadığını düşünüyorum; yatay bağlantılar da esas olarak önemlidir. Ama geleneksel anlamda bir kişinin fikirlerini başka birine aktarması gibi bir "etki" yarattıkları söylenemez. Kişilerin yaratıcı olmadan çok önceleri yakın bağlantıda olduğu durumlarda bunu çok net biçimde görürüz.[19] Kişisel temaslar üzerinden yürüyen, birbiriyle örtüşen ama analitik olarak farklı olan üç süreç sunacağım. Bunlardan biri, kültürel sermayenin, fikirlerin aktarılması ve bunlarla neler yapılabileceğidir. İkincisi, hem geçmiş başarıların örneklerinden hem de bir grubun bünyesinde gelişen eşzamanlılıktan doğan duygusal enerjinin aktarılmasıdır. Üçüncüsü ise başta rakipler olmak üzere entelektüel olasılıkların yapısal anlamıyla ilgilidir.

---

[18] Şüphesiz daha sonraki figürler de uzun vadeli takipçilerinin başarısı nedeniyle daha çok şöhrete ulaşmıştır. Sokrates, kendi takipçileri birçok okula dağıldığı için çok fazla üne kavuşmuştur ve şöhreti, en çok bu okulların gelişip serpildiği dönemlerde zirveye çıkmıştır. Platon'un diğer önemli filozoflar karşısındaki egemen konumu, kısmen onu kendi vurgularından önemli ölçüde farklılık taşıyan öğretileri için meşrulaştırıcı bir figür olarak kullanan Yeni-Platoncu Okuldan kaynaklanır. Fakat burada var olan görkeme yalnızca bir ekleme söz konusudur. Sokrates, Platon ve bu türden diğer örnekler –Mencius, Chu Hsi veya *Tao Te Ching* yazarı– şüphesiz yeni fikirlerin önemli yaratıcılarıdır; kendi dönemlerinin ağlarındaki dönüm noktalarıdır ve aynı zamanda daha sonra gerçekleşen dönüm noktalarının da simgesi haline gelmişlerdir.

[19] 1. Bölümdeki 7. dipnotta ve 10. Bölümde "Yaratıcı Çevrelerin Gelişmesi" başlıklı kısma bakınız. Biyografik verilerin en bol olduğu Avrupa felsefesinde, ünlülerin "toplantılarından" ibaret olan bağlantıların sayısı, görece çok azdır. Örneğin Hume, Rousseau'yu 1766'da (her ikisinin yaratıcı hayatlarının sonunda) İngiltere'ye getirmiştir. Fakat hem Hume hem de Rousseau, daha önce Şekil 11.1'de belirtildiği gibi daha önce başka önemli ağ bağlantılarına sahiptir. Temasların yalnızca "ünlülerin toplantısı" şeklinde olduğu yerlerde, bu tür bağları ağ tablolarına dahil etmedim.

Bu süreçler, her türlü kişisel temasta, ustalar ve öğrencilerin dikey zincirlerinde ve da çağcıllar arasındaki yatay temaslarda geçerlidir. Şu soru sorulabilir: Neden bu dikey bağlar çok yaygın ve neden saygınlık derecesiyle bağlantılı? Bu sorunun yanıtı olarak, zincirlerin entelektüel sermayeyi aktardığı söylenebilir: Aristoteles saygındır, çünkü Platon'dan çok iyi bir eğitim almıştır ve Platon da Sokrates, Arhitas, Megaralı Öklid ve diğerleriyle temasları sayesinde iyi eğitilmiştir. Elbette bütün hikâye bundan ibaret değildir; daha genç kuşaktan saygın figürler, aldıkları kültürel sermayeyi tekrarlamayıp yeni yönlerde geliştirerek şöhrete kavuşur. Ama bu entelektüel kaynakların önemi göz önünde bulundurulduğunda, bunlar neden kitaplardan değil de çoğunlukla kişisel temaslar aracılığıyla edinilmektedir?

Elbette çok erken dönemler için bu kaynakların kitaplardan alınması mümkün değildir. Genel olarak her kültür alanında, bizim anladığımız anlamda felsefe, yazı kullanılmaya başlandıktan sonra ortaya çıkmıştır. Ama yeni fikirlerin yazı aracılığıyla yayılması zaman almıştır. Konfüçyüs'ün özdeyişleri, öğrencileri tarafından *Analects* adıyla yazıya dökülmüştür (yaklaşık olarak MÖ 470-430). *Mo Tzu* ve *Chuang Tzu* adıyla bilinen metinler –Chuang Tzu örneğinde, metinler kendi kaleme aldığı bazı bölümleri içerse de– onlara adını veren yazarlarının ölümünün ardından ortaya çıkmıştır. Bu düşünürler, kendilerini yalnızca sözlü olarak da ifade etmemiştir. Konfüçyüs'ün esrarlı anlamları için sayısız kez analiz edilen tarihsel çalışması *İlkbahar ve Sonbahar Vakayinameleri*'nin kendisi tarafından yazıldığına inanılır. Chuang Tzu'dan önce Hui Shih'in kitaplarının birkaç arabayı doldurduğu söylenir *Chuang-Tzu,* Bölüm 33).[20] Benzer bir şekilde, Yunanistan'da genel olarak insanlardan uzak duran Herakleitos'un kitaplarını Efes'teki Artemis tapınağına bıraktığına inanılır. Sokrates kişisel sözlü üslubuyla ünlüdür, ama çağcılı Demokritos'un 60 kitap yazdığı söylenir ve o tarihte kitapların satıldığı bir açık pazar vardır.[21]

[20] Bu dönemdeki Çin kitapları, iple bağlanmış bambu yapraklarını üzerine yazılmıştır ve dolayısıyla çok hacimlidir.

[21] Guthrie (1961-1982:2:388); Hadas (1954:64-67). Anaksagoras'ın kitabı Atina'da bir drahmiye satılmıştır ve o dönemde usta bir işçiye verilen günlük ücretle hemen hemen aynı olduğu düşünüldüğünde görece ucuzdur. Atina'da ve MÖ 50 itibariyle Roma'da profesyonel kopyacılar vardır; Cicero'nun döneminde, bir kitaba ulaşmanın yolu ya başka birinden ödünç almak ya da köleleri kitabı kopyalamakla görevlendirmektir (Rawson, 1985:42-45). Kütüphaneler, ilk başta Aristoteles'in döneminde felsefi okulların kendi bünyelerinde toplanmaya başlamıştır. Helenistik krallar, büyük kütüphanelere sahip olmak için birbiriyle yarışmıştır; önce İskenderiye (MÖ 300'den hemen sonra), Bergama (MÖ 190) ve Rodos'ta (MÖ 100) ve daha sonra varlıklı Romalıların evlerinde kütüphaneler oluşmuştur (*OCCL,* 1937:64; Rawson, 1985:39-42). Çin'de Han başkenti Loyang'da yaklaşık olarak MS 50'de kitapçılardan söz edilmektedir ve yoksul genç Wang Ch'ung eğitimini bunlara borçludur (*CHC,* 1986:1:633-

Yazıya geçişin önemi tartışmaya açıktır. Eric Havelock (1982, 1986) Platon'un kuşağının, sözlü ezberlerden ziyade yazılı metinlere yönelen ilk kuşak olduğunu ve felsefi soyutlamaların, bu geçiş yaşanmadan mümkün olamayacağını iddia edecek kadar ileri gider. Ama Yunan felsefi topluluğu, okuryazarlık bağlamında halen sözlü ritüelizme tabi olsa bile bundan yaklaşık altı kuşak öncesine kadar gider. Havelock'un argümanı, Çinli entelektüellerin kronolojisine de uymaz; Çinli entelektüeller yazılı simgelere çok erkenden yönelmiştir ve Konfüçyüs'ten birçok kuşak öncesinde başlayan bir tür yazma kültü geliştirmiştir. Bu, çoğunlukla en erken dönemin (yaklaşık olarak MÖ 500'de Konfüçyüsçülerin ortaya çıktığı dönemin) karakteristiği olmasına ve birleşik hanedanlıkların kurulmasının ardından (MÖ 221) gündeme gelmesine rağmen, kitaplara aşinalık bir bilginin kimliği haline gelmiştir. Bu iki dönemin arasında, sözlü söylemin önemi azalmak yerine artmıştır ve entelektüel hayat, özellikle Savaşan Devletler döneminde saraylarda gerçekleşen yüz yüze tartışmalarla şekillenmiştir. Havelock, kamusal sosyal düzeni temel alan ve destekleyen muhafazakâr ritüel olarak algıladığı ilkel şifahi modeli aşırı genelleştirir; ama entelektüel bir topluluğun sözlü söylemi ne somutlaştırılmış ne de muhafazakâr olmalıdır.

İlkece erken dönem entelektüel ağların ortaya çıkmasının hemen ardından, önemli felsefi doktrinleri yazarla kişisel temas olmaksızın edinebilmek mümkündür. Elbette yazılı yayın kanallarının hantal ve ağır olduğu dönemlerde kişisel yakınlık bir avantaj sağlamıştır. Ama bilinen tarihin geneline baktığımızda, kişisel bağlantıların motifinin kadim dönemlerden günümüze önemli ölçüde değişmemesi dikkat çekicidir. Kişisel zincirler, Greko-Romen antikçağın başlangıcında olduğu kadar geç dönemlerinde de mevcuttur. Wang Yang-ming'in yayıncılığın gelişmiş olduğu 1500'lerdeki ağı, Mencius'un 1800 yıl önceki ağından çok az farklıdır. Modern Avrupa felsefesinde, 20. yüzyıla kadar aynı türden ağların var olması bunu perçinler (Şekil 10.1'den 14.1'e kadarki şekillere bakın). Brentano'dan Gadamer, Marcuse ve Arendt'e, Frege'den Wittgenstein ve Quine'ye uzanan zincirleri ve Viyana, Paris ve başka yerlerde gruplar görmeye devam ederiz.[22] Yeni yeni iletişim teknolojileri icat ediledursun, kişisel bağlantıların öneminin gelecekte de azalmayacağı öngörüsünde rahatlıkla bulunabiliriz. Dağınık ve odaklanmamış iletişim yapısını ortaya çıkaran e-posta veya benzeri iletişim

64). İmparatorluk kütüphaneleri, ilk birleşik hanedanlık Ch'in'den itibaren var olmuştur.

22 Yaratıcı entelektüeller arasındaki kişisel bağların yaygınlığı, felsefenin dışındaki diğer birçok modern alanda belgelenmiştir (Griffith ve Mullins, 1972; Crane, 1972). Zuckerman (1967) Nobel ödüllü biliminsanlarının çoğunlukla daha önceki ödül sahiplerinin laboratuvarlarında eğitim görmüş olduğunu ortaya koyar.

türleri, entelektüel hayatın çekirdeği olan odaklanmış zincirlerin yerini tutmayacaktır.

Peki, bu kişisel zincirler aracılığıyla aktarılan nedir? Elbette ki entelektüel sermaye. Kitapların kişisel temas kadar kıymetli olmamasının nedeni, zamanın fikirlerine genel olarak açık olmak, birinci sınıf entelektüel performans için yeterli olmamasıdır. Öncü bir uygulayıcıyla kişisel temas, daha geniş olan fikirler kütlesinin analitik bıçak ağzını oluşturan yönlerine odaklanabilmeyi sağlar. Elbette ki her bir kuşağın yaratıcı entelektüelleri, bu noktadan farklı yönlere doğru hareket eder. Daha önceki kuşağın liderleriyle kişisel temas, burada da işe yarayabilir; bu etki özden çok, çalışma tarzında hissedilir. Duygusal enerjinin yanı sıra entelektüel çalışmanın en yüksek düzeylerinin nasıl hedeflendiğini gösteren bir rol modeli de aktarılır.

Duygusal enerji, güçlü biçimde odaklanmış grup etkileşimleri tarafından gündelik hayatın etkileşim ritüellerinde yüksek düzeylere çıkarılır. Öğrencilerinin etrafını sardığı ünlü bir öğretmeni görme deneyimi, birazdan göreceğimiz gibi sadece birkaç öğrenci bundan tam olarak faydalanabiliyor olsa da motive edici bir deneyimdir. Yatay grup temaslarında da aynı deneyim gerçekleşir. "Bambu Korusunun Yedi Bilgesi" gibi bir grup, bütün üyeleri arasında yaratıcı ilhamı aynı anda uyandırır; birbirleri olmadan, hayal gücü ve ikonoklazmın en uç noktalarında gezinmeleri kesinlikle mümkün değildir.

Rakiplerle temaslar, duygusal açıdan en az arkadaşlarla temaslar kadar yoğunlaştırıcıdır ve belki de daha fazlasıdır. İşte bu nedenle, entelektüeller rakiplerine doğru çekim hisseder gibi görünür; karşıt kutupları birbirini çeken mıknatıslar gibi birbirlerini ararlar. Entelektüel dünya, en kuvvetli halinde, çekişen grupların çatışmaya dayalı bir üst topluluk oluşturmak üzere bir araya geldiği bir yapıya sahiptir. Sokrates ve haleflerinin zamanında Atina'da bir araya gelen yatay bağlar, Savaşan Devletler döneminde Chi-hsia Akademisi ve rakiplerinin coşkusunu uyandıran, erken dönem T'ang'deki Budist hizipler arasında var olan ve yine yeni-Konfüçyüsçülükte kristalleşen Sung hanedanlığının okulları arasında görülen türden bir yapı oluşturmuştur. Entelektüeller, fikirlerin akışından, gelişme umudundan, düşmanlarıyla mücadele etmekten coşku duyar. Bir kadim ya da ebedi idealin restorasyonu için geçmişe baktıklarında bile bu böyledir. Entelektüeller arasındaki etkileşimlerin ritüel yoğunluğu enerjilerini yükseltir; ünlü isimler bir araya geldiğinde, rakip kutsal nesneler gerçek kişilerde ete kemiğe büründüğünde ve dinleyiciler, onların auralarının çarpışmasını hissedebildiğinde, enerji daha da çok yükselir.

Bu enerjiler, belirli yönlere kanalize edilir. Entelektüel alanlar, belirli bir anda yalnızca belirli olanakların ortaya çıkmasına imkân tanır. Bu olanak-

ları bilmek, hangi olanakların ortaya çıkacağını hissetmek için işlerin tam ortasında yer almak ve özellikle de rakiplerle temas halinde olmak önemlidir. Bu nedenle, birbirleriyle tanışan önemli entelektüellerin herhangi bir entelektüel sermayeyi iletmesi gerekmez. Birbirlerinden önemli bir şey öğrenmeyebilirler. Rakip yeni-Konfüçyüsçüler Chu Hsi ve Lu Chiu-yüan'ın buluşup tartışması, belki de birbirlerinin fikirler repertuvarına hiçbir şey katmamıştır. Ama onları bir araya getiren koşulun kendisi, entelektüel alandaki bir bölünmenin uzun bir geçmişi olan bilincini içerir ve bu da hem Chu'yu hem de Lu'yu bu tür konumlarını geliştirerek, rakip üst sistemlerin karşısına çıkarmaya teşvik etmiştir.

YAPISAL SIKIŞMA

Fikirler ve duyguların akışı düzeyinde, nedenler ve sonuçlar arasında bir fark vardır. Saygın atalar ve çağcıllarla temas ve yapısal rekabetlerin bulunduğu bir dönemde yaşamak yaratıcılık açısından önemliyse, bu koşullara maruz kalan bireylerin sayısı, yeni entelektüel yıldızların sayısından çok daha fazladır. Konfüçyüs, 1000 öğrenciye sahip olmakla ün yapmıştır ve Theophrastos'un (belki de daha isabetli ve daha az tumturaklı bir biçimde) 2000 öğrenciye sahip olduğu söylenir (*DSB,* 1981:13:328). Bu kitaptaki tablolarda, Konfüçyüs'ün öğrencilerinden 11'ini (1'i önemsiz sınırına yakın ve geri kalanı önemsiz veya daha alt sıralamalarda) ve Theophrastos'un öğrencilerinden 4'ü (1'i önemli ve 1'i ikincil) yer alır. Cicero'nun Atina ve Rodos'ta aynı filozoflarla birlikte çalışan bazı hemşerilerinin adlarını biliriz (Rawson, 1985:6-13) ama yalnızca Cicero entelektüel ve duygusal kaynakları kendisini felsefede ünlü kılmak için kullanabilmiştir. Her önemli filozofun önemli kültürel sermaye ve duygusal enerjiyi aktarabildiğini düşünürsek, bu kaynaklardan yararlanma fırsatına kavuşan çok daha fazla öğrencinin bulunduğundan emin olabiliriz.

Bu sosyolojik modelimizin kaçınılmaz olarak eksik olduğu ve psikolojik, bireysel ve diğer özel durumlarla beslenmesi gerektiği anlamına mı gelir? Bunun böyle olduğunu kabul etmek ihtiyatlıca olarak görünür. Ama bu türden bir ayrım yanlış anlaşılmayı temel alır. Bireyler, toplumdan ayrı durmaz; bulundukları yere, hiç kimseyle etkileşim kurmadan gelmez. Hangi sosyal deneyimlerin ve 1. Bölümde açıklanan hangi etkiletişim ritüeli zincirlerinin onların özgünlüğünü ortaya çıkardığının daha ayrıntılı bir açıklamasına girişebiliriz.[23] Bireyin özgünlüğü, sosyal yolun özgünlüğüdür.

[23] Bu kitapta daha sonra çok fazla bilgi sahibi olduğumuz bireylere daha yakından bakarak, mikro sosyolojik ağlarda izledikleri yörüngelerin onların kişiliğini nasıl şekillendirdiğini

Bu soruyu şimdilik bir kenara bırakalım. Temel teorik problem, şimdiye kadar söylediklerimin fazla sosyolojik olması değildir, tam tersine yeterince sosyoloji olmamasıdır: Entelektüel ağların yapısı hakkındaki anahtar bir olguyu dışta bırakır. Entelektüel dünyanın yapısı, belirli bir anda sadece sınırlı sayıda konumun çok fazla dikkati üzerine çekebilmesine olanak tanır. Doldurulabilecek az sayıda boşluk vardır ve bunlar doldurulduktan sonra, üst düzeylere doğru ilerlemeye çalışan herkese karşı büyük bir baskı oluşur.

En uygun kültürel sermayeyi elde etmenin, kişinin duygusal enerjisini yaratıcı bir zirveye yükselten koşullar içinde olmanın ve bu tür yapısal olanakların farkına varmanın avantajlarına ek olarak, birinci sırada olmak da gereklidir. Kişi en önde olmak zorundadır; aksi halde yapısal olanaklar, o birey için ortadan kalkmaya başlar. Hem nesnel hem de öznel olanaklar ve cesaret, yapısal kanalların başında yer alan birkaç kişiye kümülatif olarak akar; bu kaynaklar, başlangıçta onların pek de gerisinde kalmayanlar için kurur. Entelektüel dünyada bu şekilde akmakta olan bu güçler nedeniyle, bazı insanlar çabalarından vazgeçer, entelektüel şöhret rüyalarını terk eder veya alanda kalır ama yorumcu veya açıklayıcı olarak ikincil bir kariyere başlar, belki de başkalarının fikirlerini bir dinleyici grubuna anlatır, belki de politikaya ya da diğer entelektüellerle kendi sahalarında baş başa rekabet etmek zorunda kalmayacağı başka bir alana geçer.

Yaratıcılık, deyim yerindeyse küçük açıklıklarından yapının dışına süzülür. Ama bu açıklıklar her zaman için bir kerede sadece birkaç düşünüre izin verecek büyüklüktedir; yaratıcı açılımlar, aynı anda birkaç yönde gerçekleşir görünmektedir. Bu motifi, ağ yapılarında güçlü bir biçimde görürüz (Çin için Şekil 4.1'den 4.4'e ve 6.1'den 6.5'e ve Yunanistan için 3.1, 3.2 ve 3.4'ten 3.8'e kadarki şekiller).

Çin'de önemli figürler genellikle kuşaklarındaki önemli rakipleriyle eşleşir: Mencius, Chuang Tzu ve Hui Shih; Kung-sun Lung, Tsou Yen'le eşleşir (ve tartışır) ve Tsou Yen de Hsün-Tzu'yla eşleşir; Budist yıldızlar Fa-tsang ve Hui-Neng; yeni-Konfüçyüsçülüğün yaratıcı kuşakları önce Chang Tsai, Shao Yung ve Chou Tun-I ve daha sonra Chu Hsi ve Lu Chiu-yüan'la eşleşir. İkincil figürler de eşzamanlı kümeler halinde ortaya çıkar. Bazı filozoflar, kendilerinden biraz daha düşük öneme sahip filozoflarla eşleşir ama önemli bir rekabetten tamamen uzak olanlar çok enderdir.

Aynı tablo, Yunanistan'da da görülür. Temel figürler, aynı kuşaktaki rakipleriyle bir arada sahneye çıkmıştır: Parmenides ve Herakleitos; sofistik

---

göstermeye çalışacağım (örneğin 12. Bölümde Peirce, 13. Bölümde Wittgenstein ve 14. Bölümde Sartre). Üçünden en az ikisinin, bu tür bir analizin geçerliliğini teyit ettiğini söyleyebilirim.

hareketin yıldızları ve beraberinde Sokrates ve de Demokritos; Aristoteles ve Kinik Diogenes; Atina'da birkaç yıl arayla rakip okulları kuran Epikuros ve Stoacı Zenon. Yıldız isimlere ikincil figürleri de dahil ettiğimizde, eşzamanlı olarak ortaya çıkan yaratıcılık motifi baskın hale gelir.[24]

Eşzamanlı ve karşıt yaratıcılık yapısı, bizi küçük sayılar yasasına ve sonraki bölümlerde ilgileneceğimiz konu olan entelektüel dikkat alanını bölme mücadelesine yöneltir. Yalnızca Yunanlar ve Çinliler değil, aynı zamanda Hintli, Japon, Müslüman, ortaçağ Yahudiliği ve Hıristiyanlığına ait ve modern Avrupalı filozoflar da sıkı bir biçimde odaklanmış rakipler ağlarında ortaya çıkar.

Burada yapısal sıkışmanın hem ağ yoğunluğu hem de çatışma güdümlü yaratıcılığın görüldüğü bir motif olduğu yönündeki genel olguyu anlamamız gerekir. Ünlü isimler ve yarı ünlü isimlerin yanı sıra sahnede daha az duran isimler de ağların duygusal enerjiyi zirveye çıkardığı noktalarda yer alan kişilerdir. Yaratıcılık, yapısal blokların birbirlerine en şiddetli biçimde karşı koyduğu anlarda ortaya çıkan dikkat alanı ihtilafıdır. En etkili yenilikler, ağlarda maksimum düzeyde dikey ve yatay yoğunluğa ulaşıldığında ve kuşakların kırılmaz zinciri üzerinde yaratıcı çatışmanın zincirleri güçlendiğinde ortaya çıkar.

Bunu mümkün kılan yapısal koşullar, ilerleyen bölümlerin konusunu oluşturur. Buradaki öngördüğüm tablo, dünya felsefesinin bütün ağlarına genel bir bakıştan doğar. Dünya tarihinde önemli olan filozofların toplam sayısı, yaklaşık olarak 135 ila 500 kişidir. Dünyadaki uygarlıkların her birinden yalnızca önemli figürleri alırsak küçük olan rakamı, ikincil figürleri eklersek bu ikisinin arasında bir rakam elde ederiz.[25] Bütün ağlarda filozofların dağılımı, Tablo 2.1'de gösterilmiştir.

---

24 Bu genel kuralın bariz istisnaları da dahil olmak üzere ayrıntılı bir analiz, Ek 1'de sunulmuştur.

25 Bu figürleri kesin olarak almak güçtür. 12. Bölümde incelenen nedenlerden dolayı, entelektüellerin uzun vadeli şöhretlerini değerlendirme kapasitemiz kendi kuşağımıza yaklaştıkça daha az güvenilir hale gelir; 1835'ten sonraki toplamlar muhtemelen şişirilmiştir ve 1900'den sonrakiler kesinlikle gerçekdışıdır. Bir yandan, Japon ağı yalnızca Zen Budizminin tarihlerinde adı duyulan bazı kişileri dahil ederek ikincil figürlerin sayısını mübalağa etmiş olabilir; öte yandan önemsiz figürlerin toplamı Budist kaynaklardan daha fazla kişi eklenerek genişletilebilir. Hindistan'da önemli düşünürlerin sayısı, MS 400'den önce anonim veya takma isimle yazılan dinsel metinler formundaki muazzam yaratıcılık nedeniyle şüphesiz olduğundan az gösterilmiştir. Genel olarak, Hint ağının dayandırıldığı bilgiler diğer dünya ağlarına oranla daha seyrektir ve tarihler daha tahminidir. Ağların daha yakın yüzyıllardaki filozofların daha az etkiye sahip olması nedeniyle kesilmiş olması bakımından dünya toplamı da eksiktir; örneğin, Çin ağlarını yalnızca MS 1565'e kadar takip ettim. Kendi adıma, en önemli eksikliklerin Tibet ve Kore'deki Budist filozoflar ağları olduğunu düşünüyorum (ancak Tibet zincirlerinin bazı kurucuları Şekil 5.4 ve 5.5'teki anahtarda Hint ağında da bulunur).

TABLO 2.1. FELSEFECİLERİN BÜTÜN AĞLARDAKİ DAĞILIMI

Uygarlık	Kuşaklar	Birincil	İkincil	Toplam önemli (birincil +ikincil)	Diğerleri	Toplam
Çin (MÖ 535-MS 1565)	63	25	61	86	356	440
Yunanistan (MÖ 600-MS 600)	36	28	68	96	237	330
Hindistan (MÖ 800-MS 1800)	78	22	53	75	272	350
Japonya (MS 600-1935)	40	20	36	56	157	210
Müslüman/Musevi (MS 700-1600)	27	11	41	52	420	470
Hıristiyan (MS 1000-1600)	18	11	46	57	360	420
Avrupa (MS 1600-1900)	9	19	61	80	350	430
Toplamlar	271	136	366	502	2,152	2,670

Bu kitapta incelenen bütün ağlardaki önemsiz figürleri eklesek bile, bu kuşaklar boyunca dünya nüfusunun çok küçük bir kısmını oluşturan 2700 kişilik bir toplama ulaşırız. (McEvedy ve Jones'un hesaplamalarına göre, MÖ 600 ve MS 1900 arasında yaklaşık olarak 23 milyar insan yaşamıştır; McEvedy ve Jones, 1978:342-354.) Uzun vadeli şöhretin entelektüel dünyası, toplumların ekonomik-politik yapısından çok daha keskin bir biçimde katmanlaşmıştır; egemen aristokrasinin, nüfusun yüzde 5'inden daha az olduğu dönemlerde bile böyledir. Dahası, yaklaşık olarak MS 1600'den öncesine kadar branşlar görece az ayrışmıştı; bu tarihten sonra bilimsel ve akademik alanların birçoğu, filozofların ağından ayrılmıştır ve ağlar bu tür alanların en ünlü kurucularının birçoğunu kapsar. Bu nedenle, sayıları 150 ile yaklaşık 3000 arasında değişen bu toplam, oldukça yakın bir zamana dek bilginin "kuramsal" alanlarındaki neredeyse bütün entelektüel başarılara imza atmıştır; edebiyat, müzik ve güzel sanatlar alanları kendi ağlarına sahiptir.

Bu ağlara bakınca günümüzün okurunun aklına şu soru gelebilir: Kadınlar nerede? Bu ağları, son 25 yüzyıldır entelektüeller arasında dikkat çekmiş isimleri derleyerek oluşturdum ve bunların arasında çok az kadın vardır. Çin'de dinsel Taocular arasında birkaç kadın vardır; İslam dünya-

sında bazı sufi mistikler kadındır; felsefenin sadece erkeklerin girebildiği üniversitelere dayandığı ortaçağ Hıristiyanlığında kadın yalnızca ibadetle ilgili dinsel hareketlerde ve bazı seküler alanlarda entelektüel bir rol oynamıştır. Bu, dünya felsefesi tarihinin yalnızca erkek bakış açısının ifadesi olduğu anlamına mı gelir? Erkeklerin yakın bir zamana kadar bu alanda çok ağırlıkta olmasından yola çıkarak, bunu bir erkek bakış açısı olarak tek bir kategoriye indirgemek pek mümkün değildir. Entelektüel hayatın temel yapısı, rakip bakış açıları arasında bölünmedir. Erkeklik, kimin idealist kimin materyalist olacağını, kimin rasyonalist kimin mistik olacağını, kimin felsefedeki mevcut diğer sınır çizgilerine yöneleceğini öngörmez.

Dünya tarihi boyunca kadınlar çoğunlukla dinsel mistikler olarak entelektüel dikkat alanına girmiştir. Ama mistisizm benzersiz bir biçimde kadın düşünce formu değildir; birçok mistik erkektir. Bağlantı, doğuştan gelen mantaliteyle ilgili bir sorun değildir, örgütseldir; mistisizm entelektüel alanın sıkı örgütlenmiş gruplarının dışında en iyi şekilde gelişebilen parçasıdır ve dolayısıyla dışarıdan olanlara ve de kadınlara en açık olan alandır. Mesele maddi temel düzeyinde sosyal ayrımcılıkla ilgilidir; erkek veya kadın mantalitesiyle ilgili değildir, bu indirgemeci bir açıklama olurdu. Fikirleri üreten herhangi bir deri rengini bir tarafa bırakın, erkek veya kadın bireyler değildir; fikirleri, bireyler aracılığıyla ağların akışı üretir. Tarihsel olarak kadınlar entelektüel dikkatin merkezindeki ağlara erişebildiğinde, bir dizi felsefi konumu doldurmuştur (Waithe, 1987-1995). Yunanlar arasında, Epikuros'un materyalistleri kadınlara en açık grup olmuştur ve her şey hakkında olduğu gibi cinsiyetçilik hakkında da ikonoklast bir tutum sergileyen kinikler arasında da kadın filozoflar vardır. Geç antikçağda Platoncu matematikçiler arasında kadınlar da yer almıştır. Avrupa'daki ağların monopolistik erkek üniversitelerden özgürleştiği 1600'ler ve 1700'lerde, Henry More'un çevresiyle bağlantılı bir spiritüel monist olan Anne Conway ve Locke'un tarafında yer alıp Shaftesbury ve Hutcheson'la tartışan Catherine Cockburn'ü görürüz. 1800'lerde, Madame de Staël gibi Alman İdealist sempatizanlar ve Mary Ann Evans (George Eliot) gibi radikal materyalistlerin de aralarında bulunduğu daha çok kadın, felsefe alanına girmiştir. Daha yakın zamanlarda, kadınlar analitik okulun yanı sıra Paris varoluşçuları ve yapısalcıları gibi ağlarda karşımıza çıkar. Feminist teorinin liderleri –sosyolojide etnometodolojist Harold Garfinkel'ın öğrencisi ve dolayısıyla Alfred Schutz'un ve fenomenologlar ağının ikinci kuşak öğrencisi olan Dorothy Smith; Derrida'yla birlikte Tel Quel çevresinde yer alan Julia Kristeva– önceki kuşakların daha büyük entelektüel ağlarının kültürel sermaye ve duygusal enerjisini yeniden birleştirir.

Geleceğin tarihçileri, bizim zamanımıza baktığında, feminist hareketi entelektüel hayatı yeniden şekillendiren güçlerden biri olarak görecektir. Ancak entelektüel alan, ister feminist ister maskülinist olsun hiçbir zaman bir tek hizip tarafından belirlenmemiştir. Kurumsal ayrımcılığın üstesinden gelinmesi sonucunda entelektüel alanda kadınların sayısı arttıkça, kadınların entelektüel hayatın dinamiklerini oluşturan çeşitli konumlara yayılacağı öngörülebilir. Erkek ve kadın mantaliteleri arasında derin bir felsefi çatışma mevcut değildir, çünkü mantaliteler doğuştan var olmaz. Bu karşıtlık, günümüzde entelektüel alanda ileri sürülmektedir, çünkü yaratıcı alan her zaman karşıtlıklar üzerine kuruludur; güncel tartışmalar, kadim dinamiğin bir başka ifadesidir.

Kayıtlı tarihin kuşakları boyunca dikkate egemen olan ve toplamda sayıları 100, 500 veya 2700 kişiye ulaşan ağların çekirdeği, ilgi odağı haline gelemeyen diğer bütün ağlar karşısında ayrıcalıklı olmuştur. Ama bunlardan küçük bir dâhi topluluğu olarak söz etmek, sosyolojik noktayı tamamen yanlış okumak olacaktır. Bu öykünün olay örgüsünü yazan, ağlardır. Dikkat alanına egemen olmaya yönelik ağ rekabetinin yapısı –yani yaratıcılığı belirleyen yapı– odaklıdır; bu nedenle, ünlü fikirler birkaç bireyin ağzı ve kalemi aracılığıyla formüle edilmiştir. Yaratıcı entelektüeller topluluğunun küçük olduğunu söylemek, aslında ağların birkaç zirveye odaklandığını söylemektir. İnsanların kendilerini bu tür zirvelerde konumlandırma mücadelesi ve bu zirve noktalarını sayıca az ama birbiriyle bağlantılı kılan koşullar, entelektüel hayatın ve felsefelerin sosyolojisinin özüdür.

Bu mücadelede hemen hepimiz başarısız olmalıyız. Bu, entelektüel bencilliğimizi yaralar ve entelektüel çalışmanın sembolik ödülü olan görkem rüyasına ve gerekiyorsa ölüm sonrası şöhret rüyasına son verir. Dikkat alanında, aynı anda birkaç kişiden fazla birinci sınıf tanınmışa yer yoktur ve kuşakların akışında, uzun vadeli etkileriyle hatırlanan ve bu etkiler sayesinde bırakın önemli düşünürler olmayı, ikincil şöhretler haline gelenlerin sayısı daha da azdır. Unutulmak neredeyse bütün entelektüellerin yazgısıdır; birçoğumuz er ya da geç unutulacağız.

Bu gerçeği can sıkıcı bulmak yerine, farklı bir gözle inceleyebiliriz. Yıldızlardan izleyici konumunda olanlara kadar hepimiz, aynı güçler alanının parçasıyız. Bizi birbirimize bağlayan ağ, fikirlerimizi ve enerjilerimizi şekillendirir ve dağıtır. Kant, Wittgenstein veya Platon'la aynı hamurdanız. Sosyologsak, Weber ve Mead kelimenin tam anlamıyla zihinlerimiz aracılığıyla akmaktadır; Dilthey ve Rickert, Wundt ve James de onların zihnin aracılığıyla akmıştır. Matematikçiysek, ne kadar uzak olursa olsun Pisagor veya Newton'un zihninin de bir parçası olduğu ağın parçası olmaksızın düşüne-

meyiz. Onlar ve biz, entelektüel problemleri ve dolayısıyla üzerinde düşündüğümüz konuları oluşturan ağın farklı parçaları arasındaki karşıtlıklar ve gerilimlerin birer ürünüyüz. Çağcıllarımız, arkadaşlarımız ve rakiplerimiz için de, gelecekte bizden sonra sahneye çıkacak olanlar için de aynı durum söz konusudur. Yıldızların sayısı çok azdır, çünkü bu tür bir ağdaki dikkat merkezi, bütünün küçük bir parçasıdır. Hepimizin odak noktası haline gelen merkezlerdeki o kişiler, bizden doğuştan farklı değildir. Hepimiz aynı malzemeyle yoğruluruz ve birbirimizi olduğumuz şey haline getiririz.

III. Bölüm
DİKKAT ALANININ PAYLAŞIMI: ANTİK YUNAN ÖRNEĞİ

Yaratıcı kişiler genellikle zincirlerde birbirine bağlıdır ve çağcıl rakipler olarak görünür. Peki ama yaratıcılığın ağlarının açıklamaya muhtaç bir yanı yok mudur? İlk planda yaratıcılığı üreten başka bir etmenin var olduğu farz edilir. Şimdiye kadar tanımlanan yapısal etmenler, yaratıcılığın gerçekleştiği motifin parçasıdır. Zincirlerde zaman içinde yaratıcılık genellikle artar. Daha önceki bir kuşaktaki ikincil filozoflar, önemli filozofların önünü açar ve en büyük yıldızlar genellikle kendilerinden önceki önemli filozoflarla bağa sahiptir. Süreç sadece kültürel sermayenin aktarımı değil, aynı zamanda yoğunlaşmasıdır.

Yaratıcılık, daha öncekilere karşıtlık tarafından yapılandırılan yeni fikirleri veya mevcut fikirlerden doğan yeni fikir birleşimlerini içerir. Çatışmalar, entelektüel dünyaya hayat veren kandır. Bu, eylemin sıcaklığında entelektüeller tarafından nadiren fark edilir. Entelektüeller doğruya odaklanır ve seleflerini ve kendileriyle aynı dönemde yaşayanları buna ulaşamamakla eleştirir. Bu tema, Herakleitos'tan Viyana Çevresine ve günümüzün temelci ihtilaflarına kadar bin yıldır tekerrür eder. Kant'ın versiyonu, bir zamanlar bilimlerin kraliçesi olarak kabul edilen metafiziğin üzücü durumundan yakınmaktır. Bu, ritüel bir sihirdir, bir savaş hazırlığıdır; zira daha önce metafiziğin anlaşmazlıklardan uzak, sakince hüküm sürdüğü bir dönem yoktur.

Yaratıcılığın temel özelliği, çözümlenmemiş bir problemi tanımlamak ve diğer kişileri de bu problemi çözmenin önemine ikna etmektir. Entelektüeller genellikle problemleri çözdükleri anda o problemleri yaratırlar. Hindistan'da, karmanın bağlarından kurtulma problemi, Budistler bir kaçış yolu önerene dek mevcut değildi. Epikuros, tanrılardan duyulan korkuyu, bu korkulara bir çözüm önerirken ortaya koymuştu. Kant, Kopernik devri-

minin tehdide son vereceğini ilan ederken bilimin tehdit altında olduğunu keşfetmişti.

Tecrit haldeki bir tek filozof, nadiren yeni bir sorun geliştirir veya onu çözmenin yeni bir yolunu keşfeder; bu genellikle aynı kuşakta ama rakip gruplarda yer alan iki veya daha çok filozof olduğunda gerçekleşir. Yeni problemlerin belirmesi, bütün entelektüel problem sahasının dönüşümünün bir parçasıdır. Temel dinamik, sınırlı bir büyüklüğe sahip entelektüel alan üzerindeki mücadeledir. Yaratıcılık hem bu alan açılırken hem de kapanırken gerçekleşir; bunun sonucunda karşıtlığa ve senteze dayalı iki türden entelektüel yenilik ortaya çıkar.

ENTELEKTÜEL KÜÇÜK SAYILAR YASASI

Entelektüel hayatın yapısı, şu ilke tarafından yönetilir: *Eleştirici bir toplulukta bir veya ikiden daha fazla kuşak boyunca kendini yeniden üreten aktif düşünce okullarının sayısı, üç ila altı arasında değişir.* Etkili bir alt sınır vardır; yaratıcılık rakip konumlar olmadan nadiren gerçekleşebilir ve yaratıcı bir dönemde, neredeyse her zaman en az üçtür. Bunun yanı sıra üst sınır da vardır; yaklaşık olarak dört ila altı ayrı konumdan daha fazlası olduğunda, bunların birçoğu sonraki kuşaklara yayılmaz.

Bu ilke, zaman içinde dinamiktir. Konumlar ortaya çıkar ve kaybolur; destekçileri bakımından gelişip güçlenir ve zayıflar. Küçük sayılar yasası, bu akışta egemendir. *Güçlü konumlar* (belirleyici bir dışsal desteğe sahip olanlar) sonraki kuşaklarda dört veya beş dala ayrılır. Öte yandan, *zayıf konumlar* (çok az veya azalma eğilimi gösteren bir dışsal desteğe sahip olanlar) ya yok olur ya da bağdaştırma veya sentezlerle başka konumlarla birleştirilir. Buna bir gerekçe de ekleyebiliriz: Konumların zayıflamasının ikinci bir nedeni, bütün dikkat alanının aşırı kalabalık hale gelmesi ve küçük sayılar yasasının üst sınırlarının çiğnenmesidir. Bu aynı zamanda sentez aracılığıyla konumların sayısını azaltmayı teşvik eder.

Bu motif neden mevcut olmak zorundadır? Bu sorunun birkaç boyutu vardır. İlki yapısaldır: Kendi kendine yeterli grupların sayısı neden üç ila altı arasında olmalıdır? Aynı zamanda dinamik boyutu da mevcuttur: Okullar neden yükseliş ve düşüş yaşar? Bu iki sorunu birleştirirsek, okullar yükselip ve düştüklerinde, neden ayrılır veya birleşir?

Yapısal sorun, halihazırda kısmi olarak yanıtlanmıştır. Alt sınırın var olması, entelektüel yaratıcılığın bir çatışma süreci olmasından kaynaklanır. Yaratıcılık olacaksa, entelektüel dünyada en az iki konumun, aslında genellikle en az üç konumun bulunduğu bir örgütsel temel var olmalıdır. Birden

fazla konuma sahip olma özgürlüğü mevcutsa, en azından bir üçüncüsü elverişli görünür; tartışmanın iki tarafını da makul bulmayıp üçüncü bir yolu tercih etmek, her zaman uygulanabilir bir entelektüel stratejidir.[1]

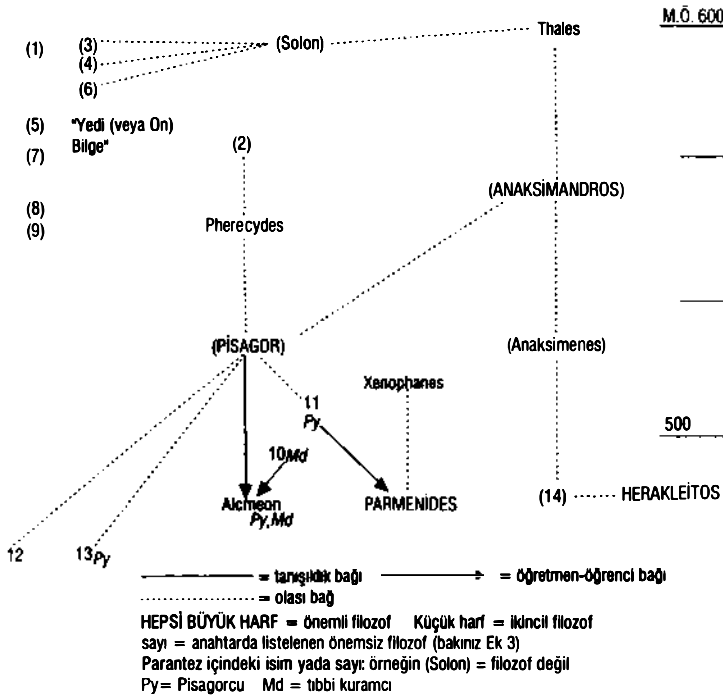
Üst sınır da çatışmanın yapısından türetilir. Yeni konumlar büyük ölçüde mevcut konumların olumsuzlanması tarafından şekillendirilse de, her bireysel filozofun kendi konumunu başka birine aktarması ve gelecek kuşaklara yayması için müttefiklere ihtiyacı vardır. Bu nedenle, yeni konumların, grupların görece büyük ve gözle görülür olabileceği bir düzeyin (örneğin yaklaşık altının) üzerine çıkması, kendi kendini engeller. Bu, konumların sayısının çok arttığı dönemlerin yaşanamayacağı anlamına gelmez. Yunanistan'da Platon'un kuşağında, Akademinin yanı sıra Megara, Kirene, Elis, Abdera, Kyzikos'un okulları, ortaya çıkan septik hareket, İsokrates'in retorik okulu ve Pisagorculardan geriye kalanların var olduğu dönemde, sayı tehlikeli bir biçimde yüksektir. Ama bu grupların çoğu, bir iki kuşakta son bulmuştur ve üç ila altı arasında değişen yapısal sınır belirmiştir. Çatışma, kendi kendini sınırlandırır.

Peki bazıları başarılı olan, bazıları çoğalan ve bazıları da düşüş yaşayan bu gruplar ilk planda neden ortaya çıkar? Entelektüellere çalışmak ve kendi adını duyurmak için maddi temeller sunan toplumsal hayattaki değişen dışsal koşullar nedeniyle ortaya çıkar. Fikirlerin toplumsal koşullara indirgenemeyecek olmasına rağmen, büyük ölçekli politik ve ekonomik değişikliklerin dolaylı olarak entelektüel değişim dönemlerini belirlemesi de bu nedenledir. Her iki düzeyi de iki adımlı bir sosyal nedensellik sürecinde gözden geçireceğiz: Küçük sayılar yasasına tabi olarak ağlar değişirken gerçekleşen içsel bölünme ve birleşmeler ve içte yeniden yapılanma dönemlerini tetikleyen maddi tabandaki dış değişikler.

ELEŞTİRİCİ AĞIN OLUŞMASI VE YUNAN FELSEFESİNİN BAŞLAMASI

Yunan felsefesinin değişen yapısına göz atalım. İlk felsefe, yaklaşık olarak MÖ 600'deki kuşaklarda politik "bilgeler"in ve geleneksel dinsel inançları sorgulayanların bolluğu içerisinde aşama aşama kristalleşmiştir. Burada dışsal koşullar önemlidir: Demokratik devrim ve politik reformlar, okurya-

[1] Holton'ın ortaya koyduğu gibi ([1973] 1988) entelektüel söylemin temalarının neden genellikle ikili ve üçlüler şeklinde ortaya çıktığını böylece görmüş oluruz. Holton, bilimsel teorilerin tarihinden çok sayıda karşıt temayı sıralar. Holton'un ihtilaflar listesinin küçük sayılar yasasında belirtilen üç ila altı konumdan çok daha geniş olması, tarih boyunca tekrarlanan derinlere kök salmış bir dizi kavrayışsal şemadan ziyade, yapısal bölünme koşulunun değişmeden kaldığını ima eder.



ŞEKİL 3.1. YUNAN FİLOZOFLARIN AĞININ OLUŞMASI, MÖ 600-465

zarlığın artması ve bunların geleneksel politik hayatla bağlantılı dinsel pratiklerin altını oyması.[2] Bunu can alıcı bir adım izler: Bir entelektüel topluluk, kendi rekabet konularına ve standartlarına dönerek ayrılır. Tartışmanın ilk rauntları kozmolojiktir. Geçmişte antromoforjik tanrılar, doğal dünyanın kategorilerini tanımlamıştır ama artık eski dinsel kültlerin altını oyan sosyal koşullar yeni bir tartışma alanı açar. Bu boşluğa, ilk seküler entelektüeller doluşur. Dağınık dinsel mitlere düzen getiren ve kozmosun yükselişini tanrıların soyacağı olarak resmeden Alkman (600'lerin sonu) veya hatta Hesiodos (700'ler) gibi kozmolojik şairler arasından proto-felsefe konularıyla ilgilenen topluluk oluşmaya başlamıştır. Ferekidis ve Ksenofanes'in kuşağında, entelektüeller mitleri yeniden yorumlayarak veya eleştirerek kendilerini mitlerden düşünceli bir biçimde uzaklaştırmıştır. Eski kültürel sermayenin yeni bir problem alanına dönüşmesini açıkça ayırt ettiği için "ilk filozof" olarak nitelendirilen Thales, "Her şeyin tanrılarla dolu olduğunu" ileri sürmüştür ve karşı-insanbiçimci bir biçimde, onları doğanın nihai bileşenleri olarak yorumlamıştır. Herakleitos, eski felsefe öncesi tabanın son

[2] Bu dış koşullar Yunan felsefesinin ortaya çıkışına ilişkin tarihsel ve sosyolojik değerlendirmelerde ön plandadır (Lloyd, 1987, 1990; Bryant, 1996).

kalıntısı olan bir rahip olarak, seküler ve kutsalın sınırındaki kavramlarla bu oyunu seküler entelektüel toplulukta üç kuşağa kadar devam ettirmiştir.

Yaratıcılık öncelikle birlik değil rekabet sırasında patlak verir. Temel öğeler için birkaç aday vardır: İnsanbiçimci tanrılar; ilksel *arşe* olarak çeşitli fiziksel öğeler veya *apeiron* gibi fiziksel olmayan bir öğe; Anaksimandros'un "sınırsız"ı veya ilk başta hesaplama için kullanılan çakıl taneleri gibi yarı-fiziksel varlıklar olarak algılanan Pisagorcuların sayıları.[3] Kişisel gruplar, bir liderden çıkıp sonraki kuşaklara yayılmaya başlar. Şekil 3.1'de üç grup görürüz: Thales'ten türeyen, muhtemelen "bilge" Pittakos'la (anahtarda 2) bağlantılı olan Ferekidis'ten türeyen ve Ksenofanes'ten türeyen.

Bu etkinlik, özbilinçli bir topluluğun bulunduğu yerde gerçekleşir. İyonya kıyısındaki en büyük şehir ve önemli bir ticaret limanı olan Miletos, Pisagor'un çıktığı Sisam adasından yalnızca 20 mil mesafedeydi; Ferekidis, Miletos'tan 40 mil uzaktaki bir ada olan Leros'tandı; Herakleitos, Miletos'un 30 mil kuzeyindeki Efes'teydi; Ksenofanes, Efes'ten bir gün mesafede, yaklaşık 15 mil içte Kolophon kentindeydi; Anaksagoras'ın memleketi Klazomene [Urla], kıyıda biraz daha yukarıda kalıyordu ve daha sonra Sparta'ya göç eden kozmolojik şair Alkman'ın memleketi Sardes 20 mil içte kalıyordu. Mitolojiyi sistemleştirenler bile bu bölgeden çıkmıştı: Homeros, Smyrna [İzmir] şehrinde yaşamıştır ve Klazomene'den bir günlük deniz yolculuğu (20 mil) mesafededir ve Hesiodos'un babasının memleketi olan Kyme kenti ise 30 mil kuzeydedir.[4] Hiç kuşkusuz rakip "kozmologlar" birbirlerini tanıyordu. Bu kentler ağında, daha büyük olanların 30.000 ila 65.000 arasında değişiyordu, deniz seyahatleri bolca yapılıyordu ve entelektüel hayat, halka açık yapılan konuşmalar üzerinden sürdürülüyordu. Böylesi bir ağda, çok fazla kişisel temas olmaması muhtemel görünmez.[5] MÖ yaklaşık 700'deki şairler-

---

[3] Latince *calculus*, Yunanca *chalix:* çakıl.

[4] Anavatan Yunanistan'ın taşra bölgesi olan Boeotia'ya göç eden aile. Hesiodos'un, Euboea adasındaki Halkis'te düzenlenen bir festivalde şiir okuduğu bilinir. Ama Boeotia dilinde değil kozmopolit dil olan İyonyaca kullanarak yazmıştır (*OCCL*, 1937:207-208).

[5] Bu nedenle birçok kişi için Şekil 3.1'deki olası bağlantıları dahil ettim: Pisagor'un gençliği yakınlardaki Miletos'ta Anaksimandros'un şöhreti ve olgunluğuyla çakışır; Pisagor'un seyahatleriyle ün yaptığı düşünüldüğünde, Anaksimandros'u kişisel olarak duymuş olması muhtemeldir ama buna ilişkin hiçbir kaynak yoktur. Herakleitos'la tam olarak aynı çağda yaşayan Miletoslu Hekataios, MÖ 499-494 İyonya Devriminin örgütlenmesinde önemli bir rol üstlenmiş ve çok seyahat etmiştir. Komşu şehir Efes'e de gitmiş olmalıdır ve insanlarla ilişkileri düşünüldüğünde, yerel tapınağın yetkilisi olan Herakleitos'la tanışmamış olması düşünülemez. Hekataios, bir coğrafyacı olarak bilinir; o dönemde kozmolojinin coğrafyayla bağlantısı göz önünde bulundurulduğunda, Hekataios büyük bir ihtimalle Miletos'taki kozmoloji filozoflarının zinciriyle bağlantıya sahiptir (Guthrie, 1961-1982:1:74, 173; *DSB*, 1981:6:212).


Mytilene
Abdera
Lapseki
İznik
Bergama
Clazomenae
İzmir
Kolophon
Efes
Miletus
Eretria
Sakız adası
Megara
Atina
Elis
Elea
Metapontum
Magna Graecia
Croton
Locri
Syracuse
Acragas
Kos Adası
Sisam Adası
Rodos
Knidos
Antakya
Kyrene
İskenderiye

den başlayıp sonraki yarım düzine kuşak boyunca varlığını sürdüren rakip bir İyonyalı entelektüeller topluluğu da mevcuttur.

Dış politik güçler, bu yerel yapıyı 500'lerin sonunda parçalamıştır. Ksenofanes, 545 yılında İyonya'nın Perslerin eline geçtikten sonra (*DSB,* 1981:14:536) ve Pisagor da belki de 15 yıl sonra göç etmiştir. Magna Graecia'ya göçle birlikte gelen felsefedeki değişiklik sadece coğrafi determinizm meselesi değildir. "İtalyan" veya "Eleatik" okullar, İyonya ağlarının devamıdır; "İtalyan" (aslında Sicilyalı) Empedokles, İyonya kültür sermayesinin maddi öğelerini yeniden harmanlayarak eklektik bir dört element şeması (toprak, hava, ateş ve su) üretmiştir.[6] Burada gerçekleşen şey, entelektüel dünyada yeni bir karşıtlıklar kümesinin kristalleşmesidir. Element arayıcıları, şu veya bu konuma öncelik verilemeyecek ölçüde aşırı çoğalmıştır. Empedokles'in eklektik kombinasyonu, maddi öğe cephesinde küçük sayılar yasasından beklenebilecek türden bir ittifakı temsil eder. Empedokles, bunda son derece başarılı olmuştur; İyonya felsefelerini sonraki 2000 yıl boyunca son derece esnek olduğu kanıtlanan bir kültürel sermaye ürününe dönüştürmüştür.

Element arayıcılar hareketini karşısına alan yeni bir muhalefet ortaya çıkmıştır. Karakteristik olarak aynı kuşakta iki çatallanan saldırı gerçekleşmiştir. Herakleitos, somut düzeyi bütünüyle yadsımaya yönelmiştir; evrenin bileşenleri bir süreç, akış ve de onu düzenleyen ve modelleyen bir yapı, *logos*'tan oluşur. Herakleitos, çığır açan ve daha yüksek bir soyutlama düzeyini kavrayan ilk kişi olmuştur. Pisagorcular da kendi sayılar doktrinleriyle bir paraleli temsil eder görünebilir ama Pisagor'un kendi kuşağının sayıları somut anlamları dışında görüp görmediği şüphelidir. Nümerik Formlar doktrini, belki de aradaki süreçte Pisagorcu okulun kendisinde ortaya çıkmıştır ama net biçimde gözle görülür hale gelmesi dört kuşak sonra Platon tarafından gerçekleştirilmiştir.

Herakleitos'un döneminde, Parmenides de felsefi soyutlamanın daha yüksek bir düzeyine doğru sınırı geçmiştir. Varlığın farklılaşmayı veya değişimi kabul etmesi durumunda kendisi olamayacağını savunan mantıksal argümanları temel alan ünlü monizmi, açıkça element teorilerine ve muhtemelen Herakleitos'a bir yanıttır (Guthrie, 1961-1982:2:23-24). Bununla, entelektüel topluluğun içsel yapısı kendi özerk yolculuğuna başlamıştır. Parmenides, entelektüellere bir bulmaca –daha doğru bir ifadeyle derin bir sorun– sunmuştur. Popüler dinsel kavramlara hiçbir şey borçlu olmayan

---

6 Benzer bir şekilde, atomcu Leukippos'un kökenleri kadim kaynaklar tarafından hem Miletos hem de Elea'ya atfedilir (Guthrie, 1961-1982:2:384). Elea bir İyonya kolonisidir ve Miletos da İyonya'nın en aktif şekilde kolonileştirici şehridir (Barraclough, 1979:75).

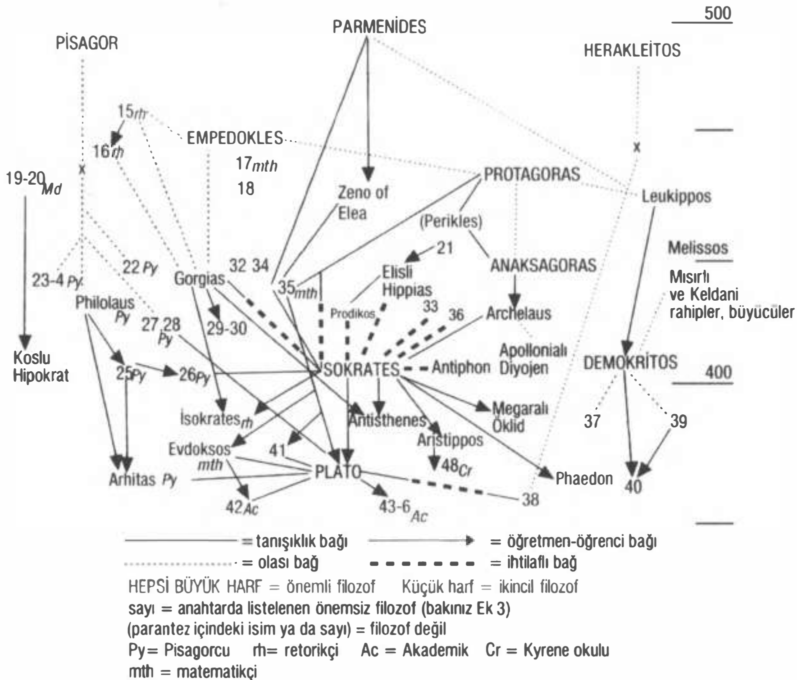
ayrı bir alan oluşturmuştur. Felsefe ve din arasındaki sınır belirgin hale geldikten sonra, filozoflar kendi özerk katkılarını yapabilmiş ve aslında kendi felsefi dinlerini üretebilmiştir. Herakleitos da *logos* kavramıyla entelektüel dünyadaki bu içsel mücadelede birçok farklı şekilde kullanılabilecek soyut bir araç sunmuştur.

Dış etmenler, gittikçe karmaşıklaşan bu entelektüel topluluk üzerinde yine etkili olmuştur. Sonraki iki kuşak, daha da çok demokratik devrim, Pers savaşlarının jeopolitik karışıklıklarını ve Atina emperyalizminin sonuçlarını görmüştür. Bu olaylar, elçilerin ve mültecilerin Yunan dünyasını dolaşmasına yol açmıştır. Daha önceki Sokrates-öncesi filozoflar gibi özel servetlere ve politik konumlara genellikle sahip olmayan gezgin sofistler bu ortamda ortaya çıkmıştır. Ücret karşılığı eğitimin ortaya çıkmasının ve dolayısıyla profesyonel öğretmenlerin ve örgütlü okulların artmasının temelinde yatan nedenlerin biri, geçim kaynağı arayışıdır (Kerford, 1981). Mevcut sosyal ortamın politik sorunları, sofistlerin doktrinlerinde, özellikle de *nomos* (yasa, gelenek) ve *physis* (doğa) karşılaştırmalarında ve ahlaki ve yasal yükümlülüğün kaynağı tartışmalarında etkisini gösterir. Sofistler, bir sorunu her yönüyle tartışmayı öğretmekle ün yapmıştır ve yurttaşlara demokratik kent devletlerinin katılımcı meclislerinde yararlanabilecekleri pratik bir yetenek kazandırarak kendi geçimlerini sağlamıştır. Ama sofistler, entelektüel topluluktaki içsel gelişmelerin aynı zamanda mirasçısıdır. Somut örnekler yerine soyut ilkeler düzeyinde fikir yürütmüşlerdir ve dinsel cisimleştirmeler, onlara göre geçmişe ait bir şeydir. Sıradan insanlar üzerinde sarsıcı bir etki uyandırmalarında, entelektüel avangart olmalarının da payı vardır; cisimleşmiş kutsal nesnelere sadık kalan sıradan insanların, soyutlamanın daha yüksek bir düzeyinde faaliyet gösteren kozmopolitlere yönelttiği alışılmış düşmanlığı kendilerine çekmişlerdir.

Sofistler, entelektüel alanda yeni bir duruş şekillendirmiştir. Bu, kasıtlı olarak paradokslar oluşturur gibi görünme ve diğer entelektüel konumları daha soyut bir analiz tarafından üretilen tutarsızlıklarla karşı karşıya bırakma tekniğidir. Burada kültürel sermaye aslen Herakleitos ve Parmenides'in artık ontolojik içerikten yoksun buluşlarından gelmiştir. Herakleitos'un doktrini, genel olarak akışa egemen olan *logos* reddedilerek akıştan ibaret olarak alınmıştır. Parmenides, değişimin imkânsızlığı hakkındaki paradoksal ifadelerin kaynağı olarak görülmüştür. Bu iki büyük karşıtlık, çelişkili olmayan bir dünya görüşünün imkânsızlığını savunmak için birleştirilmiştir. Parmenides doğrudan sofistlerin ağına eğitim vermiştir, Herakleitosçular ise ön plana çıkardıkları çelişkilerle Efes'te adlarını duyurmuştur. Bu grubun bir üyesi olan Kratylos, kendisiyle çelişmekten kaçınmak

adına konuşmayı reddetmesiyle ve sadece jestleri kullanmasıyla ün yapmıştır (Guthrie, 1961-1982:2:358); Sokrates ve Platon'un zamanında Atina'da boy göstermiştir. Entelektüel çizgideki bu boşluk, sofistlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan dışsal politik koşullar ortadan kalktıktan çok sonraları Megaracılar ve septikler tarafından doldurulmuştur.

Sokrates'in kuşağına doğru gelindikçe, entelektüel dikkati kendi üzerinde toplamaya çalışan birçok rakip mevcuttur ama esasen dört konum uzun soluklu olabilmiştir. Element arayıcılar, üç uzun soluklu okula bölünmüştür: Bir yanda, atomcular güçlü bir materyalist duruş sergiler ve Varlığın maddi öğelerinin boşlukta hareket ettiği ve kombinasyonlar oluşturduğu görüşüyle Parmenides'in argümanlarına karşı çıkar; öteki uçta Pisagorcular, Sayı kavramını giderek maddi düzeyin üzerinde bir soyutlama haline getirir ve bu iki ucun ortasında ise Empedokles'in dört element doktrini, özellikle tıp okullarında dört sıvı teorisi bağlamında uygulanır. Dördüncü konum, paradokslar oluşturma ve rölativizmle ilişkilidir; argümanın kendi doğasının yanı sıra mantık ve soyutlamaların doğası hakkında özbilinci kapsayan bir alandır. Kısacası, üç önemli duruş ve bunları ikna edici bulmayanlar için dördüncü duruş bir seçenek sunar.



ŞEKİL 3.2. YUNAN AĞININ ATİNA'DA MERKEZİLEŞMESİ, MÖ 465-365

Şekil 3.2'deki ağda, Sokrates eksendir; kendisinden önceki hemen her zincirle, çoğu zaman tartışma aracılığıyla bağlıdır ve bir sonraki kuşağın örgütlü okullarının birçoğu ondan doğar. Şöhretinin kaynağı, bu ağın merkeziyetidir. Sokrates'in orijinalliğinin abartılmış olduğuna inanıyorum. Çağdaş değerlendirmeler –özellikle de Aristophanes'in değerlendirmesi ve daha birçok yazar (Guthrie, 1961-1982:3:40)– onu fiziksel kozmolojilerin ikna edici bir taraftarı ve Anaksagoras'ın grubunun bir üyesi olarak anlatır. Anaksagoras'ın yaklaşık 430'da Atina'dan sürgün edilmesiyle aynı gerekçeden ötürü, MÖ 399'da ölümle cezalandırılır: Dine saygısızlık. Platoncu diyaloglarda aktarılan şey, büyük ölçüde Platon'un epistemoloji hakkındaki kendi çok yönlülüğüdür ve Formlar Teorisi, Pisagorcu sayı felsefesinin Platon tarafından genelleştirilmiş hali gibi görünür.

Yine de Sokrates yalnızca bir arma ise, entelektüel ağların yapısında önemli bir değişimi temsil eder. "Sokrates"in ("Platon"la birlikte) yaptığı şey, entelektüel duruşları yeniden birleştirmektir: Sofistler bu materyali rölativistik (ve politik olarak liberal) açıdan işlerken, Sokrates/Platon bunu Pisagorculardan gelen transandantal ontolojiyle birleştirmiş ve Parmenides tarafından vasiyet olunan ontolojik bulmacayla cebelleşerek güçlendirmiştir. Rölativizm ve diyalektik, halen bu konuma demirlemiş durumdadır: Platon'da Formlar doktrini kendini bu karşıtlık üzerinden tanımlar. Sokrates'te diyalektiğin kendisinin merkezde kalması daha büyük olasılıktır; varlıklı muhafazakâr hamilerle bağları olsa da (ve küçümsediği sofist rakipleri gibi ticari kaygılarla dolu bir hayat sürmek zorunda kalmasa da) sonsuz doğrular ve ölçütler olasılığını rölativizmin argümanlarıyla dengelemiş görünür. Başta Megara'da entelektüel yön olarak mantığı seçen Öklid ve entelektüel konumların itimatsızlığının, canlı bir taahhüt olması gerektiğini öğreten ve böylelikle Kinizmin yolunu açan Antisthenes olmak üzere, Sokrates'in bir sonraki kuşaktan birçok takipçisi, rölativistik alanın bir kısmını ele geçirmiştir. Sokrates'in (ve sofist ve retorikçi Gorgias'ın) bir başka öğrencisi olan İsokrates'i de felsefeyi bütünüyle yadsıyan ve sadece retoriğe dayalı ücretli bir eğitim sistemi kuran biri olarak bunlara dahil etmeliyiz. Saygın bir sofist olan İsokrates'e göre tartışma, hakikat veya politik anlamın lehine veya aleyhine hiçbir iddiası olmayan bir teknikten ibarettir.

Felsefenin içinde kalan takipçileri arasında, Sokrates'in konumu, rölativistik konumda yeni bir merhale olarak görülebilir; sofistlerin "naif diyalektiği" yerine, Sokrates ve Megaralı Öklid ve Platon gibi takipçiler, diyalektiğin kendisi hakkındaki diyalektik argümanın açıkça bilincindedir. Entelektüel alanın diyalektik ve daha yüksek formları, epistemoloji ve değer teorisi ta-

rafından bütünüyle ele geçirildiği sonucuna varmak yanlış olacaktır. Sokrates'in en önemli çağcılı, o zamana kadarki en kapsamlı ontolojiyi üreten ve materyalist tarafta yer alan Demokritos'tur. Yapısal olarak Demokritos ve Sokrates, alanı felsefe yapmanın rakip yolları arasında bölüştürür: Biri öncel ontolojik düşünmeyi (Pisagorculardan ve başka yerlerden epeyce miktarda matematikle birlikte) sistemleştirirken, diğeri yeni entelektüel problemler ortaya atmaya yönelik bir yöntemin agresif öncülüdür.

ÖRGÜTLÜ OKULLAR NE KADAR SÜRE VARLIĞINI KORUR?

İzlenmesi gereken yol açıktır: Platon ve Aristoteles'in çevresindeki sosyal koşullara ve belki de Epikurosçu ve stoacı okulların kuruluşuna, klasik felsefenin solmaya başladığı alacakaranlık kuşağına bakmalıyız. Bu nedenle, Batı felsefi geleneğinde eğitim almış okurlar için, felsefenin bin yıl veya daha uzun bir süre sonra yeniden uyanana dek sessiz kalması cazip görünür. Platon ve Aristoteles büyük klasiklerdir ve neredeyse Greko-Romen antikçağının sonuna kadar onlara eşlik eden çok sayıda okulun manevraları tarihsel olarak marjinaldir.

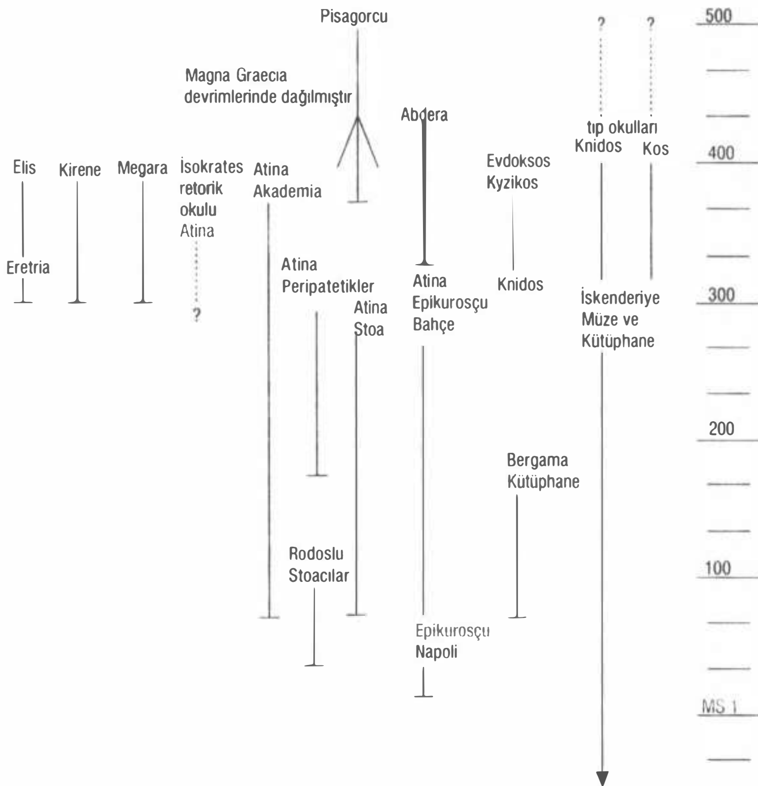
"Klasiğin" oluşum süreci bu şekilde anlaşılamaz. Çok sonraki kuşaklar, Platon ve Aristoteles'i diğer herkesi fiilen dışarıda bırakacak şekilde yüceltmiştir. Yalnızca isimlerinden ziyade doktrinlerine odaklanırsak, bu yüceltme bilhassa kararsız görünür. Aristoteles'in okulu, neredeyse ölümünün hemen ardından onun konumundan uzaklaşmıştır ve birkaç kuşak sonra okulun kendisi kapanmıştır. Sonrasında, antikçağ ve İslami ve erken Hıristiyan ortaçağın büyük bir kısmı boyunca "Aristotelesçi" felsefe çok bölük pörçük görünür ve bir tür İdealizme dönüştürülür. Aristoteles'in eğitimimizden aşina olduğumuz "Filozof" haline gelmesi, yaklaşık olarak 1250'de İbn Rüşd'ün kendisi ve Hıristiyanlık üzerindeki etkisi sayesindedir. "Platon" isminin ünü, daha çok süreklilik arz etmiştir ama Akademisi onun ismi altında öğretilen içeriği değiştirmiş ve türümcü din ve septisizm arasında birçok kez ciddi değişimler yaşanmıştır. Platoncu diyalogların modern kişiler tarafından takdir edilen epistemolojik keskinliği, seçici bir yorumdur ve Platon'u takip eden ağlarda hiçbir şekilde belirleyici değildir.

Karşılaştırma yapabilmek ve inilen çukurların karşısında, çıkılan dorukları vurgulamak adına, bu ağların antikçağ boyunca izini sürmek önemlidir. Ayrıca Helenistik çağın, kendi zamanlarımıza, kurucuların Altın Çağından daha iyi ayna tutacağı önsezisi de bu ağların izini sürmeyi önemli kılar. Felsefi yaratıcılığın özü, bireylerin dehasında değil, küçük sayılar yasası

çerçevesinde gerçekleşen yapısal düzenlemelerdedir. Burada, yanıtlanmamış bir soruyla karşılaşırız: Entelektüel grupların sayısındaki artış ve azalışlar yaratıcılık motifini yapılandırıyorsa, grupların kendilerinin varlığını ne açıklar?

Kuşaklar arası ağ gruplarını temel alan düşünce okulları, maddi varlığa ve görev hiyerarşisine sahip organizasyonları temel aldıkları zaman kendilerini en iyi şekilde yeniden üretebilir. Bu sıkı örgütsel omurgadaki değişiklikler, yeniden düzenlemeleri beraberinde getirir ve bu düzenlemeler de küçük sayılar yasası çerçevesinde entelektüel alanı yapılandırır. Bunun bir örneği olarak, tüm Greko-Romen dönemdeki örgütlü okulların genel tablosuna bakalım (Şekil 3.3).

Yunanistan'daki ilk örgütlü okul Pisagorcu topluluktur. Bu, kendi içinde kademeleri ve dinsel pratikleri olan gizli bir topluluktur (*DSB*, 1981:11:219-220; Guthrie, 1961-1982:1:173-181; Burkert, 1972). Aynı zamanda Güney İtalya'daki Crotona, Metapontum ve Locri'deki hisarlar gibi kendi binalarıy-



ŞEKİL 3.3. YUNAN FELSEFESİNİN ÖRGÜTLÜ OKULLARI, MÖ 600-MS 100

la maddi bir gerçekliğe sahiptir (ayrıntılı bilgi için Harita 1'e bakın). Bu erken aşamada, yani Pisagor'un kendi hayatı (yaklaşık olarak MÖ 530-520) ve sonraki iki kuşakta, topluluk açıkça politiktir; yerel aristokrasiden destek almıştır ve muhtemelen üyeler barındırmıştır. Yaklaşık olarak MÖ 450'de Magna Graecia'yı kaplayan demokratik isyanda, topluluğun toplantı evleri yakılmıştır. Pisagorcular, Platon yaklaşık olarak 390'da ve tekrar 365'te kendisini ziyaret ettiğinde Arhitas'ın liderliği altında, Tarentum'a çekilmiştir (*DSB,* 1981:11:24-29). Bazıları da Yunanistan topraklarına dönmüştür; Platon'un zamanında Peloponnesos'taki küçük bir kent olan Phlius'ta bir Pisagorcu merkez vardır. 400'lerin sonunda, Pisagorcular politikadan uzaklaşır ve genel entelektüel hayattaki yerleri alır; Thebai'deki Philolaos, gizli doktrinlerini yayınlamakla ün yapmıştır (Guthrie, 1961-1982:1:155).[7] Okulun önemli entelektüel yenilikleri, özellikle de matematikteki keşifleri, görünüşe göre bu kuşakta gerçekleşir. Okul, 350'den sonra ortadan kaybolmuştur.

Yaklaşık 470'te, Abdera'da başka bir örgütlü okul da var olmuştur (Guthrie, 1961-1982:2:382). Leukippos ve Demokritos'tan başlayarak bir grup öğretmenden oluşan bu topluluk da ücretli bir okuldan ziyade bir ritüel topluluğuna benzer görünür. Yaklaşık 330'a kadar beş kuşak boyunca varlığını sürdürmüştür ve ana kentleri olan –Abdera bir kolonidir– İyonya kıyılarından uzaktaki Teos kentinde de bir dalları vardır. Teos'ta eğitim veren Nausiphanes, Epikuros'u bu okula bağlamıştır.

MÖ 400'den hemen sonra, entelektüel topluluk, okulu tasarlayarak yaratılabilecek bir kurumsal yapı olarak keşfetmiştir. Çok sayıda kurum ortaya çıkmıştır ve dikkat alanında bir kriz yaşanmıştır, çünkü küçük sayılar yasasının sınırları dışına çıkılmıştır. Okullar kısmen Pisagorcuları, yani özel bir mülkte ortaklaşa yaşayan bir dinsel kardeşlik cemiyetini model almıştır. Bir başka açıdan, bunlar kent devletinde genç kuşağın aldığı temel eğitim düzeyinin üstünde –genç delikanlılar spor eğitimi ve askeri talimlerin yanı sıra müzik ve şiir eğitimi alır– eğitim veren yüksek eğitim kurumlarıdır (Marrou, 1964). Felsefi okullar, sofistlerin öncülük ettiği gelişmiş konulardaki ticari eğitimi resmi ve maddi bir temele oturtmuştur.

Atina'da yaklaşık 380'de kurulan Akademi, ilk başta kentin dışındaki bir park ve halka açık gimnazyumdur; Platon daha sonra bir bahçe satın almış ve öğrencilerin ve ziyaretçilerin konaklayabileceği evler inşa ettirmiştir (*DSB,* 1981:11:27). Üyeler yemeklerini ortaklaşa yemiştir (Pisagorcu teamülün izinde) ve kendi imkânlarına göre mali katkıda bulunmuştur. Platon, hale-

7 Platon'un bu kitap için cömertçe 40 mina (yaklaşık 4000 drahmi) ödediği söylenir (Kirk, Raven ve Schofield, 1983:324).

fini tayin etmiştir; daha sonra *okulun yöneticisi* (*scholarch*) seçilmiştir. Bu örgütlenme, ilham perilerine adanmış bir dinsel topluluk ve dolayısıyla yönetim hakları devreden bir kurum olarak resmen tanınmıştır. Bu dönemde kurulan diğer okulların örgütlenmesi daha az bilinir. Atina'dan bir günlük mesafede olan Megara'da; Kuzeybatı Peloponnesos'taki olimpik oyunlar bölgesinin yakınlarındaki Elis'te (Atina'dan 120 mil uzaklıkta); daha uzakta, Afrika kıyısındaki Yunan kolonisi Kirene'de ve Anadolu'da, Propontus'ta (Marmara denizi) Miletos'un bir kolonisi olan Kyzikos'ta ünlü okullar vardır.

Aynı zamanda farklı türden bir okul da kurulmuştur. Neredeyse tüm diğer kurucular gibi Sokrates'in öğrencisi olan İsokrates, Atina'da ilk retorik okulunu kurmuştur (Marrou, 1964:119-136, 267-281). İsokrates'in okulu, felsefe okullarını sayıca geride bırakarak Yunan ve Roma dünyasında yüksek eğitimin hâkim formu için bir model haline gelmiştir. Ondan sonra retorikçiler ve filozoflar yüzyıllar boyunca yüksek eğitim alanında profesyonel rakipler olmuştur (Marrou, 1964:287-290). Bir kuşak önce (400'lerin sonlarında) felsefeye yakından bağlı olan bir başka kurumsal gelişme yaşanmıştır: Hippokrates, İyonya kıyısının güneydoğu köşesindeki Kos adasında tıp okulunu kurmuştur; Asklepiad adı verilen hekimlerin geleneksel şamanist tıp merkezinde bir reform hareketini temsil eder. Hippokrates'in takipçileri veya arkadaşları, anakaradaki komşu liman kenti Knidos'ta rakip bir tıp okulunun ortaya çıkışıyla birlikte çok geçmeden bölünmüştür (*DSB*, 1981:6:422-424). Entelektüel alan, küçük sayılar yasası çerçevesindeki rekabetlerden farklı bir boyutta bölünmeye başlamıştır: Retorik ve tıp nihayetinde kendi başlarına profesyonel uzmanlık alanları haline gelmiştir ve birer dikkat alanı olarak felsefeden giderek ayrılmıştır. Ama kurucu kuşaklarda, bu disiplinler merkezi dikkat alanı içindeki mücadeleye katkıda bulunarak aşırı kalabalık krizini ağırlaştırmıştır. Tıp okulları, kimi temel felsefi konumların taşıyıcısıdır ve Aristoteles, felsefi sentezinin önemli bir bileşeninde retorikçilerin kavramlarını kullanırken, retorikçiler de Aristo Okulunun etkinleriyle örtüşen etkinlikler yürütmüştür.

Sonraki kuşaklarda küçük sayılar yasasının krizi zirveye ulaşmıştır. Entelektüel hayatın maddi temelleri, ciddi ölçüde yeniden düzenlenmiştir. Sokrates'ten kaynaklanan okulların birçoğu, iki üç kuşak varlığını koruyabilmiş ve daha sonra yok olmuştur. Elis'teki okul, üçüncü kuşakta dağılmadan önce Menedemos tarafından memleketi Eretria'ya (Atina'nın kuzeydoğusundaki Euboea adasında) taşınmıştır. Kirene'deki okul, üçüncü kuşakta üç dala bölünmüştür (Reale, 1985:55-56, 39-42). Bunlardan birinin başındaki "ateist" Theodoros, Kirene'den sürgün edilmiştir, daha sonra İskenderiye'deki Batlamyusların politik desteğini arkasına alarak kente zafer alayıyla geri

dönmüştür. Bir diğerinin başındaki kişi, doktrini öğrencileri intihar etmeye sürüklediği gerekçesiyle Batlamyus tarafından ders vermekten menedilmiştir. Megara'daki okul ise daha az melodramatiktir, mantıkta gelişmiş bir düzeydedir ve benzer bir biçimde üç kuşak boyunca varlığını sürdürmüş ve daha sonra ortadan kaybolmuştur. Akademi'yle ziyaret bağlarını koruyan Kyzikos'taki Evdoksos Okulu, Perslerin askeri ilerleyişine bir yanıt olarak Knidos'a taşınmıştır; başta matematik ve astronomi olmak üzere birçok yaratıcı çalışma üretmiştir ama iki kuşak içinde son bulmuştur (*DSB*, 1981:4:465-467). Pisagorcuların ve Abdera Okulunun kapanması da yine bu döneme denk gelmiştir. Kayıplar listesine iki Hippokratesçi tıp okulunu da ekleyebiliriz.[8]

MÖ 300'den hemen önce ve sonraki kuşaklarda, bir yeniden yapılanma dalgası mevcuttur. Birçok okul kapandığı için, kültürel sermayeyi yeniden harmanlayarak yeni okullar kurmak için alan açılmıştır. Aristoteles, 335'te Akademi'yi taklit ederek Lyceum'u kurmuştur. Epikuros, Bahçe topluluğunu 307'de kurmuştur. Kitionlu Zenon da Stoacı Okulunu (Atina'da bir sundurmada ders verdiği için "Stoa" adıyla anılır) yaklaşık 302'de kurmuştur. Daha eski okullar arasında yalnızca Akademi varlığını sürdürmüştür.

Bu dört Atina okulu, iki yüzyıl boyunca entelektüel hayata hâkim olmuştur. Artık küçük sayılar yasası çerçevesinde denge rahatlıkla sağlanır. Şekil 3.3'te bir başka örgütlü okul olan İskenderiye'deki Müze ve Kütüphaneyi görürüz. Ama bu okul, öğretisel açıdan dört felsefeye rakip değildir. Merkezi Atina'da bulunan ağlar denizaşırı kollara sahiptir. Aristotelesçiler ve stoacılar İskenderiye'de güçlü bağlara sahiptir. Müze ve Kütüphanenin kuruluşu, Theophrastos'un öğrencisi ve Aristoteles'in arkadaşı olan Phaleronlu Demetrios'un etkisi altında gerçekleşmiştir. İskender'in mirasçıları imparatorluğunu bölüşürken, jeopolitik saygınlık üzerine rekabet, motive edici bir etmendir.[9] Ne Kütüphane ne de Müze bir öğretim kurumudur; bu neden-

---

8 Cos'ta MÖ 280'lere kadar bir öğretmenler zinciri vardır; bu noktadan sonra, Herophilos (Şekil 3.5'in anahtarındaki 107) ve Erasistratos (108) gibi liderleri İskenderiye'ye göçmüştür (*DSB*, 1981:4:104, 382; 6:316). Bu, entelektüel ölümden ziyade bir yeniden örgütlenmedir; aynı tarihte başta felsefenin kategorilerini kullanarak Hippokrates'e özgü materyalleri formalize eden Diokles'inki (76) olmak üzere Aristoteles'in okulundan ayrılan tıp öğretileri eşzamanlı olarak Atina'da ortaya çıkmıştır. Bir kuşak içinde hem tıp hem de doğa bilimi, İskenderiye'deki müzede ciddi biçimde kurumsallaşmıştır (von Staden, 1989).

9 Kütüphane, Batlamyus (323-283 arasında hüküm süren) yönetiminde başlamış ve oğlu II. Batlamyus (285-246 arasında hüküm süren) yönetiminde önemli ölçüde genişlemiştir. II. Batlamyus'un Aristoteles'in kitap koleksiyonunu satın aldığı söylenir (*OCCL*, 1937:22, 138, 241, 281; Hadas, 1954:21-24). II. Batlamyus'un yönetiminde kurulan müze, edebi âlimleri ve de biliminsanlarını desteklemiştir. Her iki Batlamyus'un da bu resmi kurumların öncesinde bireysel âlimleri himaye etmiş olması muhtemeldir; Straton, Lyceum'un idarecisi olarak Atina'ya dönmeden önce II. Batlamyus'un öğretmenidir.

le Atina okullarının sözü geçmeye devam etmiştir. Ama İskenderiye'de özel okullarda eğitim verilmiştir ve Atina okullarının yaklaşık MÖ 50'de dağılmasının ardından, bağdaştırmacı felsefeler 500 yılına kadar önemli ölçüde kök salmış görünür. Epikurosçular da dallara sahiptir ama entelektüel liderlik asıl olarak Atina'dadır. Dallardaki topluluklar, merkezlerden gönderilen mektuplarla yönetilmiştir ve kendi katkılarını da mektuplar göndererek sunmuştur.[10]

Peripatos Okulu en sallantılı tarihe sahiptir. Okul, 323'te hamisi Büyük İskender'in ölümünün ardından anti-Makedon hassasiyet dalgasının etkisine maruz kalmış ve Theophrastos'un yönetiminde gelişme kaydetmiştir. Theophrastos'un ölümünün ardından, elyazmaları ve Aristoteles'in yazmaları, muhtemelen okulun yöneticisi olarak Straton'un haleflerine karşı güçlü hislerin bir sonucu olarak, Anadolu'daki küçük bir kent olan Skepsis'te özel ellere geçmiştir (Guthrie, 1961-1982:6:59). Okulun doktrini o dönemde değişmiş olsa da, okul altı kuşak daha varlığını sürdürmüştür. Ama MÖ 100'den sonra, Peripatos Okulunun başka *yöneticilerini* duymayız.[11]

Roma İmparatorluğunun gerçekleştirdiği fethin yarattığı dış şokla MÖ 100'den hemen sonra bütün Atina okulları tarihe karışır.[12] Daha öncesinde bile Stoacı Okul, Atina kökeninden uzaklaşmıştır. Mısır'daki Batlamyuslarla açık bir rekabet halinde Attilid kralları tarafından yaklaşık MÖ 190'da Bergama'da bir kütüphane kurulmuştur. Rodos'ta da yaklaşık 100'de bir başka kütüphane kurulmuştur (*OCCL*, 1937:64). Panaetios ilk olarak yaklaşık 165'te Stoacı Krates'in yönetimindeki Bergama Kütüphanesinde çalışmıştır (*EP*, 1967:6:22). MÖ 100'den sonra ilk kuşakta, Posidonios Rodos'taki Stoacı Okulu kendisinin Panaetios'un yönetiminde çalıştığı Atina'daki okuldan çok

10 Epikuros, daha önce Hellespont'taki Lampsakos'ta ve Kuzeydoğu Ege'deki Mytilene'de eğitim vermiş ve ilk takipçiler topluluğunu oluşturmuştur. Antakya ve İskenderiye'de başka ilk kollar da oluşmuştur (Long, 1986:17). Epikurosçu topluluk bilgelerin (Epikuros'un kendisinin ve vârislerinin) en üstte yer aldığı, yardımcı liderlerin, asistanların ve öğrencilerin onları takip ettiği kademeler şeklinde örgütlenmiştir (Rist, 1972:9-12). Muhtemelen alt topluluklar ve daha düşük kademelerde, entelektüel elite maddi destek sağlayan gündelik hayattan üyeler yer almıştır.

11 Akademikler, stoacılar ve Epikurosçularda MÖ 50'ye kadar izini sürebildiğimiz usta-öğrenci zincirleri, Aristotelesçilerde MÖ 200'den sonra kaybolur ama sonraki üç kuşak boyunca okulun kayda değer üyelerinin isimlerine yer yer rastlanır ve Peripatos'un yöneticisi, Akademi ve Stoa Okulunun yöneticileriyle birlikte MÖ 156-55'te Roma'daki Atina elçiliğinin delegasyonunun parçasıdır.

12 Eski Akademi fiziksel olarak ıssızdır; Askalonlu Antiokhos (ölümü MÖ 68) Agora yakınlarındaki orijinal mülkün artık kullanılmadığı bir *Gymnasium*'da ders vermiştir (Dillon, 1977:60, 232). MÖ 50'den sonra Epikurosçu Bahçe satılmış ve okul Atina'da işlevsiz hale gelmiştir (Reale, 1985:183-184, 413).

daha ünlü kılmıştır (Reale, 1985:434). Ama Posidonios'un ardından, Rodos Okulu dağılmış ve Atina'daki stoacılardan bir daha ses çıkmamıştır.

Maddi temeldeki her bir değişikle birlikte entelektüel alanda yeni bir paylaşım gerçekleşmiştir. Şekil 3.3'te yaklaşık MÖ 400'te entelektüel örgütler alanındaki açılım, daha sonra yaklaşık 300'de okulların yeniden düzenlenmesi ve o dönemde yedi ila dokuz okulun birçoğunun kapandığı ve yerlerine üç veya dört okulun açıldığı kolayca görülebilir.[13] Örgütsel dönüm noktaları, aynı zamanda entelektüel dönüm noktalarıdır. Akademi ve Peripatos gibi uzun ömürlü okullar, bütün alanın yeniden düzenlenmesine yanıt olarak her defasında doktrinlerini değiştirmiştir. MÖ 100-50 yılları arasında resmi okulların yerini, filozofların tamamen kişisel takipçilerinin aldığı örgütsel dönüm noktasında bir başka önemli öğretisel değişiklik dönemi gerçekleşir.

Dahası entelektüel alan, resmi örgütlenmelerin dışındaki ağlar tarafından da doldurulabilir. Öğretmen, öğrenci ve arkadaşların kişisel ağları, resmi okullar olduğu zaman genellikle onların bünyesine taşınmıştır. Şekil 3.3'te özetlenen örgütsel motif, Şekil 3.2'den Şekil 3.5'e kadarki şekillerde görülen ağ düzeyine yansımıştır. Dikkat alanındaki bölünme miktarı, bazen listelediğim resmi okulların sayılarını aşmıştır ve gayriresmi ağların bölünmesi, küçük sayılar yasasının zorlanmasına katkıda bulunmuştur. Gayriresmi ağlar, en çok ön Sokratikler arasında yaygındır; Miletos'ta gerçek bir okul yoktur ve Elea veya Sicilya'da da bir okul olmadığı düşüncesindeyim. Bu entelektüellerin birçoğu, politikayla ilgilenmiş ve özel servetlerinden, politik görevlerden veya konuşmalar yaparak ya da tedaviler uygulayarak geçimlerini sağlamıştır.[14] Sofistler, Protagoras veya Gorgias gibi birkaç istisna dışında bu modeli devam ettirmiştir ve öğrencilerinden ücret alarak kötü ün yapmıştır; bu, aristokratik çevrelerde şoke edici bir yenilik olarak görülmüştür.[15] Entelektüel ilişkilerinde diğer sofistlerden çok farklı olmayan Sokrates, kendisinin çok daha fazla farkında olarak, daha varlıklı arkadaşlarında konuk olarak yaşaması bakımından saygındır; bu hami-korunan (veya cilalanmış haliyle "desteklenen") ilişkisi, Roma döneminde de entelektüel desteğin saygın formudur (Rawson, 1985:67). İsokrates'in okulu,

---

13 Tıp okullarını ve İskenderiye müzesini de hesaba katacak olursak, daha yüksek bir sayıya ulaşılır.

14 Örneğin Elealı Zenon, demokratik siyasi hareketlere katılmakla ünlüdür; iddiaya göre Elea veya Syracuse'nın tiranı tarafından öldürüldüğü söylenir (*DSB*, 1981:14:607-608). Empedokles hem siyasette hem de tıp uygulamasında aktiftir (Guthrie, 1961-1982:2:131).

15 Fakat Gorgias, Prodikos, Hippias ve diğerleri, kendi kentlerinin elçiliği vazifesini üstlenmiştir ve Protagoras, Perikles tarafından kanunnâmeleri tasarlamakla görevlendirilmiştir (Guthrie, 1961-1982:3:264, 270, 274, 281).

——— = tanışıklık bağı ———► = öğretmen-öğrenci bağı
········ = olası bağ ▬ ▬ ▬ = ihtilaflı bağ

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
x = isimsiz kişi (parantez içinde isim veya sayı) = filozof değil ? = kesin tarih bilinmiyor
Py = Pisagorcu Ar = Aristotelesci Sk = Septik rh = retorikçi
El = Elis okulu St = Stoacı at = atomist Mg = Megara okulu Cn = Kinik
Ac = Akademik Cr = Kyrene okulu mth = matematik

ŞEKİL 3.4. YUNAN OKULLARININ ÇOĞALMASI VE BİRLEŞMESİ, MÖ 400-200

Helenistik dönemde saygın hale gelmiş görünen ticarileşmiş ücretli eğitim modelini oluşturmuştur ama Roma egemenliği altında bir süreliğine tekrar itibar kaybetmiştir. Retorik veya felsefe öğretmenleri için veya bir kent doktoru için ücretli resmi konumların tayin edildiği MS 200'lerde, bu konumlar ücret karşılığında hizmet vermeyi içermediği için saygıdeğer bulunmuştur (Jones, [1964] 1986:1012-13; krş. Rawson, 1985:170-171).

Ön-Sokratikler arasında yalnızca iki örgütlü okul vardır ve ikisi de MÖ 500'den çok gerilere gitmez. Bununla birlikte Şekil 3.2 küçük sayılar yasasının sınırlarına halihazırda ulaşmış beş veya altı kişisel zincir görülmektedir. Abdera Okulu (Şekil 3.3) Miletos zincirinin sona ermesinin hemen ardından başlar; natüralist veya materyalist konum için entelektüel "alan"ın bu kesintili zincirler tarafından (Leukippos'un Miletos'un yerlisi olduğu bilgisinde ima edildiği gibi, bunların arasında gerçekten bir bağlantı yoksa) sürekli doldurulduğu söylenebilir. Aralarında Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Protagoras ve Anaksagoras'ın da bulunduğu 500 yılından sonraki kuşaklarda başka zincirler görülür.

Örgütlü okulların –Megara, Kirene Okulları ve Akademi vs– yaygınlaşmasına tanık olan yaklaşık 400'deki kuşak daha da kalabalıktır (Şekil 3.4). Antisthenes'in öncülüğünü yaptığı ve Sinoplu Diogenes'in örneğini sunduğu kinikler bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu, örgütlü bir okul olmaktan uzaktır; aslında her türlü maddi mülkiyetten ve sosyal sorumluluktan kaçınma doktriniyle bir anti-okul olduğu bile söylenebilir. Kinik hareket, MS 300'lerdeki entelektüel rekabetler motifine eklenir; bütün özgün nitelikleriyle, diğer "önemsiz" Sokratik okulların birçoğuyla aynı yaşam süresini paylaşmaktan uzak duramaz. Diogenes'in takipçisi Krates, son "saf" kinik'tir. Bütün hareket, genel olarak geleneksel bir yaşam tarzı süren Antisthenes'ten başlayıp, bu konumu entelektüel bir konum olmaktan çıkarıp bir yaşam tarzı şeklinde genel bir taahhüt düzeyine ulaştıran Diogenes'le devam eden ve Krates ile çağcıllarıyla son bulan üç kuşağa yayılmıştır. Diğer takipçiler, kinik duruşu popüler literatür formülüne dönüştürmüştür ve maddi destek sağlayan bir uğraş olarak oyunlar, sert hicivler ve taşlamalar yazmaya yönelmiştir (Reale, 1985:35-37). Kinizm, öğretisini yaşamaya yönelik genel taahhüdüyle diğer felsefi konumlardan daha çok göze çarpmıştır ve "filozof" kavramı, her şeyden daha çok sokaklarda vaaz veren ve dünyevi şeyleri aşağılayan siyah cüppeli bir figür olarak zihinlere kazınmıştır. Yine de bu hareket de birçok rakibiyle birlikte yaklaşık MÖ 300'de ortadan kaybolmuştur.

Septikler de bir okuldan çok harekettir. Bu hareketin de ünlü yorumcu Pyrrhon'dan önce habercileri vardır. Paradoks oluşturma tarzı, MÖ 450'ler-

de Herakleitos ve Parmenides'in takipçilerinden itibaren gündemdedir. Mantıkçıların Megara Okulu, birçok septik temayı bünyesinde toplamıştır. Pyrrhon, septisizmi tam teşekküllü bir taahhüt haline getirmekle ün yapmıştır; gündelik hayatta bile alternatifler arasında seçim yapmayı reddettiği söylenir ve kendi kendine zarar vermemesi için arkadaşları tarafından korunmuştur (D.L., 1925: ix, 61; Frede, 1987:181-183). Farklı bir entelektüel içeriği temel almasına karşın pratikte kiniklerle aynı konumda buluşmuştur. Öğrencisi Timon, öğretiyi sistemleştirmiştir ama yaşamayı denememiştir. Sonraki kuşakta bağımsız septikler yoktur; bunun yerine, örgütlü okullardan biri olan Akademi, Arkesilaos tarafından gerçekleştirilen devrimin sonucunda, septisizmi devralmıştır.

Gayriresmi grupları resmi okullara eklemek, genel motifi pekiştirir. Bunlar, MÖ 300'lerde birkaç kuşak boyunca süren ve daha sonra kaybolan veya varlığını sürdüren az sayıdaki hizipte birleşen entelektüel alan rekabetini artırmıştır.

KÜÇÜK SAYILAR KRİZİ VE SOKRATES SONRASI KUŞAĞIN YARATICILIĞI

Sokrates'in öğrencilerinden MÖ 300'e kadar üç kuşak, felsefi topluluk için bir yapısal kriz zamanıdır. Küçük sayılar yasası ciddi bir biçimde çiğnenmiştir. İlk başta, yeni bir örgütsel form ortaya çıkmıştır. Resmi olarak örgütlenmiş yarım düzine okul, bu yeni alana akın etmiştir ve daha eski olan iki okul da faal haldedir (Pisagorcu Okul ve Abdera Okulu); bunların yanı sıra deyim yerindeyse örgütlenmemiş anti-okul olan iki yaşam tarzı hareketi ortaya çıkmıştır: Septikler ve kinikler. Yeni okulların hepsi, ortaya çıkan yapısal fırsatların tetiklediği yaratıcılığın, entelektüel enerjinin ilk patlamasını yaşamıştır. Mevcut olan kültürel sermayeyi, farklı yönlerde uygulayarak ve açıkça birbirlerine karşı ayrıntılandırarak bölmüşlerdir.

Öklid ve Megara Okulu, Parmenides'in metafiziğini çok saf bir formda sahiplenmiştir. Varlığın her zaman birleştirici olduğunu ve "yegâne iyiliğin, her zaman bir, tek ve aynı olduğunu" ilan etmişlerdir (Reale, 1987:281-282, 374). Öklid, Sokrates'in etik ölçütlerini açık bir şekilde nesnel bir ontolojiye oturturken, Eleatik metafiziği etikleştirmiştir. Bu, kabaca Platon'un belirlediği etkinlik alanının aynısıdır. Bu nedenle, Megara Okulunun saf Varlığı bir Fikirler çokluğuna parçaladığı için Platon'la ve daha sonra Varlığın ek bir boyutu olarak potansiyellik kavramını nedeniyle Aristoteles'le polemiğe girmesi şaşırtıcı değildir. Sonraki iki kuşak boyunca Megara Okulu büyük şöhretini korumuştur. Eleatik metafizikten geri çekilmiş ve formel mantığın

geliştirilmesine ve paradokslar üretmekle tanınan Stilpon ve Eubulides gibi üyelerin meşhur tartışma yeteneklerine gittikçe daha çok vurgu yapmıştır. Stilpon ve Eubulides'in takipçileri, kavgacılıkları yüzünden Eristikler olarak bilinir. Megaracılar bu sayede gündemde kalmaya devam etmiştir ama giderek septikler ve kiniklerle aynı alana yönelmiştir. Yüzyılın sonlarında kiniklerle ve nihayetinde stoacılarla birleşmişlerdir.

Antisthenes farklı bir yön izleyerek, Sokrates'in yönteminin diyalektik tarafını vurgulamış ve diğer düşünce okullarına karşı koymaya özel bir vurgu yapmıştır. Platon'a karşı yalnızca cismani olanın var olduğunu ileri sürerken, bir materyalist gibi görünür. Herakles'in fiillerinin kahramanlık öykülerini anlatarak (Reale, 1987:367-370) ve Aristippos'un hedonistik okulunun tersi bir tutum takınarak, acının iyi bir şey olduğunu savunmuştur. İki kişinin birbirine karşı çıkmasının imkânsız olduğunu savunarak, entelektüel tartışmayı küçümsemiştir. Diogenes'in Antisthenes'in öğrencisi olup olmamasından bağımsız –zira Antisthenes, rakiplerinin uyguladığı resmi öğrenci kabul etme pratiğini reddetmiştir– Diogenes her bakımdan geleneklere bağlılığa karşı koymanın simgesi haline gelerek entelektüel dünyadaki bu boşluğu doldurmuştur. Diogenes, sofistike bir konum benimseyerek bir entelektüelin anti-entelektüeli, bir alaycı olmuştur. Takipçileri de kendi geçimlerini sağlayabildikleri ölçüde alaycılığı edebi bir form olarak kurumlaştırarak bunu sürdürmüştür.

Septiklere daha önce değinmiştik. Bazı açılardan, Pyrrhon ve Timon, Eleatik metafizik gibi her pozitif öğretiyi atarken, Megara mantıkçılarının halihazırda var olduğu etki alanını tekrarlamıştır; septisizmi sadece epistemolojik bir argüman olarak değil, yaşam tarzı haline getirmişlerdir. Bu onları kinik sınırlara kadar götürmüştür. Septisizmin çekirdek entelektüel öğretisi, ileride bir dizi yeni yuvada kendine yer bulacak ve uzun bir tarihe sahip olacaktır, ama bu üç ağ grubunun da istikrarsız olması şaşırtıcı değildir.

Entelektüel topluluğun uzun tarihinde, bu okullar "önemsiz" hale gelmiştir ama kendi dönemlerinde hepsinden çok ilgi çeken okullar olmuştur. Seçtikleri etki alanı, sıradan kaygılarla çok yakından örtüşmüştür ve Antisthenes, Diogenes, Krates ve Pyrrhon gibi kişilikler, kendilerini halkın gözünde dramatize etmiştir.[16] Bu, ünlü Aristippos ve Kirene Okulu için de geçerlidir. Aristippos, bizim için yalnızca hislerin var olduğunu savunan

[16] Kamuya açık yerde pelerinlerinin altından ilişkiye giren, kızlarını 30 günlük bir deneme evliliği için hediye eden ve cinsiyetçi uylaşımları çiğneyerek davetlilerden tamamının erkeklerden oluştuğu akşam partilerine birlikte katılan Krates ve karısı Hipparkhia'nın hikâyeleri gibi birçok skandal hikâye mevcuttur (DL, 1925:6:97; Reale, 1985:381-382, 30-34).

öznelci çizgiyi benimsemiştir ve bunu, bireyin kendi mutluluğunu kontrol edebileceğini öngören etik bir sonuca taşımıştır. Aristippos da tıpkı Sokrates gibi neşeli sükûnetiyle takdir toplamıştır. Kirene Okulundakiler, dünyevi değişikliklerden etkilenmeyen bilge idealiyle birlikte hedonizmin entelektüel konumunu ayrıntılandırmıştır. Bu konum, içsel çatışmalarla doludur ama bu çatışmalar sonraki birkaç kuşak boyunca okulun entelektüel canlılığına katkıda bulunmuştur (Reale, 1987:40-43, 384-386). Hegesias, hayatın amacının zevk olduğunu ama buna nadiren ulaşılabildiğini savunmuştur; bu nedenle hayat önemsizdir ve intihar makuldür. Hegesias'ın rakipleri, zevklerin az ve geçici olduğu bu dünyada mutluluğun başka kaynaklarını ortaya koyarak bu skandal öğretiye karşı çıkmıştır. Theodoris, bilgeliğe dayalı içsel mutluluk koşulunu savunmuştur ve bunu yasalara veya geleneklere kulak asmadan, hatta işkence ve ölüme bile kayıtsız kalarak hareket etmek olarak tanımlamıştır. Bu dramatik argümanlar, çok fazla dikkat çekmiştir. Ayrıca Kirene Okulundakilerin kiniklerle aynı alana yönelmesine de yol açmıştır; Hegesias, Anneceris ve Theodoros'tan sonra Kirene Okulu son bulmuştur ve hedonistik etiğinin teknik çekirdeği, Epikurosçular tarafından sahiplenilmiştir.

Elis'te Phaedon'un okulu, diğer okullar arasında bir konum benimsemiştir. Kayıtsızlık öğretisini savunmasına karşın, diğer okullarla girdiği çatışmalarla entelektüel olarak canlı kalmıştır. Son kuşağında, Menedemos iyinin bütünüyle zihinde olduğunu savunarak Megara Okulunun (ve de başka bazı okulların) değişmeyen bir iyi öğretisine karşı çıkmıştır (Reale, 1987:287-288).

Küçük sayılar yasasına göre sayıları çok fazlalaşan bu okullardan bazıları ister istemez kısa ömürlü olmuştur. Rekabet halindeki okulların arka planında, Platon ve Aristoteles uzun ömürlü saygınlığa kavuşan entelektüel duruşlar sergilemiştir. Platon, kısmen genişlik bakımından ve ciddi entelektüel etkinliğin özünü yakalaması itibariyle diğerlerinden ayrılır. Görece geleneksel bir pratik uğruna gösterişli yaşam tarzı hareketlerinden uzak durmuştur. Bu onun politik veya dinsel projelere sahip olmamasından kaynaklanmaz; bunları tartışmak, sıradan görevler, güçler veya mülkiyetten radikal bir kopuş getirmemiştir. Her durumda, alanın bu tarafında dikkati üzerinde toplama rekabeti halihazırda çok yoğundur. Rölativistik diyalektik okullar aktif oldukça, Akademi transandantal doğruları savunarak karşı kutupta yer almıştır. Platon, geniş entelektüel temaslarıyla, bu konumu savunmak için her kaynaktan yararlanmıştır. Kendi kuşağında Pisagorcuların nihai çöküşü, onların öğretilerini sahiplenebilmesini sağlamıştır; Formların bir sembolü olarak matematiği ve (görünüşe göre) ruhgöçü öğretisini sa-

hiplenmiştir. Bu öğretiyi genişleterek, ruhun geçmiş hayatta bilinen sonsuz Formları hatırlamasını bu spekülatif temel üzerinden açıklamıştır.[17]

Platon, Pisagorcuların entelektüel alandaki yerini miras almıştır ama onların mirasından yararlanan tek kişi değildir. Pisagorcular, yaklaşık olarak MÖ 430-400 arasındaki kuşakta matematiklerini genel dolaşıma sunmuştur ve çemberin karelenmesi gibi bulmacaları, önemli ölçüde sofistlerin topluluğuyla örtüşen matematiksel etkinliğin yükselişini teşvik etmiştir (Heath, [1921] 1981:1:220-231; Fowler, 1987:294-308). Yalnızca Platon değil, aynı zamanda Evdoksos da bu ortamı temel almıştır. Evdoksos'un Kyzikos'daki okulu, en ünlü matematik ve astronomi okuludur. Ama aynı zamanda tam teşekküllü bir felsefe okuludur; Platon'la aynı şekilde İdealar öğretisini yaymıştır (Reale, 1985:63-64; *DSB,* 1981:4:465-467), öte yandan kendini Kirene Okuluna yaklaştıran hedonistik öğretiyi benimseyerek etikte farklılaşmıştır. Evdoksos'un okulu, kendi döneminde matematiksel yaratıcılığın merkezi olmuştur; Platon ise Theaetetos, Opuslu Philippos ve Heraklides Pontikos gibi bireysel matematikçileri çekerek ve Evdoksos'un takipçileriyle birlikte Akademiyi ziyaret edip ileri düzey konular hakkında eğitim vermesini sağlayarak matematik saygınlığının bir kısmını elde edebilmiştir.

Bu rekabet kaynağı çok geçmeden yok olmuştur; Kyzikos Okulu önce taşınmış, daha sonra da son bulmuştur ve Akademi bir sonraki kuşağını matematikçilerle zenginleştirmiştir. Kyzikos Okulunda iki hizip arasında bir mücadele yaşanması muhtemeldir; Epikuros'un ilk takipçilerinden birinin Kyzikos matematik okulundan geldiğini ve o dönemde gündemde olan Epikurosçu iddiaların, hiziplerden en az birinin kendi astronomisini Babil'deki yıldızlara ibadetle ilişkilendirdiğini ima ettiğini biliyoruz (Rist, 1972:7). Yaklaşık aynı dönemde, Akademinin yöneticisi olarak Platon'un üçüncü kuşak halefi (MÖ 340-314) Senokrates, bir süreliğine yıldızlara tapmayı desteklemiş ve astronomiyi demonolojiyle ilişkili kutsal bir pratik haline getirmiştir (Dillon, 1977:24-38; Cumont, [1912] 1960:29-30). Genel yönelim, net görünür: Kyzikos Okulu ve Akademi, Platon'a başka entelektüel akımlarla denemeler yapmak için açık kapı bırakarak bir kuşak boyunca az çok aynı etki alanını paylaşmıştır. Kyzikos Okulu dağıldıktan sonra, öğretileri Akademide belirleyici hale gelmiştir ve matematik, bilginin temel formu olarak

[17] Pisagorcuların kendilerinin matematiklerini göç (transmigrasyon) öğretileriyle bağlantılandırdığının hiçbir göstergesi yoktur. Bunu yapmak Platon'a düşmüştür, çünkü Platon onların kültürel sermayesini farklı bir bağlamda kullanmıştır: Özfarkındalıklı mantıksal argüman standartlarıyla kuşanmış rölativistlerin aktif entelektüel alanına karşı rekabette bundan faydalanmıştır. Klasik Pisagorcular ise görünüşe göre epistemolojik meselelerle yüzleşmemiştir (Morgan, 1990; Burkert, 1972).

yüceltilmiştir. Platon'un yaklaşık MÖ 348'deki halefi Spevsippos, bütün vurguyu duyuüstü gerçekliğe ve dolayısıyla dünyanın ilk ilkeleri olarak sayılara kaydırmıştır (Guthrie, 1961-1982, 5:459-461).

Matematikçilerin yükselişi, Aristoteles'in kendi okulunu kurmak için ayrılmasına da yol açmıştır. Aristoteles, matematik hareketi ve değişimin anlaşılmasına hiç katkı sunmadığı için rakamların önemsiz olduğu öğretisini geliştirmiştir. Nihayetinde değişim matematiğinin mümkün olduğu ortaya çıktığına göre, Aristoteles'in matematiği bu yönde teşvik etmekle ilgilenmediğini söylemek gerekir; yapısal motivasyonu, Akademinin matematik dışı uğraşlarla ilgilenen tarafını temsil ederek, matematiksel hiziple ilişkisini kesmektir.[18] Aristoteles, önce Ege'deki biyolojik keşiflerine ve daha sonra Atina'daki rakip kuruma yaptığı ziyarete ampirik araştırmacıları da beraberinde götürmüştür

Akademi ilk kuşağında doktriner olmaktan uzak görünür. Platon, kendi yazılarının dağılımında da görülebileceği gibi, farklı konumları araştırır. Akademi de onun felsefesini benimsemeyen uzmanları bünyesinde barındırır (*DSB,* 1981:11:22-23). Platon'un "Platoncu" olduğunu kabul ederiz ve Sokrates'in yıldız öğrencisi olmasını, temel özelliklerinin bir parçası olarak görürüz. Ama bu bakış, kuşaklar boyunca süzgeçten geçirilmenin bir sonucudur. Perspektifin açısını zamanda geri çevirmeye çalışalım. "Platon"u niteliklerini zaten bildiğimiz somutlaştırılmış bir şey olarak görmek yerine, kendimizi o kalabalık ağa yerleştirelim ve MÖ 300'lerin başlarındaki haliyle kültürel sermayenin akıntılarının ve duygusal enerjilerin gelgitlerinin arasına dalalım.

Şekil 3.4'te, Platon'u Sokrates'in öğrencileri arasındaki rakiplerinden ayırt eden şeyin, geniş ağ temasları olduğunu görürüz. Platon, Pisagorcuların matematiksel mirasından yararlanan tek kişi değildir; metafiziksel alanda, Elis Okulu ve farklı bir şekilde de olsa Megara Okulu, Parmenides'in yüceltilmiş Varlığını devam ettirmiştir. Biz modernler, Platon'un şöhretinin her şeyden önce epistemolojik düşünmenin düzeyini yükseltmesinden geldiğini düşünürüz ama bu tür epistemolojik zekâ, Megara Okulunda çok yüksektir ve bir sonraki kuşakta Eubulides ve Stilpon tarafından ve daha sonra Platon'un kendi halefleri tarafından daha da ileriye taşınmıştır. Onların metinlerinin varlığını koruyamaması, Platon'unkilerin ise elimize ulaşması

[18] Aristoteles matematiğe her zaman düşman değildir, zira tanımların, hipotezlerin ve aksiyomların rolüne işaret ederek (*İkinci Çözümlemeler*'de) kanıtların formelleşmesine katkıda bulunmuştur. Kopuşunun yörüngesi, muhtemelen yöneticiliği kimin miras alacağına dair rekabete giriştiği Spevsippos'un etrafında matematiğin dinsel kültü ağırlık kazandıkça ortaya çıkmıştır. Buna karşın Aristotelesçi Okul, Akademinin sayı dinini terk etmesi ve septisizme dönmesinin ardından matematiğe geri dönmüştür.

sadece tarihsel bir tesadüf değildir; kuşaklar boyunca hangi metinlerin diğerlerinden önemli olduğuna karar veren yapısal hegemonyanın sonucudur. Aristoteles'in ayrılması da "Platon"u uzun vadede kendisini düşündüğümüz haliyle oluşturan önemli bir etmen olmuştur. Okulun, matematiği bütün bilgilerin ve varlığın transandantal ideali olarak yücelten Spevsippos'un çizgisi ve bu ideali, daha büyük bir sentezin parçasına indirgeyen Aristoteles'in çizgisi arasında bölünmesi, "Platonculuğu" karşıtlıktaki bir kutup olarak kristalize etmiştir. Sonraki sekiz kuşağın tarihine baktığımızda, Akademinin ilk önce yıldızlara tapan dinlere ve mistik numerolojiye, daha sonra da İdealist olmayan bir kuşkuculuğa yüzünü döndüğünü görürüz. Aristoteles'in okulunun artık aktif bir tabana sahip olmadığı dönemde Platonculuğun ideal bir türünü kendisinin bir karşıtı olarak yaşatması bakımından önemli bir işlev üstlendiğini bile söyleyebiliriz.

Aristoteles'in başarısının anahtarı, kendi döneminin okul çeşitliliğinin getirdiği probleme açıkça odaklanması ve bunun felsefi okulların geçmiş tarihinden nasıl doğduğunun farkında olmasıdır. Rakip okullar da bu gelişmenin farkındadır; Aristoteles'in çağcılı Pyrrhon, okullar arasındaki anlaşmazlığı rölativizmin açık teminatı olarak kabul etmiştir. Aristosteles, Megara Okulundan Eubulides'le tartışmalarında olduğu gibi, diyalektikçilerle çatışmaya demirlemiştir. Aristoteles'in ayırt edici özelliği, karşıt bir entelektüel strateji haline gelmiştir: Sentez yoluyla anlaşmazlıkları azaltmak. Bu süreçte şekillendirdiği araçlar, felsefeye uzun vadeli katkısıdır.

Aristoteles ve okulunun, felsefenin ilk tarihsel değerlendirmelerini üretmiş olması şaşırtıcı değildir. Bunlar yalnızca uzmanlaşmış bir cins olarak değil, aynı zamanda Aristoteles'in uzun bir geçmişi olan anlaşmazlıklara yanıt olarak kendi konumunu belirlediği argümanlarının genel bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Aristoteles'in ustalıklı tonu, bir ölçüde çatışma halindeki konumları değerlendirirken takındığı mesafelilikten gelir; her öğretinin kendine göre en iyi yanını almaya çaba gösterir. Elbette Aristoteles'ten önce de birçok farklı alanda çalışmalar yürüten entelektüeller vardır. Empedokles, doğa, tıp, din, pratik politika ve büyü üzerine eğitim vermiştir (yazı yazmamış olsa da); sofist ve matematikçi Elisli Hippias, *mnemotekni* (hafıza geliştirme) sistemiyle hâkim olduğu ansiklopedik bilgiyle övünmüştür. Bir süreliğine Platon'un çevresinde yer alan Heraklides Pontikos gökbilimci, retorikçi ve "mucizeler yaratan kimse" olarak bilinir (Reale, 1987:179-180, 354; 1985:65-66, 390-391; *DSB,* 1981:6:405). Daha çok entelektüel konulara odaklanan Demokritos epistemoloji, fizik, matematik, coğrafya, botanik, tarım, resim ve diğer özel bilimler ve sanatlar konusunda çalışmalar yürütmüştür. Demokritos'a hayranlık duyan ve Empedokles'e

takdir edici nitelikte eleştiri getiren Aristoteles, var olan her rakip okulu sentezlemek ve aracılık rolü üstlenmek istermişçesine bir ansiklopedik sistem oluşturmuştur.

İsokrates ve yeni retorik okulların karşısında, Aristoteles retorik ve edebiyatın felsefi olarak temellendirilmiş kuramını sunar; yaşam tarzı okullarına ve değer üzerine tartışmalar yürütenlere karşı, etik öğretinin sistemli bir analizini ve geleneklere bağlılığın ve ılımlılığın orta yollu savunusunu sunar. Bütün mevcut okulların başarılarının farkındalığında mantık ve metafiziği sistemleştirir ve düşünümsel soyutlamada onları aşar. Takipçisi Aristoksenos tarafından ileri sürülen niteliksel müzik kuramı bile Pisagorcuların nümerik orana dayalı rakip öğretisinin altını oymayı amaçlar (*DSB,* 1981:1:281).

Aristoteles'in yaratıcılığı, sentez yapmak ve kendi dönemindeki çatışan okullarının fazlalığını gidermek için bir yöntem bulmasından gelir. Bunun en önemli sonucu, nedenleri maddi, biçimsel, etkili ve nihai olarak dört kategoride sınıflandırması ve potansiyel ile aktüel, töz ile araz arasında ayrıma gitmesidir. Bu sınıflandırmalar, birbirine sıkıca bağlıdır. Tözle ilişkilendirilen maddi neden potansiyeldir; biçimsel, etkili ve nihai nedenler ise aktüeldir. Aristoteles bu araçlar sayesinde Eleatikler ve Herakleitosçuların açmazlarını çözmüş; Platoncu formlar ve anlamlar dünyası arasında arabuluculuk yapmış ve kategori hataları yaptığını düşündüğünü rölativistleri reddetmiştir. Megara Okulundakilerin, değişimin mantıksızlığı hakkında Sokrates-öncesi paradoksları zorladığı ve kinikler ile septiklerin hem bilginin hem de etik yargının olasılığını reddettiği bir dönemde, bunlar halen sıcak tartışma gündemleri olmuştur. Aristoteles, analitik ayrımlarıyla hem Varlığı hem de değişimi kurtarmış; zihnin potansiyel ve aktüel bileşenlerini ayırt ederek maddi evrende *nous*, düşünce için bir yer bulmuş ve iyilik yapmaya dönük doğal bir potansiyeli, sosyal olarak edinilmiş alışkanlıklarda ortaya konulmasından ayırt ederek erdemin doğal veya sadece geleneksel doğası üzerine tartışmaları yanıtlamıştır.

Aristoteles, görünüşe göre, retoriğin yeni yeni popüler olan okullarındaki saf gramatik yaklaşımın giderek ağırlık kazandığının tamamen farkındadır. İsokrates ve takipçileri dili yalnızca teknik olarak öğretirken, Aristoteles yeni ortaya çıkan sistematik gramerin temel kategorilerini, kendi felsefi kategorileriyle koordine etme çabası içindedir. Yakın bir zamanda ayırt edilmiş olan konuşmanın parçaları, isimler ve sıfatlar, özne ve yüklemin sözdizin ilişkileri, Aristoteles'in metafizik ayrımlarıyla –töz ve araz, tür ve cins, potansiyel ve aktüel ayrımlarıyla– ve nedenselliğin evrensel metafiziğiyle koordinelidir. Aristoteles'in külliyatı sadece kapsamlı değil aynı zamanda arkitektoniktir. En etkili haliyle sentezlemenin bir örneğidir.

Aristoteles'in stratejisi hem kısa vadede hem de uzun vadede başarılı olmuştur. Rakip okulların birçoğu kapanırken, alan –ama küçük sayılar yasası nedeniyle yalnızca bir kısmı– Aristotelesçilere kalmıştır. Batı felsefesinin, düzinelerce kuşak boyunca görebileceğini en yoğun entelektüel manevra döneminde şekillenen kavramsal cephaneliği, Aristoteles'in kendi döneminden çok sonraki savaşlarda da etkili olduğunu kanıtlamıştır. Ama okulların sayısının azalması süreci, Peripatos Okulunun üzerinde durduğu alanı dönüştürmüş ve Aristoteles'in ustalıkla işlenmiş sentezinden uzakta konumlanmasına yol açmıştır.

HELENİSTİK DÖNEMDE KONUMLARIN YENİDEN YAPILANMASI

Yaklaşık olarak MÖ 300'de bütün alanda muazzam bir değişim göze çarpar. Daha eski okulların ve grupların hemen hepsi yok olurken, onların entelektüel mirasından iki yeni önemli örgüt kurulmuştur.[19] Epikurosçular ve stoacılar sahneye çıkarken, daha eski olan iki okul Akademi ve Peripatos Okulu entelektüel alanda kendi zeminlerini değiştirmiştir: Aristotelesçiler materyalizm ve ampirik bilime, Akademi de şüpheciliğe yönelmiştir.

Epikuros, Abdera Okulunun atomculuğu ve Kirene Okulunun hedonizm öğretisini alıp teoloji, fizik, psikoloji, epistemoloji ve etikte gerçekten materyalist bir öğreti formüle etmiştir. Bu öğreti, Aristoteles'in öğretisini özü itibariyle reddederken, onun sentetik tarzına açıkça paralellik taşır (Rist, 1972: ix). Epikurosçu Okul, aynı anda, hayat tarzı hareketlerinin ortadan kaybolmasının oluşturduğu boşluğa yönelmiştir. Bu örgütlenme, geleneksel tanrılarla her türlü bağı açıkça reddetmekle birlikte, bir dinsel topluluğu andırır; üyelerinin varlıkları tarafından desteklenen kolektif bir yaşamı uygular ve kurucusunun onuruna gerçekleştirilen yarı dinsel seremonileri merkez alır (Frischer, 1982:38-86). Mevcut entelektüel hizbin fikirlerini ve pratiklerini sahiplenmek, kendi kimliğini yitirme riskini getirir; ama hizip sona erdikten sonra fikirlerini sahiplenmek hem güvenli hem de kazançlıdır. Epikuros, Demokritosçu öğretmeni Nausiphanes'e saldırarak ve Abdera geleneğini, Leukippos'un varlığını bile reddetme boyutunda eleştirerek kendi bağımsız kimliğini oluşturmuştur. Sermayelerini kendine mal etmesi, onların kaderini çizmiştir.

---

[19] İskenderiye Kütüphanesi ve müzesini de katacak olursak üç; fakat bu ilk başta Aristotelesçi Okulla bağlantılıdır ve İskender'in ölümünün ardından patlak veren siyasi altüst oluşlar sırasında okulu canlı tutan alternatif bir taban sağlamıştır.

Kitionlu Zenon, Stoacı Okulu kurarken, entelektüel ataların ayırt edici bir koleksiyonu için çok gerilere gitmiştir: Değişimin kozmolojisi için (dünyanın ateş tarafından dönemsel olarak yok edilmesi gibi spesifik öğretiler de dahil olmak üzere) Herakleitos; acının yenilgiye uğratılmasının simgesi olarak Antisthenes'in etik modeli Herakles; transcendent bir dünya düzeninin *logos* doktrini. Stoacı Okul ilk başta kinik aşırılıktan bir şeyler almıştır; enseste hoşgörü göstererek ve aile yerine, kadınların ortaklaşa kullanıldığı bir erkekler topluluğunu savunarak birçok skandala imza atmıştır (Bryant, 1996:439). Bu kalenderlik, bir başka kuşakta değişmiştir ve Hrisippos'un zamanında, stoacılar yaşam tarzının dış görünüşü bakımından Epikurosçulara (ve bu açıdan kendi seleflerine, ahlaki olarak gelenek-karşıtı Kirene Okulu ve kiniklere) karşıt bir alana konumlanmıştır. Sosyal yükümlülükleri bakımından kişinin etik görevini yerine getirmesi, dinsel olarak sekülerleşmiş üstsınıfa cazip gelen bir öğreti olmuştur ve stoacılara eğitimin saygın bir şekli olarak geniş bir piyasa tabanı sunmuştur.

Stoacılar, din hakkındaki genel görüşün orta noktasında yer almıştır. Tapınakların gereksiz olduğunu savunmuşlardır; çünkü insan zihni, ilahi tözün bir parçasıdır ve gerçek tapınak zihindir. Zenon ve Hrisippos, insanbiçimci tanrıları reddetmiş ama sembolik olarak varlıklarının korunmasına izin vermiştir (Dodds, 1951:238-240). Daha geniş bir perspektifte, stoacılar ve Epikurosçular aynı rasyonalist din alanı için rekabet etmiştir; Epikurosçular da tanrıların var olduğunu kabul etmiş ama onların da geri kalan her şey gibi maddi atomlardan oluştuğunu savunmuştur. Bu, aslında o yüzyıllarda Atina gibi yerlerde ateizme karşı yasal yaptırımlar uygulayan popüler din karşısında kendini savunmak için verilen bir ödündür. Ama iki okul, bu alanda kendini farklılaştırmaya çalışır; stoacılar panteist bir çizgi izlerken, Epikurosçular tanrıların somut olarak var olduğu ama insan ilişkileriyle hiçbir bağlantılarının bulunmadığı ve boşlukta uzak yerlerde yaşadığı görüşünü benimser. Rakip okullar da önceki dönemin geniş konsensüsünü sürdürmüştür: *Apatheia* (tutkudan arınmış olma) ve *ataraxeia* (ruhun huzuru) nüanslarını tartışırken, erdemin mesafelilikten geçtiğini kabul eder. Bu tartışmanın temelinde, yaşam tarzı yönelimindeki gerçek bir farklılık yatar: Epikurosçular tefekkür aracılığıyla uyuma ulaşmak için sosyal olarak kendilerini geri çekerken, stoacılar bilge insanların dünyevi görevlerini içsel bir metanetle yerine getirmesini ideal koşul olarak yorumlar.

Helenistik felsefeye geçiş, genellikle değişen dış koşullara bağlanır. Uzunca bir süre geçerliliğini koruyan bir yorum, bunu bir sinirsel çöküş, Platon ve Aristoteles'in kuşaklarının entelektüel keskinliğinin yitirilmesi ve daha genel olarak aşırı olgunlaşma olarak nitelendirir. Sanat tarihin-

de "Helenistik" kavramının, yaratıcılık sonrası çöküşle aynı anlama gelmesi bu nedenledir. Ama aslında sanatsal yaratıcılığın zirve yaptığı dönemler, Yunanistan'da, Çin'de, ortaçağ Avrupa'sından modern Avrupa'ya ve başka herhangi yerde kuşaklar arasında karşılaştırma yapılarak felsefede net bir biçimde ortaya konabilecek bu tür dönemlerle yakından bağlantılı değildir. İster altın ister teneke olsun her şeyi kucaklayan bir *zeitgeist* [zamanın ruhu] kavramı bizi çok fazla ileri taşımaz.

Joseph Bryant (1996) tarafından ileri sürülen daha açık biçimde sosyolojik olan bir argüman, stoacı ve Epikurosçu felsefelerin yeni içeriğini 330'larda şehir devleti demokrasilerini yok eden ve onların yurttaş ordularını paralı askerlerle değiştiren Makedon egemenliğiyle açıklar. Atina'da felsefe, toplumsal tartışma argüman yeteneklerini teşvik ettiği ve kamu hukuku, yurttaşlık erdemi gibi kavramlara odaklandığı için geliştiyse (ki bu Lloyd'un da argümanıdır, 1990) bu dış koşulların ortadan kalkması, yurttaş katılımı idealinden vazgeçilerek özelleştirilmiş etiğe yönelmeyi de beraberinde getirir.

Burada kaçırdığımız nokta, tüm entelektüel karşıtlıklar alanın bu dönemde değişime uğramasıdır. Aristotelesçi bilim ve Akademik septisizmin teknik argümanı (ve de stoacı mantık) Helenistik kültürel alanın eşit ölçüde parçasıdır. Zamanlama da çok doğru değildir. Bryant'ın tezi, stoacı ve Epikurosçu okullardan çok, önceki üç kuşağın yaşam tarzı hareketlerinde yer alan selefleri, özellikle de kinikler ve Kirene Okulu için geçerlidir. Öğretilerinin içeriği askerlik, aile ve yurttaşlık yükümlülüklerinden muaf durumdaki yurttaş olmayan kişilere dairdir. Bu, bir kenti olmayan, bazısı sürgün olan (örneğin Karadeniz'deki Sinop'tan çok uzaklardaki Diogenes) ve çok az destekle veya hiç destek almadan bir yerden bir yere gezen bu kişileri iyi tarif eder. Geleneksel erdemleri aşağılayarak, orta sınıfı şoke ederek (*épater le bourgeois*) yeterince seyirci toplayabilmişler ve geçimlerini bu şekilde sağlamışlardır. Bu seyircilerin varlığı, entelektüel topluluğun yerleşmiş olduğunu ve içeriği kuşaktan kuşağa değişen ayırt edici bir tartışma forumunu devam ettirdiğini gösterir.

Makedon egemenliğinin ardından düşüncelerde yaşanan değişimin büyük kısmı, politik bağlamdaki değişiklikten değil, küçük sayılar yasasının işlemesinden kaynaklanmıştır. Bu dönemde, entelektüel toplulukta büyük bir basınç oluşmuştur. Çok sayıdaki okul ve hizip arasındaki rekabet, bunların birçoğunun uzun vadede varlığını sürdüremeyeceğine işaret etmiştir; başarılı okullar, zayıf olanları ele geçirmiş ve onların öğretilerini birleştirerek işe yarar karışımlar oluşturmuştur. Aristoteles, en iyi malzemelerin birçoğunu birleştirerek ve kendi sentezleme yaratıcılığıyla taçlandırarak bu manevrayı başlatan kişi olmuştur. Epikuros, o zamana dek Atina kentinde

iyi desteklenen maddi bir örgütlenmeye sahip olmayan atomcuların belki de en güçlü öğreti olmasına karşın halen güçlü bir tabandan yoksun olan öğretisini sahiplenmiştir. Platon'un Akademisi, en başından çok geniş bir malzeme yelpazesinden yararlanmıştır ve rakip kümelenmeler döneminde varlığını koruyabilmek için eski okullar arasında hem maddi olarak hem de entelektüel alan açısından en iyi konuma sahip olan okuldur. En son sahneye çıkan stoacılar, çok çeşitli kalıntıları toplamıştır. Bütün önemli konumlar arasında uzlaşma sağlamak istemişlerdir. Bunun sonucunda da örneğin materyalist fizik ve kozmoloji ile materyalist olmayan dinsel özellikleri arasında veya orijinal kinik katılıkları ile geleneksel görevlere yaptıkları vurgu arasında tutarsızlıklar ortaya çıkmıştır.[20]

Burada örgütsel güç entelektüel zayıflığı kendi avantajına kullanmıştır. Bir okul, karşıtlarıyla hayatta kalır ve stoacılar da çok fazla dikkat çekmiştir ve sonraki iki yüzyıl boyunca bir dizi yaratıcı düşünür üretmiştir. Zenon'dan hemen sonra, Okul iç anlaşmazlıklar yüzünden Kleanthes'in (halef, yaklaşık MÖ 262-232) dinsel vurgusu ve Chioslu Ariston'un öncülük ettiği mantıksal katılığın aşırı hizbi arasında neredeyse bölünmüştür (Reale, 1985:216, 320, 417). Stoacı öğretinin tutarsızlıkları, başta Akademi olmak üzere rakipleri tarafından güçlü bir biçimde vurgulanmıştır. Ama bunun sonucunda stoacılık yok olmak yerine, hayat bulmuştur. "İkinci kurucu" Hrisippos, doğrudan Akademiden Arkesilaos'la yüzleşmesinden yola çıkarak tüm cephelerde etkileyici bir sistemleştirme gerçekleştirmiştir (ne yazık ki sonradan hepsi kaybolmuştur).

Küçük sayılar yasasına göre temelde konumların yeniden düzenlenmesi, bu okulların fikirlerine yön vermiştir; karşıt okullar, entelektüel içeriklerini değiştirmiştir. Akademi, İdealizmi ve Formlar öğretisinin matematik merkezliliğini reddetmiş ve septisizmin duruşunu sahiplenmiştir. Peripatos, Aristoteles'in Platonculukla sağladığı ihtiyatlı uzlaşmayı terk etmiş ve materyalizme ve ampirik bilime yönelmiştir. Theophrastos'un liderliğindeki Aristotelesçiler evrenin dışındaki ilk hareket ettirici [unmoved Mover] kavramını eleştirmiştir; üçüncü yönetici Straton (yaklaşık olarak MÖ 287-268) içkin kuvvetler olarak ağırlık ve hareket kabul edip nihai nedenleri dışlamıştır (*DSB,* 1981:13:91-95; Reale, 1985:103-105). Straton, ruhun bile transandantal veya ölümsüz niteliklere sahip olmadığını; zihinsel etkinliğin, nefesin hareketi (*pneuma*) olduğunu savunmuştur.

[20] Şekil 3.4'te gördüğümüz gibi Zenon, birçok okulun (Akademi, Megara Okulu, Kinikler ve Eretria Okulu) öğrencisi olarak ve İskenderiye'de tıp eğitimi alarak son derece geniş bağlantılara sahiptir (Frede, 1987:230). Senkretizmi, farklı kültürel sermayelerin kesişmesinden gelir.

Aristotelesçiler, İskenderiye'de gelişen bilimsel etkinlikle bağlantılı bir ağ olarak bu yönde ilerlemiştir. Entelektüel çatışmaya özgü ironik bir tersine dönüş gerçekleşmiştir: Aristoteles'in kendisi Akademideki hizbe karşı verdiği mücadelenin bir parçası olarak matematiğin rolünü azaltmış olsa da Aristotelesçilerin İskenderiye'dekilerle birlikte oluşturduğu kamp, matematikte de liderliğe yükselmiştir. Akademinin septisizme yönelmesi, matematiği isteyen herkesin sahiplenebileceği şekilde başıboş bırakmıştır. Ama Epikuros, muhtemelen idealist kampın karşı kutbunda kalmak adına Demokritos'un kayda değer ilerlemelerini bile dışlayarak matematiğe karşı polemik yürütmüştür. Stoacılar da Aristoteles'in orijinal formülasyonlarında rol oynayan niteliksel ve teleolojik temayı miras almıştır. İskenderiye'deki matematik ve doğa bilimiyle kurulan bağlantı, Aristotelesçiler için özellikle astronomi alanında kolay bir ittifak olmuştur. Öklid'in yaklaşık olarak MÖ 300'de tanımlamalar, önermeler ve ortak kavramlar üzerine Aristotelesçi ve stoacı yöntembilimi temel alarak geometriyi sistemleştirmesi; yaklaşık olarak 234'te Kütüphanenin başına geçen Eratosthenes'in ve Archimedes'in matematiği;[21] Samoslu Aristarkos'un güneş merkezli astronomisi (yaklaşık olarak 270); Ktesibios ve diğerlerinin mekaniği bu eksende üretilmiştir. Ayrıca Kos ve Knidos'taki Hippokratesçi tıp okulları da bu dönemde İskenderiye'ye taşınmıştır. Tıp biliminde, özellikle Erasistratos[22] aracılığıyla Aristotelesçilerle bağlantılar devam ettirilmiştir; anatomist Herophilos, doğrudan Straton'un çevresiyle bağlantı kurmuştur. Bu bilimsel gelenek, bir sonraki yüzyılda Hipparkos'un astronomisi üzerinden devam etmiştir.

Helenistik dönemdeki hayatın dışsal koşullarında, düşünceyi doğa bilimi yönüne çeviren çok az şey vardır. Entelektüel alanın içindeki rekabet halindeki kuvvetler bir açıklama sunabilir. Aristotelesçiler, iki yeni okulun popülerliğine –Epikurosçuların materyalizmin başarılı bir temsilcisi olmasına ve stoacıların eklektik bir karışım sunmasına– ve Akademinin yön değiştirmesine cevaben hareket etmiştir. Epikurosçuların topraklarında avlanmak güvenlidir, çünkü onlarla birlikteyken kimliğini kaybetme tehlikesi yoktur ve Aristotelesçiler, Akademinin içindeki ihtilafları nedeniyle zaten materyalist bir yöneliş içine girmiştir. Maddi dünyayı egemen bir ruhsal formla, kozmik ruhla birleştirerek orta noktayı halihazırda elinde

---

21 Arşimet İskenderiye'de çalışmıştır; Syracuse'de yaşamasına rağmen çalışmalarının sonuçlarını yaklaşık olarak MÖ 240'ta yazdığı mektuplarda İskenderiye'deki matematikçi arkadaşlarıyla paylaşmıştır."

22 Evdoksos, matematik Okulunu bir iki kuşak önce en azından kısmi olarak Kyzikos'tan Knidos'a taşımıştır (*DSB*, 1981:4:465-467); İskenderiye'de matematiğin, bu okulun temsilcilerinin, tıp âlimleriyle aynı dönemde göç etmesiyle güçlenmiş olması muhtemeldir.

bulundurdukları için stoacılar, materyalist uca yönelmelerinde muhtemelen belirleyici olmuştur. Aristotelesçilerin ölümsüz ruh kavramına saldırmaları ve görünüşe göre stoacılara yöneltilen bir eleştiri olarak, ruhu maddi nefese (*pneuma*) indirgemeleri, onları materyalist köşeye sürüklemiştir.

Akademi bu dönemde, devrime yol açan bir paradigma değişikliğine uğramıştır. Straton'dan bir sonraki kuşak ve Stoacı Kleanthes'in çağdaşı olan Arkesilaos'un öncülüğünde, Akademi Okulundakiler idealist metafiziği ve epistemolojiyi reddederek septisizmi benimsemiştir. Timon'dan sonra septik grubun ortadan kaybolması (Şekil 3.4'te görüldüğü gibi Arkesilaos'un kendisi son bilinen bağdır) ve Megara Okulunun dağılması, bu yönelimi yapısal olarak hazırlamıştır. Eleatik tezi savunan ve Platoncu formlar da dahil olmak üzere plüralizmin tüm formlarına saldıran (Reale, 1985:50-53) Megara Okulu, deyim yerindeyse felsefi dünyanın "sağ kanadı" olmuştur. Platoncular biraz daha ılımlı bir konumda yer almıştır. Epikurosçular materyalizmin "aşırı solu"nu temsil ederken stoacılar merkezde uzlaşma konumundadır. Bunların arasındaki çeşitli konumlar (kinikler, septikler ve daha sonra Kirene Okulundakiler) merkezden ihtiyatlı bir biçimde uzaklaşarak diğer konumların hiçbirini makul bulmayanlara alternatif sunmuştur. Okulların yeniden yapılanması sırasında, anti-entelektüel konumlar kaybolmuştur ama onların ahlaki gücü Epikurosçular tarafından sahiplenilmiştir. Aristotelesçiler, Platoncuların biraz "solunda" yer alan ılımlı bir konumdan aşırı materyalist sola yönelmiştir; kendi adıma, bu hamlenin merkezdeki stoacılarla rekabete bir yanıt olarak geliştiğini düşünüyorum.

Arkesilaos'un septisizmi, daha önce aşırı "sağda" ve kendini bütün okulların üzerinde konumlandıranlar arasında kullanılan bir aracı sahiplenmiştir. Bunu, geçmişte Pyrrhon ve Timon'un yapmış olduğu gibi bir yaşam tarzını savunmak için değil, entelektüel alanın kendisindeki bir duruş olarak kullanmıştır. İlgi odağında, Megara Okulundakilerin Eleatik metafiziği örneğinde olduğu gibi pozitif bir öğretiyi savunmak yerine, stoacıların teknik öğretilerine saldırmak vardır. Bu türden saf bir entelektüel septisizm, güçlü bir rakibin sırtındaki asalaktır. Akademinin devrimi, tıpkı Peripatos'unki gibi, stoacılığın ne kadar belirleyici bir hal aldığını gösterir.

Reformdan önceki Akademi, stoacıların doğrudan meydan okuduğu bir dinsel iddia belirlemiştir. Platon, son yapıtı *Yasalar*'da, gök cisimlerine tapmayı savunmuştur ve güneşi, zorunlu bir devlet kültünün nesnesi olarak görmüştür. Spevsippos ve Senokrates, beş yüzyıl sonraki yeni-Platonculuğun habercisi olan bir felsefi din formüle etmiştir. Saf Varlığın Birliğinde toplanan varoluşun hiyerarşisi olarak sayılara tapılmıştır (*DSB*, 1981:14:535;

Dillon, 1977:11-38). Akademi, Babil'deki yıldızlara ibadetin astronomik bir din olarak tanıtılmasında tereddüde düşmüştür. Senokrates'in halefi ve Zenon'un ilk öğretmenlerinden biri olan Polemon'un da aralarında bulunduğu ilk yöneticiler, etik öğütler vermeyi denemiş ve geçmişte Kinik Okulu ve Kirene Okulu arasındaki ve o dönemde Epikurosçular ve stoacılar arasındaki etik tartışmalarda arabuluculuk yapmaya çalışmıştır. Akademik din ezoteriktir, Stoacı Okul ise ilahi evren-ruh ve zihnin tapınağında buna ibadet edilmesi öğretisiyle popüler dinde çok daha başarılı bir taban edinmiştir. Bu öğreti, aynı anda dışsal bir simge olarak genel ibadete katılmak için alan açmıştır. Zenon'un halefi Kleanthes –Arkesilaos'un çağcılı– dindarlığıyla ve ilahileriyle ün yapmıştır.

Senokrates, din uğruna Platon'daki diyalektik unsuru elimine ederken, yeni septik Akademi bu vurguyu tersine çevirmiştir. Bu aslında stoacıların dinsel zemini ele geçirmesine karşı koymayı değil, saf bir biçimde entelektüel yeterlik için onlara saldırmayı amaçladıklarına işaret eder. Arkesilaos, Akademinin yüksek düzeyde teknik karmaşıklığa sahip negatif septisizme güçlü bir yönelişle, Akademinin tereddütlü tutumuna son vermiştir. Akademi, dinsel sorunlarda polemikçi bir bilinemezcilik tutumu benimsemiştir.

Bu kuşakların en doğrudan kayıtlarını yitirmiş olmamıza rağmen, rakip Helenistik okullar arasındaki savaş, felsefedeki birçok gelişme için yararlı olmuştur. Akademinin ve stoacıların daha sonraki kuşakları, birbirleriyle mücadele halinde bir ortak yaşam sürmüştür. Öğretmeni Arkesilaos'u terk eden Hrisippos, stoacı metafizikte reform gerçekleştirmiştir ve yenilikçi bir mantığı desteklemiştir. Mantıkçıların ilk kurduğu okulu –artık faal halde olmayan Megara Okulunu– temel alan Hrisippos, mantığı Aristoteles'in kıyas mantığından çok ötelere genişleterek koşullu ve diğer karmaşık önermeleri içine alan bir kuram oluşturmuş ve Modern Avrupa mantığını anıştıran kesin kanıtlar sunmuştur.[23] Artık kullanılmayan Platoncu metafiziğin stoacılık unsurlarını tahsis eden Hrisippos'un monistik sistemi, Karneades'in septisizmi olasılıklar öğretisiyle keskinleştirmesi için bir sıçrama tahtası olmuştur ve bu da stoacı fizik ve epistemolojinin Panaetios ve Posidonios tarafından yeniden formüle edilmelerini teşvik etmiştir. Zenon, Arkesilaos, Hrisippos ve Kar-

---

[23] "[Stoacıların] incelediği önermelerin mantığı, Aristoteles'in incelediği genel terimlerin mantığından daha temeldir... Aristoteles'in tasımsal mantığı, temel mantığın teoremlerinin açık formülasyon olmaksızın kabul edildiği genel mantığın bir parçası olarak yerini alırken, Hrisippos'un diyalektiği temel mantığın ilk versiyonu olarak görünür" (Kneale ve Kneale, 1984:175-176). "İskenderiyeli Klement [MS 100'lerin sonu] Homeros'un şairler arasında üstat olması gibi, mantıkçılar arasında adından söz ettiği Aristoteles'in değil, Hrisippos üstat olduğunu söylemeyi tercih eder" (adı geçen eser, 116).

neades'in aralarında bulunduğu öğrenciler, okullar arasında geçişler yapmış ve kuşaklar boyunca süregelen tartışmanın ucunu bilemiştir.

ROMA TABANI VE İKİNCİ YENİDEN YAPILANMA

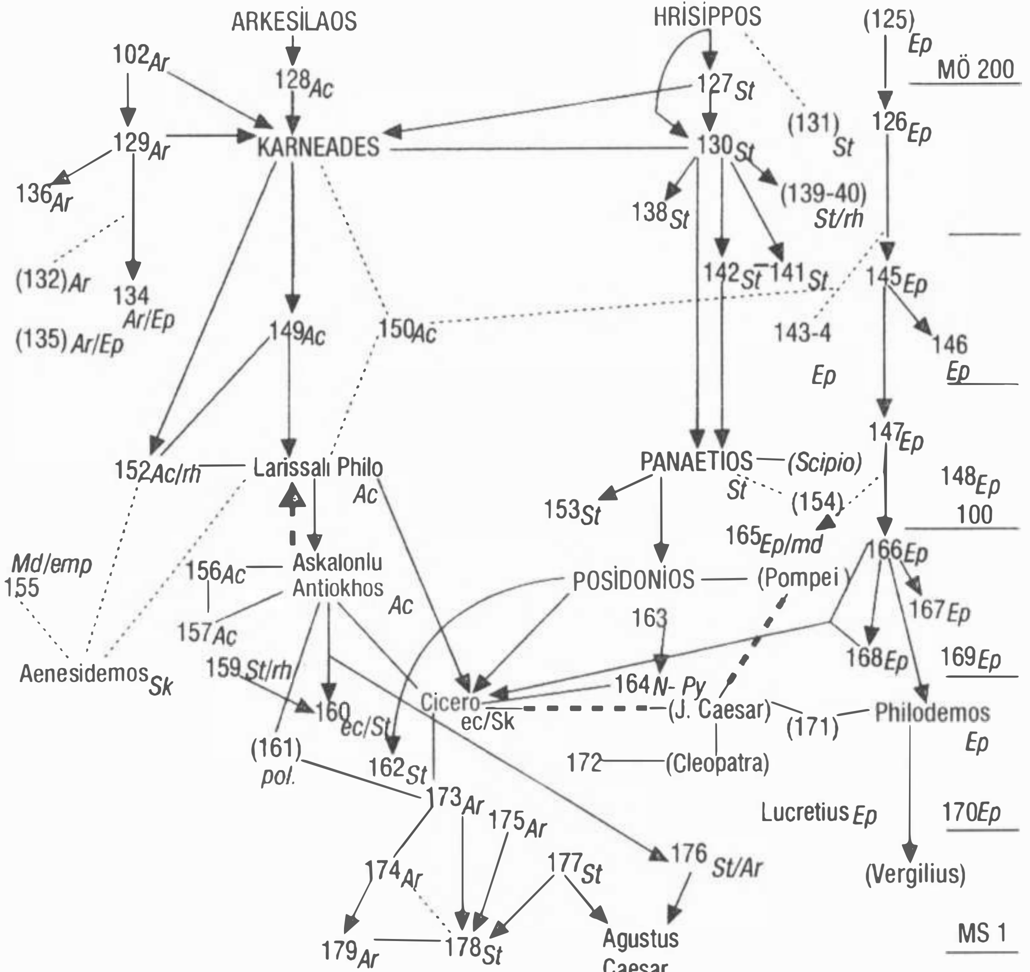
Jeopolitik zafer, Roma himayesini entelektüel hayatın belirleyici unsuru kıldıktan sonra bütün felsefi dikkat alanının maddi tabanları önemli ölçüde değişmiştir. İskender'in imparatorluğunu bölüşen krallıklar ve askeri birlikler arasındaki güç dengesi, aşama aşama Roma sömürgeciliğini getirmiştir ve MÖ 86'da Atina, bir Roma ordusu tarafından ele geçirildiğinde fetih tamamlanmıştır. Karşıt okulların öğretilerinin birbirine bağlı olduğunun ek bir kanıtı, MÖ 100 ve 50 yılları arasında örgütlenmeler çöktüğünde gerçekleşen entelektüel yeniden yapılanmadır. Bu, tarihte sosyal hayatın levha tektoniğinin kaydığı ve daha eski mantalitelerin örgütsel tabanlarının depremde yok olduğu dönemlerden biridir. MÖ 50'den sonra, belirli bir doktrinin öğretmenlerine ait varlıklı örgütler anlamında herhangi bir uzun ömürlü felsefi okul yoktur. Geriye sadece bireysel öğretmenler kalmıştır. Bunlar bazen öncü figürlerin zincirlerini oluştursa da bu tür örgütlenmeler çok kısa ömürlüdür.[24]

Roma tabanına geçişte bir yenilik patlaması yaşanmıştır ve bu da farklı bir entelektüel hayata yol açmıştır (Şekil 3.5). Stoacılık, Posidonios'la yeni bir sisteme kavuşur. Epikurosçuluk, Lucretius'ta klasik formülasyonunu bulur. Aristotelesçilik, Platoncu İdealizmden bağımsızlığını yitirirken, Platonculuk septisizmi reddeder ve yeniden hayat bulan yeni-Pisagorcu numerolojiyle bağdaştırılarak türümcü dinsel ontolojiye geri döner. Platoncu okuldaki karşıdevrimin sonucunda kendi haline bırakılan septisizm, tıp okulları kendi öğretisel yapılanmalarını gerçekleştirirken toparlanır ve Aenesidemos'un ellerinde klasik formülasyonuna kavuşur.

Atina okullarının ortadan kaybolduğu kuşakta, Roma hegemonyasının dışındaki son entelektüel merkez olan Rodos'taki Stoacı Okulda bir yenilik telaşı yaşanmıştır. Posidonios, Hrisippos'un monizmini alaşağı etmiştir ve onun yerine, matematiksel formların köprü kurduğu madde ve akıl düalitesini getirmiştir. Aklın duyulardan bağımsız bir doğruluk ölçütü olduğu kabul ederek, Karneades'in duyumların belirsizliğine yönelttiği septik saldırılar karşısında stoacı epistemolojiyi savunmuştur (*EP*, 1967:6:413-414).

---

[24] Epikurosçu Philodemos, yaklaşık olarak MÖ 50'de Napoli'de bir okula sahiptir ama bu girişimi onun ölümüyle son bulmuştur (Rawson, 1985). Epiktetos, MS 100'den sonra Epirus'ta (Kuzeybatı Yunanistan'ın taşrası) sürgünken stoacılığı öğretmiştir ama başarılı okulu kalıcı olmamıştır.



= tanışıklık bağı
= öğretmen-öğrenci bağı
= olası bağ
= ihtilaflı bağ
= çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
x = isimsiz kişi (parantez içinde isim veya sayı) = filozof değil
N-Py = yeni-Pisagorcu rh = retorikçi Ar = Aristotelesci Ep = Epikurosçu
Sk = Septik St = Stoacı Md = Tıpçı Md/emp = ampirik okul

ŞEKİL 3.5. ROMA EGEMENLİĞİ ALTINDA OKULLARIN YENİDEN DÜZENLENMESİ, MÖ 200-MS 1

Posidonios, diğer okulların enkazından öğretileri toplarmışçasına sentez yolunu izlemiştir; Eratosthenes ve Hipparkos'un matematik, astronomi ve coğrafyasını birleştirmiştir ve kendine özgü bilimsel ilerlemelere katkıda bulunmuştur (*DSB,* 1981:11:103-105). Posidonios'un geliştirilmiş stoacılığı, kendi döneminde ünlü olmasına rağmen ölümünden sonra varlığını çok uzun süre devam ettirememiştir. Rodos'taki okulu da aynı kaderi paylaşmıştır. Sonraki Romalı stoacılar, Akademinin saldırıları altında çok fazla düzeltmeye konu olan Heraklitçi ateş, evren-ruh gibi öğretilerin kaba bir karışımını vaaz etmeye geri dönmüştür.

Diğer okulların öğretilerinde de eşit ölçüde büyük değişimler olmuştur. Bir önceki yüzyılda entelektüel önemi yavaş yavaş azalan Aristotelesçiler, zayıflayan bir konumun izlediği tipik yola başvurmuş ve Epikurosçuluk ile Pisagorculuk karşısında bocalayarak eklektik hale gelmiştir. Aristotelesçi öğretilerin yaklaşık olarak MÖ 70'te Roma'ya yayılmasından itibaren bunlar artık Peripatos Okulunun üyeleri tarafından değil, Tyrannos ve Rodoslu Andronikos gibi serbest bilginler tarafından sürdürülmüştür (*CHLG,* 1967:112-115; Guthrie, 1961-1982:6:60-61). Ara dönemdeki materyalizm unutulmuştur ve Aristoteles'in metinleri, Platoncu Formlar öğretisinin bir düzeltmesi olarak görülmüştür.

Son iki yüzyılın manevraları ortaya çıkarıldıkça, Akademi tekrar bir devrim sürecinden geçmiştir. Larissalı Philon (yaklaşık olarak MÖ 110) bilmenin zorluğunu vurgulamasına karşın bilgi hedefini muhafaza ederek, septik duruşu yumuşatıp yanlışlanabilirlik noktasına getirmiştir (Tarrant, 1985:3, 54-57). Bu, konuya yabancı olan kitlenin gözünde bir ödün olarak algılanabilir, çünkü saf bir septisizm yalnızca sınırları iyi çizilmiş bir entelektüel topluluk içinde entelektüel olarak saygın olabilir ve bu entelektüel topluluk da artık çözülmeye başlamıştır. Philon, Karneades'in MÖ 155'te elçilik görevi sırasında ünlü konuşmalarda bir gün adaleti savunup ertesi gün adalete saldırması karşısında şaşkına dönen Romalıların himayesine bağımlı durumdadır. Üst düzey Romalıların desteğini alan Philon'un öğrencisi ve halefi Askalonlu Antiokhos, daha da ileri giderek yanılmaz bir kesinlikteki doğruya ulaşan bilge kavramına inancını ilan etmiştir. Antiokhos yalnızca bütün septisizme saldırmakla kalmamış, aynı zamanda Akademideki selefleri tarafından benimsenen olasılıkçılığın ve yanlışlanabilirliğin ılımlı formlarını da karşısına almıştır. Dinsel eğilimi, septik Akademinin daha geleneksel üyeleri arasında itirazlara neden olmuştur. Bu çatışma, Roma tabanına geçişin önemli yaratıcı gelişiminde pay sahibi görünür.

Septisizm, entelektüel alandaki çatışan konumların üzerinde yer alan bir meta-okul olarak davranma özgünlüğüne sahiptir ve entelektüel çizgilerin kaotik hale geldiği dönemlerde özel bir elverişlilikten faydalanır. Roma felsefesinin hizipleri senkretizm yoluna saparken, septisizm onların sürekli refakatçisi haline gelmiştir. Septisizm, örgütlü felsefi eğitim sona erdikçe örgütsel önemleri artan tıp okullarında da ayırt edici bir maddi taban elde etmiştir.

Hem felsefi okulların her iki yeniden yapılanmasında –yaklaşık olarak 300'deki Helenistik yeniden yapılanma ve 100'den sonraki Roma egemenliği altındaki yeniden yapılanma– tıp okullarının yeniden yapılanmasıyla aynı zamana rastlar. Yaklaşık olarak 300-250 arası dönemde –yani Helenistik felsefedeki ilk büyük yeniden yapılanma sırasında– Ampirist hekimler ortaya çıkmıştır (Frede, 1987:236-239, 243-260). Ampiristler, geniş bir yelpazede Empedokles'i, belki de başka Sokrates-öncesi filozofları, Demokritosçu atomculuğu ve daha yakın zamanlardaki Peripatos Okulu öğretilerini ve bağlantılı anatomik araştırmaları temel alan felsefi yönelimli tıp okullarına karşı sadece pratik deneyimin değerini vurgulamıştır. Ampiristler, farklı kuramlara eşit ölçüde uzak kalarak bir tür septik duruş sergilemiştir ama temel kaygıları tamamen septik bir epistemoloji değil, felsefi-tıbbi kuramların varsaydığı gözlemlenebilir şeylerin bilinebilirliği ve gözlemlenemez şeylerin bilinemezliğidir. Daha eski felsefi hizipler ortadan kalktıkça, onların tıbbi kolları da son bulmuştur ve yerlerini felsefi alandaki geçerli modalar almıştır. Epikurosçu atomculuk, Roma'daki ilk büyük etkisini Bitinyalı Asklepiades'in popüler tıp dersleriyle yaratmıştır (yaklaşık olarak MÖ 100) ve Pnömatist tıp okulu, Posidonios'un stoacı felsefeye getirdiği yeniliklerin sonucu olarak aynı anda ortaya çıkmıştır.

Atina felsefi okulları bir sonraki kuşakta çöküş yaşadığında, tıp okulları yeniden yapılanmıştır. Yeni bir hizip olarak Metodistler, genişleme ve büzüşme gözlemlerinin tıp pratiği için bir temel sunduğunu ileri süren bir orta konum benimseyerek hem Rasyonalistlere (yani daha eski felsefi ve fiziksel doktrinlerin tümüne) hem de Ampiristlere meydan okumuştur. Tıbbi alanının bu dönüşümü, bu noktadan sonra Ampiristlerin felsefede septisizmle birleşmesiyle bağlantılı görünür. Ampirist hekim Tarentumlu Herakleides (yaklaşık olarak MÖ 100) muhtemelen Aenesidemos'un öğretmenidir (Frede, 1987:251-252). Aenesidemos, meşhur mecazlarını sistemleştirmek için Akademi Okulundan Philon'un yanlışlanabilirliğinin ötesine geçmiştir ve hiçbir şeyi bilmeme veya olasılığa dayalı olarak bilme iddiasını bile dogmatik olarak reddetmiştir. Michael Frede (1987:249; 218-222) "Pyrrhoncu septisizmin" bu dönemde ortaya çıktığını ve geçmişe doğru olarak ünlü bir

kurucuya atfedildiğini savunacak kadar ileri gider.[25] Aenesidemos'un konumu, sonraki iki yüzyıl boyunca felsefede bir azınlık haline gelmiştir; Akademi septik duruşunu bütünüyle terk etmiş ve pozitif öğretilerin senkretizmi revaçta olduğu için başka hiçbir hizip de bunu sahiplenmemiştir. Septisizm, tam da entelektüel hayatın tabanı tekrar kaymaya başladığında, yaklaşık olarak 150-200 yılları arasında yoğun bölünmeler doruk noktasına ulaştığında Sextus Empiricus'la son bir kez daha dikkatleri üzerine toplayacaktır.

Geriye bir gizem kalır. Her felsefi okul, bu yeniden yapılanmalar sırasında tekrar tekrar devrimlere sahne olurken bunun bir tek istisnası vardır: Epikurosçular. Bütün bu rekabet ve örgütsel değişime rağmen Epikurosçuların öğretisi nasıl değişmeden kalmıştır? Ayrıca entelektüellerin sadece miras aldıkları konumu yineleyerek şöhretini nasıl koruyabildiği de merak edilebilir. Ama Epikurosçular, iki yüzyıl boyunca sayısız kitap yazan çok tanınmış bir dizi sözcüye sahiptir (Reale, 1985:183-184). Entelektüel etkinliklerini, öğretilerini özel bilimlerdeki güncel konulara uygulayarak ve stoacılar ve Akademiyle polemikler yürüterek sürdürmüşlerdir. Bu etkinlikler, savaş hatlarındaki değişmezlikle göze çarpar: Epikurosçu öğretide veya karşıtlarında ya çok az etki yaratmış ya da hiç yaratmamışlardır ve özel bilimlerin gelişimine de çok fazla katkıda bulunmamışlardır.

Epikurosçuların esasen takipçilerin ritüel bağlılığıyla ilgilenen bir yaşam tarzı topluluğu olarak, örgütlenme bakımından diğer okullardan daha yalıtılmış olması, bu farkın ortaya çıkmasında bir etkendir. Epikurosçular, diğer okullarla bağlarının veya geçişlerinin seyrekliğine bakarsak, entelektüel dünyanın ağlarıyla çok az temas halinde görünür (Şekil 3.4 ve 3.5). Antikçağda, diğer okulların aksine Epikurosçulara katılan kişilerin hiç ayrılmadığı iyi bilinir; bu bakımdan hadımlar gibi olduklarına dair ünlü bir dokundurma vardır (D.L., 1925:4:43).[26] Ama entelektüel değişimin eksikliği, bir bilmece olarak kalır; kendini geri çekmeye ve entelektüel olmayan tefekküre dayalı bir yaşam tarzına bağlılıkları, her şeye rağmen öğretisel değişikliğin dinamiklerine kapılmış aktif bir entelektüel kesim geliştirmiş Budizm gibi başka birtakım örgütlenmelere paraleldir.

---

[25] Daha sonra ampirist tıp öğretisinin en ünlü geliştiricileri olan Menedotos ve Theodas (MS 100'ler) aynı zamanda Sextus Empiricus'u ortaya çıkaran septisizmin ana temsilcileridir. Bağlantı, tıbbi Ampirizm ve felsefi septisizmin her ikisinin de 200'den sonra birlikte ortadan kalkmış olması tarafından desteklenir.

[26] Bu, kesin olarak geçerli değildir. Kurucu kuşakta (topluluğun pratiklerinin dokunaklı bir anlatımını kaleme alan) Timokrates ve Karneades'in kuşağında Akademiye katılan Stratonikealı Metrodoros gibi birkaç Epikurosçu dönek mevcuttur (Frischer, 1982:50-51; Tarrant, 1985:94). Fakat bu, diğer okullar arasındaki personel değişimi gibi değildir: Zenon'un kendisi, Arkesilaos ve Hrisippos kültürel sermayelerini bu tür hamleler aracılığıyla oluşturmuştur.

Epikurosçu öğretinin durağanlığı, esasen entelektüel alandaki hiziplerin dizilişine atfedilebilir. Epikurosçular en aşırı öğreti, materyalizm olarak entelektüel alana demirlemiştir. Entelektüel alandaki manevralarda, merkeze daha yakın olan konumlar ittifak yaptıkları konumları yeniden düzenlemiştir. İdealist taraftaki karşıt ucun neden bu kadar sağlam kalmadığı sorulabilir. Bu sorunun yanıtı, o tarafın hamilerinin –bir zamanlar Eleatik ilkeleriyle Megara Okulu, Evdoksos'un matematiksel İdealizm Okulu, erken dönem Platoncular– her şeye rağmen astroloji, yıldızlara tapma, gizem kültleri de dahil olmak üzere popüler kültürde dinsel konumlar tarafından kuşatılması olabilir. Entelektüel alanın transandantal-materyalist olmayan tarafı materyalist uçtan daha kalabalıktır. Epikurosçular, aşırı materyalizmin tutarlı bir ifadesini erkenden ele geçirmiştir ve bunu değiştirmek için rekabetçi baskılara maruz kalmamıştır. Mevkileri, hiçbir zaman çok popüler olmasa da yeterince sağlam bir tabana sahiptir ve sayıca çok fazla olmamaları, küçük sayılar yasasının karakterize eden başarı sonrasındaki bölünme tehlikesine maruz kalmamalarını sağlamıştır.

Bu genel devamlılık içinde Epikurosçular tam da beklenilebilecek bir dönemde sarsıntı yaşamıştır: Atina Okulunun kapandığı ve entelektüel hayatın, Roma himayesinin yörüngesine kaydığı örgütsel geçiş döneminde. Entelektüel hayatın örgütsel tabanındaki altüst oluş, Epikurosçuluğu da etkilemiştir. Belki de Atina'daki son Epikurosçu yönetici olan Sidonlu Zenon (Şekil 3.5'ta 166) stoacı epistemolojiyi eleştirmiş ve bütün bilgilerin deneyimden elde edilmesine dayalı bir matematik felsefesi geliştirmiştir (*DSB*, 1981:14:612). Bu, Epikurosçu öğretide bir yeniliktir, zira Epikuros matematiği açıkça küçümsemiştir. Sidonlu Zenon, İskenderiye'de Aristotelesçilerle birlikteki Öklid'i de eleştirmiş ve Öklidçi-olmayan bir geometrinin olasılığını ima etmiştir.

Bir sonraki kuşakta, Zenon'un öğrencisi Philodemos, Epikurosçuların aralarında Jül Sezar'ın yakın çevresindekilerin de bulunduğu seçkin Romalılardan bir süre destek bulduğu Napoli'dedir. Bu dönemde –bir başarı döneminde fırsatlar çoğaldıkça genellikle tanık olunabileceği gibi– Epikurosçu saflarda da bir tür bölünme yaşanmıştır: Philodemos, mantık ve matematik kuramları üzerine diğer Epikurosçularle tartışmıştır (Rawson, 1985:58-59, 295-296; Windelband, [1892] 1901:195). Antikçağ mantığında önemli bir kırılma, tümevarım teorisi yönünde bir hamle de gerçekleşmiştir. Aynı dönemde, Lucretius belli ki Philodemos'unkinden farklı bir çevrede klasik Epikurosçuluğun –katı bir biçimde ortodoks– ifadesini ortaya koymuştur.[27] Epikurosçuluğun popülerlik kazanması kısa sürmüştür; Augustus

[27] Her iki çevre de o dönemde Roma'da yüksek itibarlı bir sanat olan şiirle ilgilenmiştir. Epikurosçu öğreti, esas olarak Lucretius'un Latince başyapıtında vücut bulduğu için varlığını

döneminde, dinsel gelenek karşıtlığına getirilen politik kısıtlama sonucunda Epikurosçular Roma'dan sürülmüştür. Antikçağın sonuna kadar onlardan başka bir yaratıcılık örneği görmeyiz.

Roma Döneminde Resmi Destek

Entelektüel sermaye geleneksel tabanındaki altüst oluşa uyum sağlarken, felsefi hayattaki yıldızlar bu geçiş sürecindedir. Roma tabanına geçişte, Yunan fikirlerini Roma'ya tanıtmak için aracılık yapan Posidonios, Aenesidemos, Lucretius ve Cicero'yla karşılaşırız. Sonraki yarım düzine kuşakta, entelektüel hayat rutine binmiştir. Çatışan konumların olduğu kesindir, ama ünlü isimler geçmiş standartlara göre çok orijinal değildir; geçmişe bakan bir temayülle ve genellikle eleştirel katılığın keskin ucunu kaldırarak konumları bağdaştırarak öğretileri yeniden formüle eder. Bu popüler senkretizmin gerisinde bir tür yeni maddi taban vardır.

Örgütlenmiş okullar ortadan kalktıktan sonra, örgütsüz hareketler yeniden belirmiştir. Birçok yazar kendini "Pisagorcu" olarak tarif eder; ama yaklaşık olarak MÖ 50'de Cicero'nun dostu Nigidius Figilus öncülüğünde Roma'da bu isim altında bir politik hareketi canlandırmaya dönük bir girişim olmuşsa da bu bağlantı sadece figüratiftir. Bazı konumlar, bilindik etiketlerle –Platoncu, Aristotelesçi, stoacı olarak– adlandırılmıştır ama bunların taraftarları artık örgütsel üye değildir, serbest hareket eder.[28] Buna göre, öğretinin saf çizgisine bağlı kalmakta daha az engelle karşılaşır. Kinik tarz, yaklaşık olarak 100'den sonra birkaç kuşak boyunca yeniden ortaya çıkar; sokaklarda dolaşan ve sık sık gösteriyle sihri harmanlayan vaizler yaygınlaşır; bunlar bir yandan retoriğin ticari öğretmenleri hareketinin, diğer yandan bu çağa özgü Gnostisizm gibi okültist hareketlerin bir kısmını oluşturmuştur (*EP*, 1967:2:284-285; Hadas, 1950:274-278, 287-290). Roma döneminin eklektizmi, ayırt edici ağ grupları için sağlam bir örgütsel omurgadan yoksun olmaktan kaynaklanmıştır.

Daha sonra bir tür resmi konum oluşturulmuştur ama bunlar filozofların kendisinin kontrol edemediği ve örgütlenme anlamında okullar oluşturmayan konumlardır. MS 250'den 500'e kadarki dönemde Atina, İskenderiye

sürdürmüştür. Diğer okulda, Şekil 3.5'te görüldüğü gibi, Philodemos'un öğrencilerinden biri Vergilius'tur.

[28] Platoncular MS 50'den sonra Atina'da yeniden ortaya çıktığında, içlerinden bazıları (örneğin Kalbenos Tauros, yaklaşık olarak MS 100-165) kendi özel okullarına sahip olsa da yönetici (*scholarch*) veya vâris (*diadochos*) olarak nitelendirilmez (Dillon, 1977:232-233, 237-239).

ve (330'dan sonra) İstanbul'da kentsel felsefe kürsüleri vardır. Bu kürsüler, kentsel yetkililer, zaman zaman da imparator tarafından doldurulmuş ve maddi olarak desteklenmiştir (*CHLG,* 1967:274). Genellikle bir, bazen de iki kürsü olmuştur: Biri Platoncu, diğeri Aristotelesçi. Bu pratiğin kökeni MS 176'ya kadar geri gider görünür: Marcus Aurelius, Atina'da Platoncu, Aristotelesçi, stoacı ve Epikurosçu felsefe için dört kürsü oluşturmuş ve yıllık 10.000 drahmi ücret vermiştir (Dillon, 1977:233).[29] Kürsülerin çeşitliliği, daha sonra ilk iki okulu ve nihayetinde yalnızca Platoncuları içine alacak şekilde daraltılmıştır. Yaklaşık olarak 200'den sonra Epikurosçuluğun veya 260'tan sonra stoacılığın yaşayan bir temsilcisine hiçbir yerde rastlamayız (*DSB,* 1981:14:606).

Esas itibarıyla, bu kentsel kürsülerin görevlileri vasattır. Konuya yabancı yetkililerin resmi kontrolü, entelektüel yenilik için elverişli değildir; bu, Han hanedanlığının resmi okul yetkililerinin performansına paralellik arz eden bir durumdur. Konumların sayısı, az ve sabittir. İmparator II. Theodosios tarafından 425 yılında genişletilen İstanbul'daki İmparatorluk Akademisinde yaklaşık 31 kürsü vardır; biri hariç hepsi gramer ve retorik üzerinedir ve bunlar kentteki eğitimde bir tekel oluşturmuştur (Jones, [1964] 1986:999; *CHLG,* 1967:483-484). Kent okullarının yanı sıra özel okullara da izin verilmiştir; hem resmi hem de özel konumların birçoğu, felsefe değil gramer ve retorik üzerinedir. Antikçağın daha sonraki döneminde, Apuleius ve Herodes Atticos'tan (yaklaşık olarak 150) itibaren birçok filozof, mesleği itibariyle retorikçidir; bu özellikle din değiştirmelerinden önce Hıristiyan filozofların durumu için geçerlidir. Apuleius'un iki yüzyıl önce çalıştığı Kartaca'daki ünlü retorik okulunda eğitim gören Augustinus, Milano'da retorik öğretmeni olarak önemli bir konuma gelmiştir; Milano başkent olduğu için, görevlerinin arasında imparatora ve konsüllere resmi methiyeler sunmak da vardır (Brown, 1967:69). Bu aynı zamanda bu tür konumların zayıflığıdır; arkaikleştirici bir tarzda süslü sözlü gösteriler, entelektüel bir topluluk tarafından değerlendirilen muhakemeden daha üstün tutulmuştur.

Antikçağın geç döneminde entelektüel hayatı canlandıran asıl etken, bu kent kürsüleri değil, gelişen Hıristiyan kilisesinin özerk örgütlenmesi olmuştur. Bu yeni örgütlenme türü, geç antikçağda daha keskin olan öğretisel duruşlara yönelmeyi desteklemiştir ve muhalif alandaki bütün taraflarda daha büyük bir tanımlamayı kışkırtmıştır. İtici güç, kendi başına yeni din-

---

[29] Usta bir işçinin gündelik ücretinin yaklaşık olarak bir drahmi olduğu ve bir Roma lejyonerinin yıllık ücretinin yaklaşık olarak 250 drahmiye karşılık gelen 1000 sestertius olduğu düşünüldüğünde bu kayda değer bir meblağdır (*OCCL,* 1937:277-278; Finley, 1973:79-80, 104).

sel hareketler değildir. Erken Hıristiyanlıkla aynı dönemde yayılan Gnostik hareketler, serbest entelektüeller çevresiyle örtüşmüştür ve neredeyse aynı bağdaştırmacı tarza sahiptir. 200'den itibaren Hıristiyan rahiplerin eğitimi giderek resmileşmiş ve daha eski felsefelerin arasında ayrı bir duruşa sahip Hıristiyan entelektüeller ortaya çıkmıştır. Resmi olarak örgütlenen pagan okulları da karşıt tarafta canlanmaya başlamıştır. Plotinos, aralarında Hıristiyan filozofların da bulunduğu bir ağın parçası olduğu İskenderiye'den Roma'ya gelmiş ve aristokratik himaye altında eğitim vermiştir; takipçileri için Roma'nın güneyindeki Campania'da Platonpolis adında ütopyacı bir topluluk kurma girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Öğrencisi Porfirios, okulu korumaya çalışmıştır ama hayatının sonraki yıllarının büyük bir bölümünde Roma'dan uzakta olmuştur, belki de Mısır veya Suriye'ye dönmüştür (*CHLG,* 1967:202, 284). İamblikhos'tan Proklos'a daha sonraki yeni-Platoncular, Suriye ve Anadolu'da (özellikle de Bergama'da) Hıristiyanlığın karşısında pagan bir duruş olarak kendi dinlerini örgütlemeye çalışmanın her işaretini sergilemiştir.

Hıristiyanlık, devlet dini haline gelince, pagan filozoflar eski okulların en az birini yaşatmak için ortak bir çaba sarf etmiştir. 400'lerdeki kuşaklarda, Platoncu okul Atina'da bir kurum olarak tekrar ortaya çıkmıştır (Glucker, 1978:153-158, 306-315). Plotinos'un Roma Okulunun kapanmasının ardından büyük ölçüde okültist bir hareket olarak yayılan yeni-Platonculuk, bu yeni Atina tabanında, bir kez daha sistematik felsefe olarak gelişmiştir ve yaklaşık 450'de yönetici Proklos'un önemli sentezinin yolunu açmıştır. İskenderiye'de de yeni-Platonculuk yaklaşık olarak aynı anda kendini göstermiştir (*CHLG,* 1967:314-315). Justinianos'un imparatorlukta pagan felsefesini yasakladığı 529 yılına kadar resmi bir yöneticiler silsilesi mevcuttur. İskenderiye'deki filozoflar, sonuna kadar direnen Atina'dakilerden daha önce Hıristiyanlığa dönmüştür.

Örgütsel Zayıflık Döneminde Senkretizmler

Güçlü konumlar bölünürken, zayıf konumlar birleşir: Entelektüel politikanın iç dinamiği budur. Atina okullarının son bulmasının ardından yaklaşık 10 kuşak boyunca entelektüel hayatın örgütsel tabanı düzensizdir. Yaklaşık 250'de, tam da Plotinos'un yeni-Platonculuğu çevresinde bir pagan birleşik cephenin ortaya çıktığı dönemde, Hıristiyan kilisesinin güçlenmesi ve hegemonyasını kurmaya çalışmasıyla birlikte sağlam bir biçimde yeniden yapılanmıştır. Aradaki yüzyılların dokusunu kısaca gözden geçirelim.

Bütün mevcut okulların öğretileri, örgütsel çözülme döneminde değişikliklere uğramıştır; sınırlı ölçüde olsa da buna Epikurosçular bile dahildir. Bütün önemli konumların kimi versiyonları varlığını sürdürmüştür ama artık aynı özgüvene sahip değildirler; polemikçi saldırılar ve sadık savunmaların yerini, bağdaşma eğilimi almıştır (Şekil 3.6). Yaklaşık olarak MÖ 110'da, septik Akademiden uzaklaşmaya başlayan ve filozofların Roma'ya göçünü başlatan Larissalı Philon'un döneminde bu eğilimi açığa vuran bir işaret zaten vardır. Philon felsefe ve retoriği barıştırmıştır (Rawson, 1985:146); görünüşte masum bir adımdır ama çok uzun bir geçmişi olan rekabete son vermiştir. Bu iki uzmanlık alanı arasındaki düşmanlık, Platon ve İsokrates tarafından kurulan okul türleri arasındaki karşıtlığa ve bunun öncesinde de Sokrates'in (veya Platon'un yansıttığı Sokrates imgesinin) sofistlere karşı mücadelesine kadar gerilere gider. Filozoflar, yeni bir maddi taban arayışı içindedir. Retorikçilerin hatipleri ve hukukçuları eğitme piyasası, Roma döneminde entelektüel hayatın temel desteği haline gelecektir.[30] Felsefe ve retoriğin bu ittifakı, felsefi öğretileri yalnızca retorikçilerin faydalanabileceği imkânların bir parçasına dönüştürdüğü için daha sonraki düşünce hayatı için can alıcıdır. Bunun sonucundaki eklektizm eğilimi, süslü retoriğin genel gösterilerinin başlıca halk eğlencesi haline geldiği 100'lerdeki "İkinci Sofistik" döneminde bilhassa belirginleşmiştir.

Felsefi tarafta, baskın eğilim senkretizm yönündedir. Felsefi okullar, kendi başlarına zayıftır ve sağlam bir örgütsel temelden mahrumdur ve destek bulmak için bir araya toplanma eğilimindedir. Akademi artık bir örgütlenme olarak mevcut değildir; bunun yerine başlıca etkinlikleri daha önceki öğretilerinin bazı versiyonlarını (yani Platon'dan Senokrates'e) eski rakipleriyle bağdaştırmak olan serbest Platoncular vardır. Aristotelesçi öğretiler artık herkese açıktır. Orijinal metinler ortaya çıkarılmış ve açıklanmıştır. Bunlara bir ortodoksluk dayatacak veya daha sonraki Peripatos'un materyalist bilimini devam ettirecek bir örgütlü okul yoktur. Aristoteles'in birkaç versiyonu revaçtadır; bunlardan biri, Aristoteles'i Platon'la birlikte bir fikirler (formlar) ve özdek düalizminde birleştirmiş ve aralarında bir aracı olarak matematiği kullanmıştır (matematik, ruhun psişik düzeyine eşdeğer olarak alınmıştır). Senkretizmin bir başka biçimi, Platon'un diyaloglarını Aristoteles'in mantığının ontolojik bir yorumuyla birleştirmiştir; bu 100'lü yıllarda bilhassa Atina'daki Apuleius ve Bergama'daki Albinos gibi Platoncu öğretmenler tarafından benimsenmiştir (*CHLG,* 1967:64, 70).

[30] Retorikçinin ve öğrencileri retorik okullarına hazırlayan gramercilerin sosyal rolü hakkında bakınız Kaster (1988).

162 *St*

180 *Pl/n-Py*

x *St*

MS 1

182 *St*

185 *Pl/ec* 184 *Pl/n-Py*

x *St*

183 *St/Py/ec*

189 *St*

İSKENDERİYELİ PHILO

186 *St*

(Nero) — Seneca *St/ec* — (191) *poe.* — (190) *poe.*

Gadesli Moderatus *Py/Pl*

(187)

197 *Pt*

193 *md*

198 *Py*

194 *md, St*

188 *rh/St*

Epiktetos *St/ec*

Chaeronealı Plutarhos — 199 *Pl/rh*

201 *md, Sk*

100

203 *rh*

200 *St*

202 *md*

Taurus *Pl/Ar*

209 *Ar*

218 *St*

233 *Pl*

Apamealı Numenius

219 *ec/Sk*

Albinus *Pl/ec*

x

204

Herodes Atticus *Pl/rh*

Apuleius *rh/Pl/ec*

211-12 *md*

208 *Ar/St/Pl*

Valentinus *Gn*

Justin *Chr/Pl*

(216)rh

215 *St*

210

206 *md*

Afrodisialı Aleksander *Ar/mth*

(251) *rh*

Marcus Aurelius *St/ec*

Galenos *md/Ar/ec*

248-250 *Gn/oc*

236 *Chr*

242 *St/Chr*

207 *md*

252 *N-Py/Ec*

İskenderiyeli Clement *Chr/Pl/ec*

217 *Chr*

(213-14) *rh*

Sextus Empiricus *Sk/md*

200

244 *Chr*

Gn

245 *Chr*

255 *Sk/md*

Origen

——— = tanışıklık bağı ———▶ = öğretmen-öğrenci bağı

.... = olası bağ - - - - = ihtilaflı bağ

- - - -▶ = çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof Küçük harf = ikincil filozof

sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)



(parantez içinde isim veya sayı) = filozof değil x = isimsiz kişi

N-Py = yeni-Pisagorcu rh = retorikçi poe = şair Pl = Platoncu Ar = Aristocu Ep = Epikurosçu

Sk = Septik St = Stoacı Md = Tıpçı ec = eklektik Gn = Gnostik Chr = Hıristiyan oc = okültist

ŞEKİL 3.6. SENKRETİZMLER VE SEPTİSİZM, MS 1-200

Bir diğer yönelim ise Platon'u stoacılıkla bağdaştırma yönündedir. Askalonlu Antiokhos, Platoncu bilgilerin stoacı benzeri bir bilgenin mülkü olduğunu savunarak, düşmanlıktan dostluğa uzanan bu hamleyi başlatan kişi olmuştur. Seneca, genel senkretizm yaklaşımının bir parçası olarak Platon tarzı stoacılığı öğretmiştir; stoacı etik öğretilerin yararına stoacıların eski tezatı Epikuros'tan da sık sık alıntılar yapmış ve popüler kinik ahlaki değerlendirmelerinden yararlanmıştır. Marcus Aurelius, stoacılığı farklı metafizik akımların uzlaşmazlığına çok az özen göstererek ve ahlaki duruşa aşırı vurgu yaparak karman çorman sunmuştur. Bir sonraki yüzyıldan itibaren stoacılık artık ayırt edici bir kimlik olmaktan çıkmış ve aşama aşama kaybolmuştur.

Bu dönemde temel entelektüel eylem, çeşitli senkretizmler lehinde ve aleyhindeki tutumlardan oluşur. Apamealı Numenios (yaklaşık olarak 150) Platon ve Sokrates'in Pisagorcu olduğunu, stoacıların felsefelerini Akademiden türettiğini ve Aristoteles'in felsefesinin Platon'unkiyle hiçbir ilgisinin olmadığını ileri sürmüştür (*CHLG,* 1967:90, 96). Bu yüzyılda, bazı Platoncular Aristoteles karşıtı ama stoa yanlısıdır; Kalbenos Tauros gibi bazıları ise Aristoteles yanlısı ve stoa karşıtıdır (Dillon, 1977:265; *CHLG,* 1967:73-83). Bu senkretizmlerden bazıları muhalefet doğurmuştur ve daha keskin öğretilerin yeniden ifade bulmasına yol açmıştır. Ünlü Herodes Atticos, Platon'un diğer öğretilerle bağdaştırılmasına karşı çıkmıştır. Yaklaşık 150'de Atina'ya yerleşen retorikçi, filozof ve popüler yazar Samosatalı Lukianos, özellikle hurafeyi teşvik etmeleri açısından Platoncular, stoacılar, kinikler ve septiklerle aynı şekilde alay etmiş ve Epikurosçuların materyalist konumunu benimsemiştir (*EP,* 1967:5:98-99).

En kayda değer septik olan Sextus Empiricus, bu bağlamda ortaya çıkar (yaklaşık olarak 200). Septisizm, tıbbi kuramcılar arasındaki tartışmada uzun ömürlü bir silah olmuştur ve Sextus, esasen Roma'da tanınmış olmasına rağmen Anadolu'daki (ve muhtemelen İskenderiye'deki) bir ampirik tıp ekolünden gelmiştir. En son büyük yapıcı tıp kuramcısı olan ve neredeyse çağcılı olarak görülebilecek Galenos'la (yaklaşık olarak 160-190) aynı çevrelerde bulunmuştur. Galenos öğretileri sentezlerken, Sextus başta Galenos'un tıp kuramları olmak üzere bütün hepsini eleştirerek rakip bir duruş sergilemiştir. Hem Galenos hem de Sextus, asıl olarak konuya yabancı kitlelere seslenmiş gibi görünür. Her ikisi de tıptan çok daha geniş yelpazede fikirlerini ortaya koymuştur. Galenos, Aristotelesçi mantığı savunmuştur ve Hrisippos ile Epikuros'un çalışmalarını yorumlamıştır; sentezi, Platon ile Hippokrates'in dört mizaca dayalı tıp öğretisini bağdaştırmayı amaçlamıştır (*DSB,* 1981:5:227-237; Frede, 1987:279-298). Galenos, İkinci Sofistik

döneminde faaliyet yürütmüştür; bu, popüler tarzdaki halka açık dersler ve tartışmaların, entelektüel kariyer için maddi taban sağladığı, hatta tıpçıların esasen mesleklerini uygulayarak değil, gösteriler sırasındaki etkileyicilikleri sayesinde maddi destek bulabildiği bir dünyadır. Sextus, bilgeliğini sergilemek istermişçesine, bütün sanatlar ve mesleklerin yanı sıra entelektüel konumları da eleştirmiştir; *Adversus Mathematicos* adlı eseri, septik argümanları abartılı bir biçimde üst üste yığar. Şekil 3.6'da görüldüğü gibi (ayrıca anahtarda listelenen bağlantısız kişilere de bakın) yaklaşık olarak 150-200 yılları arasındaki entelektüel dünya, farklı konumlarla dolup taşar ve bu da septisizm için boşluk sağlayan bir koşuldur.

Bu koşul, bir sonraki yüzyılda hızla değişmiştir. Savaş hatları, gittikçe dinsel konumlara göre hizalanır bir hale gelmiştir ve hem materyalizm hem de septisizm Hıristiyanlığa karşı oluşturdukları büyük bir pagan koalisyon olarak yok olmuştur.

Dinsel Kutuplaşmanın Etkisi

Geç antikçağda, din seküler felsefe karşısında zafer kazanmıştır. Yine de MÖ 100'lerde Yunan okullarının dağılması ve MS 250'den sonra Hıristiyanlığın yükselişi arasındaki Roma dönemindeki her şeyden çok daha uzun ömürlü bir öneme sahip olan soyut felsefeyi içermiştir: Plotinos'un çalışması, Augustinus'un çalışması ve Tanrı'nın resmi kanıtlarını da içine alan rasyonelleştirilmiş teolojinin yeni bir düzeyi. Yaratıcılık yine bu yeni örgütsel tabana geçişle bağlantılıdır. Hıristiyanlığın örgütlenmesi, yeni dinsel hareketlerin çokluğunun ortasında zafer kazanmıştır, çünkü diğerleri merkezi bir örgütlenmeye sahip değilken Hıristiyanlık merkezi olarak örgütlenmiş kilisedir. Onun başlangıç aşamasındaki rasyonel-hukuki yönetimi, soyut entelektüel etkinliği desteklemiştir ve eski felsefi ağlara meydan okuyuşu, bölünmenin her iki tarafında yaratıcılığı ateşleyen karşıtlıklar üretmiştir.

Erken Hıristiyanlık, yaklaşık MS 30'da Filistin'de oluşturulmuştur ve sonraki iki kuşakta Suriye, Anadolu ve Doğu Akdeniz'deki Yahudi diaspora toplulukları arasında hızla yayılmıştır. Kozmolojisi ve kurtuluş etiği bakımından tikelci kalmıştır. Hıristiyanlığın filizlendiği Musevilikteki Anti-Talmud reform hareketinin diğer kolları, İbrani tektanrıcılığını Yunan felsefesiyle bağdaşmaya itmiştir. Bu çizgideki en başarılı figür, İsa ve Aziz Paul'un çağcılı olan İskenderiyeli Philon'dur (yaklaşık olarak MS 25-50). Görüşüne göre Hıristiyan hareket hakkında hiçbir şey bilmeyen Philon, diaspora topluluklarında Yunanca tercümesi yayılan Eski Ahit'ten faydalanmıştır. Philon, Yunan filozofların Tevrat'a minnettar olduğunu, Yahweh'i Zeus'la öz-

deşleştirdiğini ve Yaradılışın kozmolojisini alegorik olarak yorumladığını farz etmiştir (*CHLG,* 1967:137-157). Philon, tikelci unsurlarından büyük ölçüde yoksun olan dinsel bir tektanrıcılıkla beraber, Platonculuk, Pisagorculuk ve stoacılık arasında büyük bir senkretizmi zorlamıştır. Philon'un çalışması, ilk birkaç yüzyılın Hıristiyan apolojistler arasında değilse de son derece popüler olmuştur. Bu, görünüşe göre, evrenselci bir Museviliği yaymaya çalışanların devam edegelen bir hareketi –bir başka deyişle aynı piyasada çalışarak başlayan ama Paul zamanında Yahudi kökenlerinden bütünüyle ayrılan Hıristiyanlığa rakip bir hareket– tarafından korunmuştur. Bu yayılma hareketi, Roma İmparatorluğu tarafından yasaklandığı 200'den sonra da devam etmiştir; Antioch'taki [Antakya] Hıristiyan vaiz İoannis Hrisostomos yaklaşık 390'da buna karşı uyarılar yapmıştır (*CHLG,* 1967:156).

Milattan sonraki ilk iki yüzyılda Musevilikte ve Museviliğin çevresinde üç yönlü bir mücadele gerçekleşmiştir. Bu kanatlardan ikisi, anti-felsefi bir dinsel hareket olarak Hıristiyanlık ve İskenderiyeli Philon'unki gibi Helenistik felsefeyle senkretizmdir. Üçüncü kanat ise militan bir biçimde anti-hahamcı bir tona sahiptir; bu, Yahweh'i kötü ruhlardan biri olarak veya tuzağa düşürücü maddi dünyadan sorumlu olan kötü demiurgos olarak bünyesine katan birçok Gnostik grubu içerir (Jonas, 1963). Bu gruplar arasında, Hıristiyanlık en azından entelektüel bir bakış açısından uzunca bir süre çok görünürde değildir. Celsus (yaklaşık olarak 160) Hıristiyanları Gnostiklerden ayırt etmemiştir (*CHLG,* 1967:80).

Polemikçi ve dışlayıcı olmak, bu dönemin okültist hareketlerinin karakteristiğidir. Bu hareketler, mümkün olabilecek en geniş alana yayılan kendinden emin bir toplumsal hareket gibi hızla çoğalmıştır. Bu, çeşitli Gnostik grupları ve pagan Hermetizminin birçok versiyonunu yayan gizli toplulukları açıklar. Okültist gizli topluluklar ve daha açık dinsel örgütlenmeler, bu dönemin genişleyen yapıları olmuştur ve bu güçlerinden kaynaklı öğretisel bölünmeler yaşamıştır. Öğretileri genellikle sadece marjinal olarak felsefidir. Genel olarak çok soyut kavramlarla veya kavramsal ve mantıksal öz-düşünümsellikle çalışmamışlar, bunun yerine, tümü somut karakteristiklere ve ritüel teskin durumlarına sahip tikelci simgeler –iyi ve kötü tanrılar, ruhlar– ileri sürmüşlerdir. Entelektüel bölge, kendi başına, bu kavramların rasyonelleştirildiği yerde, genellikle idealist felsefenin bir versiyonuyla ilişkili olarak başlamıştır.

Gnostik ve okültist grupların yapısı, Hermes Trismegistos'un, Pisagor'un, Kaldelilerin (Babil rahipleri) veya Mısırlıların kadim bilgilerini temsil ettiği ileri sürülen anonim ve mahlaslı elyazmalarının yayılmasından çıkarsanabilir. Metinlerin form ve içeriği, bir dizi küçük gizli grubu ima

eder; bunlar, saygın bir üstattan müritlere aktarılır (Fowden, 1986:156-160, 189-193). Ama gizlilik çoğu zaman ihlal edilmiştir ve örgütsel zincirler, nadiren belli karizmatik liderlerin ömrünün ötesinde devam etmiştir. Gnostik örgütlenmelerin bazıları daha iyisini başarmıştır; örneğin Valentinus veya Mani, "seçkin" küçük toplulukların ötesine genişleyerek, sıradan insanları kucaklayan kiliseler inşa etmiştir (Fowden, 1986:189). Bu, onlara dayanma gücü vermiştir ve aynı zamanda onları sapkın rakipleri olarak gören Hıristiyan kilisesiyle doğrudan rekabete sokmuştur.

Gnostik gruplar ve diğer okültist hareketler genellikle küçük ölçekli gizli topluluklarken, Hıristiyanlar örgütsel bir hiyerarşi inşa etmeye odaklanmıştır. Rahipleri tayin etmek için merkezileşmiş prosedürler belirlemişler ve birleşik bir disiplin ve öğreti oluşturmuşlardır (Jones, [1964] 1986:873-933; Chadwick, 1967:54-66; Telfer, 1962). Hıristiyan metinlerin anonim olmayıp kilisenin hiyerarşik yapılanmasına bağlı kişilere atfedilmesi, Gnostiklerde bulunmayan bürokratik devamlılığı ve karizmanın rutinleşmesini temsil eder. Musevilikten alınan önemli miras yalnızca tektanrıcılık değildir, Mithra kültü veya İsis ya da Kibele gibi evrensel bir tanrıçayı temel alan diğer tektanrıcılıkların aksine, *kitabı olan bir din* olmasıdır. Metnin kendisi, kutsal ritüelin odağıdır ve örgütlenme, ister istemez eğitimli uzmanlardan oluşan bir çekirdeğe sahiptir. Bu da kendi entelektüelleri için bir taban sağlamıştır. Orijinal metinlerin içeriği, tikelci tarihler ve mitolojiler olsa bile, bir metine odaklanmak ve merkezileşmiş örgütlenmenin bir araya gelmesi, rasyonel-hukuki bürokrasinin anahtar öğelerini ve dolayısıyla da öğretinin daha soyut ve evrenselci yorumları için bir temel sağlamıştır. Gnostikler ve pagan muadilleri, yarı zamanlı katılımcıların geçici ağlarıdır; kilise ise tam zamanlı rahipler bulundurmasına, misyonerler göndermesine, azizleri tanıtmasına ve inanç uğruna ölenlerin dullarını ve yetimlerini desteklemesine imkân tanıyan maddi bir temele sahiptir.[31] Bu örgütlenme, nihayetinde Roma devlet yöneticilerine kendi örgütlenmelerini tamamlayıcı bir unsur olarak cazip gelmiştir. Bu örgütlenmenin maddi temelinin, ileride imparatorluğun çöküşünde devletin kendisinden daha dayanaklı olduğu ortaya çıkacaktır.

---

31 Pagan kültlerin örgütsel zayıflığı, çok az tam zamanlı rahibe sahip olmalarıdır (Jones, [1964] 1986:933). Bunların muhafazası genellikle yerel seçkinlere bağlıdır; örneğin Chaeronealı Plutarhos diğer şeylerin yanı sıra yakınlardaki Delphi'nin rahibidir. Öğreti bakımından gelenek dışı, üyelik bakımından elitist olmasına rağmen Gnostikler yalnızca yerel köklere sahip yarı zamanlı liderlerin geleneksel örgütlenme tarzını paylaşmıştır. Geniş mülklere sahip geleneksel Mısır tapınakları, bu amatör motifin istisnasıdır ama bunların çevreleri çok sınırlıdır.

Özellikle piskoposlar ve başpiskoposların kontrol sahasını birleştirerek bu tür bir örgütlenmeyi sağlamlaştırmak için sayısız çaba olmuştur. Kilisenin mustarip olduğu sapkınlık tartışmaları, örgütsel kuvvetin ortaya çıkışının bir işaretidir, çünkü yalnızca merkezi bir örgütlenme öğretisel ortodoksluğu uygulayabilir. En ciddi dış rakipleri, Manişeistlerdir. Bu, Manişeistlerin öğretisinin Gnostik temalara dayalı olmasından değil, Hıristiyanlığın kaleleri olan Kartaca ve Roma'da onunla rekabet edebilecek bir kitlesel güce sahip kilise kurmasından kaynaklanmıştır. Kilisenin sapkınlık tartışmalarındaki bütün hamleleri ayırt edici örgütlenme yapısının savunması olarak görülebilir. Merkezi kilise hiyerarşisinin emir zincirini kıran, rahipleri tayin etme veya çileci keşişleri kontrol etme hakkını sorgulayan her türlü öğretiye sapkınlık olarak karşı çıkılmıştır. Kilise politikasında bu örgütlenme tercihlerini yapan hizbin, ortodoksluk olarak ortaya çıktığını söylemek daha da doğru olacaktır; en çok devamlılık artırıcı örgütsel yapıyı destekleyen hizip, bu rekabetin kazananı olmuştur. Çölde yaşayan meditatif keşişler, büyük sıkıntılar yaşatmıştır. Merkezi olarak tayin edilmiş rahiplerin ayinsel liderliğinde ibadet eden bir topluluk olmanın ötesine geçmeleri halinde, mistisizm ve okültizm reddedilmiştir. Gnostikler, en gözde kişiler etrafında toplanan yarı zamanlı amatörlerden oluşan hareketler olarak, örgütsel bir düşmandır. Büyüye yapılan vurgular da resmi hiyerarşiye çok az başvurup merkeziliğin altını oyduğu için tehlikeli kabul edilmiştir. Ayrıca kurtuluşun tamamen entelektüel yolları da göz ardı edilmiştir; çünkü bunlar, tektanrıcı dinler arasında Hıristiyanlığın neredeyse benzersiz biçimde kendine mal ettiği popüler tabanı, nüfusun genelini dışta bırakır.

Bunun sonucunda, Hıristiyanlık maddi dünyanın değerini veya gerçekliğini reddederek idealizmin uçlarına doğru ilerleyemez. İdealist entelektüel öğretiler yalnızca kilisenin örgütsel hiyerarşisinin içindeki özel din bilimcilerin bir etkinliği olarak kabul edilebilir. Bu öğretilerin, gündelik çalışmayı, para kazanmayı veya politika yapmayı değersizleştirecek ölçüde pratik bir etkisinin olmasına izin verilemez; zira kilisenin gücü bu etkinliklere bağlıdır. Bu nedenle, pagan birleşik cephesi mistisizm ve idealizme odaklanırken, Hıristiyanlık geç antikçağda materyalist felsefenin varlığını koruyan unsurlarıyla giderek daha çok birleşmeye başlamıştır.

HIRİSTİYANLIK VE PAGAN BİRLEŞİK CEPHESİNİN HESAPLAŞMASI

Hıristiyanlığın ve pagan felsefelerin birbirlerine karşı sergilediği yaklaşımları başından sonuna inceleyin. Kendi zayıflıklarının farkında olarak yazan

en erken Hıristiyan filozoflar apolojist, yani savunmacıdır. Din değiştirmeden önce Efes'te çalışmalarını sürdüren Justin (yaklaşık olarak 150) kendi inancını Platonculuk ve stoacılıkla uyumluluğunu göstererek haklı göstermeye çalışır (*CHLG,* 1967:158-167). Bir sonraki kuşakta, eski bir stoacıdan eğitim alan ve muhtemelen Atina'da yaşayan İskenderiyeli Klement, pagan senkretizm yanlılarıyla aynı temaları kullanır ve iki yüzyıl önce İskenderiyeli Philon'un Yahudi senkretizminden yararlanır. Sonraki kuşakta (200'lerin başında) kilise güçlendikçe, Origenes, Philon'un alegorik yöntemlerini kullanır ama artık pagan felsefelerle metafiziksel benzerlerin soyut düzlemi önemini yitirmiştir (*CHLG,* 1967:189-192). Origenes, bunun yerine, tikelci öğeleri vurgular ve Eski Ahit'in Yunan etiği ve biliminin temelini sunduğunu ileri sürerek pagan eleştirmen Celcus'a karşılık verir. Bu argüman, Taocuların öğretilerinin esasen Lao Tzu tarafından Batıya gerçekleştirilen seyahatler sırasında kendilerine öğretildiğini ileri sürerek Çin'deki Budist rakiplerini küçümsemesiyle aynı düzlemdedir.

200 yılına kadar profesyonel filozoflar Hıristiyanlığın oluşturduğu tehdidin farkında değilmiş gibi görünür. Sextus her şeye saldırmasına karşın yeni dinleri kaale almamıştır; bu, henüz entelektüeller arasında çok az varlık gösterdiklerine işaret etmelidir. Bu dönemin "pagan" filozofları, geleneksel çoktanrıcılığı savunmamış, hatta buna çok fazla dikkat etmemiştir; dinlere ilgi duyduysalar bile, bu ilgi evrenselci metafizik olarak yorumlanabilen mistik öğretilerle sınırlı kalmıştır. Gnostik ve okültist gruplar tikelci öğretilerle dolu ayrı bir mıntıkadır ve ciddi entelektüeller tarafından genellikle hor görülmüştür.

Artık yeni bir örgütsel oyuncu, bu alanda kendini göstermiştir ve oyunun kuralları değişmiştir (Şekil 3.7). Yaklaşık olarak 250'de, üst düzey politik çevrelerde taraftarları olan Hıristiyanlığın gücü hissedilir hale gelmiştir. Yüzyılın ortalarındaki politik darbeler dizisinde, din politikasında keskin dönüşler olmuştur. Alexander Severus (222-235) yönetimi, Hıristiyanlığa sıcak bakmıştır ve 244-249 yılları arasında hüküm süren Arap Philippus'un Hıristiyan olduğu söylentisi çıkmıştır. Aradaki dönemde Maximinus (235-238) düşmanca bir tutum sergilemiştir. Decius (249-251) herkesin tanrılar için düzenlenen adak ritüellerine katılmasını zorunlu kılarak bir baskı getirmiştir ama bu buyruk Gallienus tarafından 260 yılında iptal edilmiştir. 274-275'te, Aurelian geleneksel kültleri değiştirme arzusuyla güneş tanrısının tektanrıcılığını yerleştirmeye çalıştırmıştır (Chadwick, 1967:119-122). Hıristiyan örgütlenmenin gücü, varlığını hissettirmeye başlamıştır. Hıristiyanların uğradığı ilk geniş ölçekli sistematik zulümler, Decius döneminde 250'de başlamıştır, Diocletianus'un döneminde 304'te çok şiddetli bir ikti-

dar mücadelesi olarak yeniden başlamıştır. Konstantin'in 311'de iç savaşı sona erdiren zaferinden kısa bir süre sonra zulümler son bulmuştur. Hıristiyanlığın imparatorluğun resmi dini olarak kabul edilmesine sadece küçük bir adım kalmıştır. Bu, 337'de Konstantin'in ölümünden önce gerçeklemiştir.

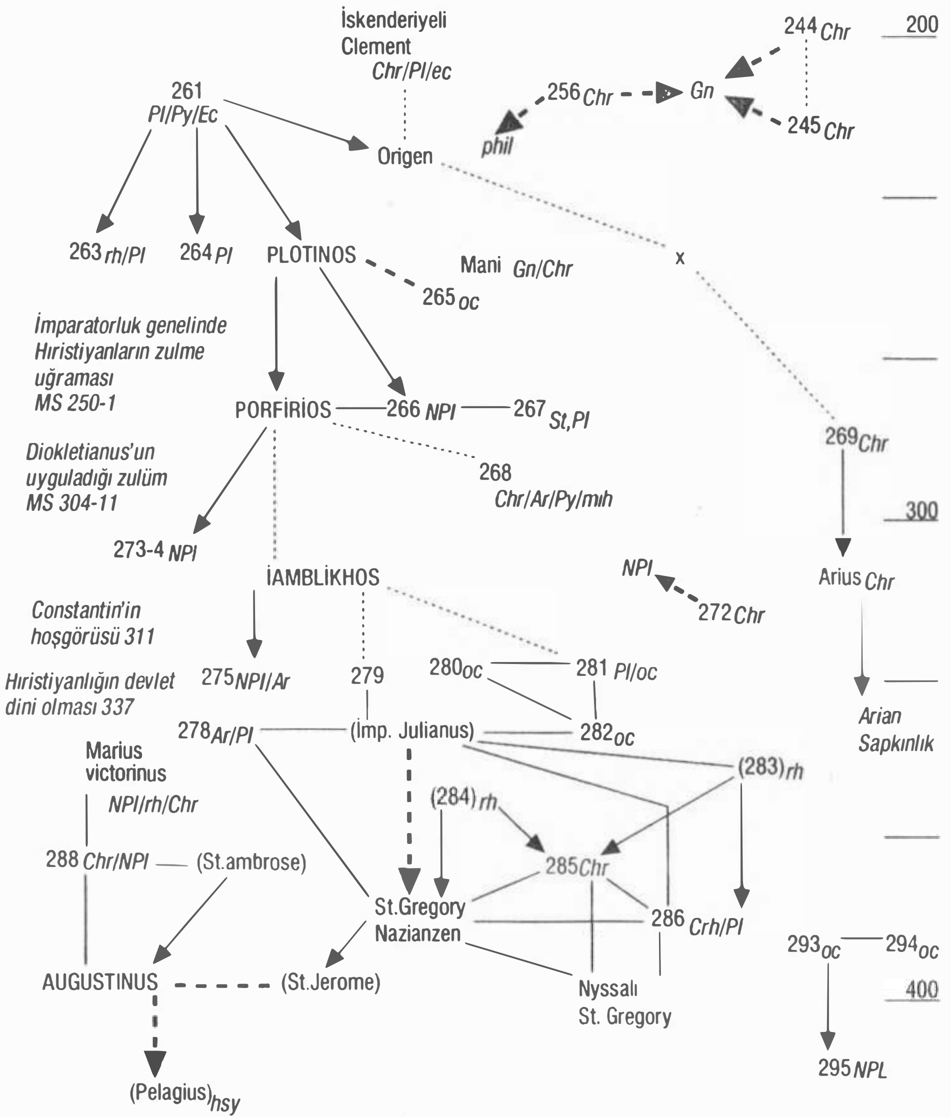
Geçiş, bir başka yaratıcılık patlamasını beraberinde getirmiştir. Plotinos, Platonculuk temelinde aynı zamanda bir din vazifesi de gören çok kapsamlı bir sistem ortaya koymuştur. Plotinos, İskenderiye'de Origenes'i üreten çevrelerde eğitim görmüştür ve Mezopotamya'da imparator Gordianus'un maiyetindedir. Philippus'un taraftarlarınca 243 yılında öldürüldüğünde, imparatorun gizli bir Hıristiyan olduğu söylentileri vardır (*CHLG,* 1967:201).[32] Bu dönemin politikası değişkendir ve Hıristiyanlığın hâkim dinsel güç olacağı henüz net değildir. Ama okültist hareketler son derece ön plandadır ve Plotinos, okültist hareketlerin tikelci ve "daha düşük" formlarını tasfiye ederken, enerjisini akılcı bir felsefe için bunların özünü yakalamaya yöneltmiştir. Astrolojinin dine hakaret niteliğindeki abesliğine saldırmıştır. Kendisi ve takipçileri, kendi çevrelerinin çıkarıyla doğrudan çelişen Gnostik büyüye bilhassa düşmandır (*CHLG,* 1967:205-210).

Plotinos'un sisteminin metafiziksel öğeleri, uzunca bir süredir mevcuttur. Pisagorcu sayılar öğretisine dayalı ontolojik düzeyler hiyerarşisi, Akademinin septisizme dönmesinden öncesine, Spevsippos ve Senokrates'e kadar gerilere gider. Aristoteles'in mantıkta genellik düzeylerinin analizi, bu amaçla kullanılabilecek bir başka hiyerarşi versiyonu sunmuştur. Orta Platoncular ve yeni-Pisagorcuların bağdaşması, ontolojik şemanın çeşitli versiyonlarını ayrıntılandırmıştır. Plotinos'un versiyonunda, üç esas vardır: Sayı ve adın ötesinde olan Bir'in hakkında sadece metaforik olarak konuşulabilir; Zekâ (*nous*) özel şeylerin modelleri olan ama aynı zamanda kendi töz ve gerçek Varlıkları bulunan Platoncu anlamdakine benzer İdealardan oluşur; Kozmos'un yaratıcısı olan Ruh, maddenin süzgecinden geçtikten sonra, bireysel insani ruhların yanı sıra hayvanların ve bitkilerin ruhunu da içine alan duyu ve çeşitlilik diyarı olan Doğa şeklinde karşımıza çıkar. Daha alttaki hipostazlar, daha üsttekilerden doğar ve bu, alttaki her şeyin amacı olarak Bir'e doğru uzanan bir yol sağlar.

Bu öğelerin birçoğu Plotinos'un öncelleri arasında çeşitli yerlerde bulunabilir, ama farklı kisvelerde. Orta Platoncuların birçoğu, gerçekliğin en önemli ilkesi olarak anlığa [idrak] vurgu yaparken, Plotinos anlık ve varlığın ötesinde ayırt edici bir transandantallık düzeyini vurgulamıştır. Plotinos, anlığın düzeyinin ne zihinden (Platoncu İdealar tarzında) ne de belli nes-

---

[32] İmparator Decius'un zulümlerine son vermiş olan bir diğer Hıristiyanlık taraftarı imparator Gallienus, Plotinos'un dinsel topluluk "Platonopolis" projesini veto etmiştir (*CHLG,* 1967:202).



ŞEKİL 3.7. YENİ-PLATONCULAR VE HIRİSTİYANLARIN HESAPLAŞMASI, 200-400

nelerden ayrı olmadığını savunurken çok özgündür. Plotinos'a göre, dünya, zihin, varlık ve düşünce birleşiktir; düşüncenin edimleri ve nesneleri özdeştir. Plotinos'un sistemi, kadim felsefedeki diğer tüm örneklerden daha kusursuz bir idealizmdir.

Plotinos bu öncellerinden çok daha ünlü ve etkili olmuştur. Bu, kısmen ifadelerinin daha sistematik olmasından kaynaklanır. Daha önceki filozoflar hakkında yorumlar ve savunmalar yazmak yerine, tutarlı eserler yazmıştır. Daha da önemlisi, yazısının bağlamı ve amacı değişmiştir. Plotinos, her şeyden çok transandantallığın doğası üzerine düşünmüştür; maddi, zihinsel veya biçimsel olsun her düzlemin sonluluğunun ötesinde nelerin kavranabileceğine kafa yormuştur. Daha önceki düşünürler, en yüksek kategorilerine –Tanrı, Pisagorcu Bir, Formların Formu, İyilik, İlk Neden– aşağıdan yaklaşmıştır; bunları bir sayı felsefesinin veya fiziğin ya da özel şeylerin ötesindeki formel düzeyinin incelenmesinin mantıksal sonuçları olarak değerlendirmiştir. Gününün entelektüel bağlamında en çok rölativizm ve paradoks okullarıyla mücadele eden Platon, Formların çoğulluğu ve kaynakları üzerine tutarlı bir öğreti sunmamıştır; bunlar, düşünmesinin dış sınırlarındaki pürüzlü kenarlar olmuştur. Plotinos için, transandantallık başlangıç noktasıdır; bunu felsefi olarak saygın kılmaya girişir. Bu yeni vurgu, entelektüel dünyada 250'lerde gerçekleşen yapısal değişikliğe atfedilebilir.

Stoacı ve Epikurosçu okullar, yaklaşık olarak bu dönemde ortadan kaybolmuştur; yeni-Pisagorcular, gezgin kinikler ve İkinci Sofistik dönemin popüler retorikleri ve ayrıca Aristotelesçi bilimin gelişimi için de aynı şey geçerlidir. Plotinos, tikelci olmayan dinsel veya okült hareketlerden en entelektüel öğelerle birlikte, tüm mevcut felsefelerin birleşik cephesini oluşturmuştur. Bu amaç doğrultusunda artık son bulmuş olan okulların öğelerini, materyalizmden arındırarak kullanmıştır. Aristotelesçi kategorileri kullanmış ve doğanın evrensel sempatisi gibi stoacı öğelerden faydalanmıştır. Neden-sonuç ilişkilerini, ilahi iyiliğin/erdemin gözle görülür bir tezahürü olan ışığın altında daha yüksek formların yansımaları olarak yorumlayarak doğa biliminden alabileceği şeyleri almıştır (*DSB*, 11:41-42). Ruh çağırma gibi okültist pratikleri, yeni başlamış dinsel hareketlerin tikelciliğini ve bölünmesini kolaylaştırdığı için reddetmiştir. Plotinos, bütün bunları herkesin altında birleşebileceği bir bayrak olarak saf transandantallığa yüceltmiştir. Önceki iki yüzyılı karakterize eden örgütsüz düşünce okulları arasındaki gevşek senkretizm ve tartışmalar süreci, dış bir düşmanla hesaplaşmaya dönüşmüştür. Plotinos, kilisenin artan gücü karşısında pagan felsefe olarak tanımlanan şeyi bir araya getiren iddialı bir sistem sunmuştur.

Plotinos'un takipçilerinin sonraki kuşakları, savaşı şiddetlendirmiştir.

275 yılından itibaren Aurelian'ın Güneş Tanrısı'nın resmi kültü döneminde, Porfirios açıksözlü bir Hıristiyanlık karşıtı haline gelmiştir. Plotinos, 270 yılında ölmüştür. Sadece takipçileri arasında yayılan yazıları, Hıristiyanlığa karşı bir ölüm kalım mücadelesine girişmek maksadıyla yaklaşık 305'te Porfirios tarafından yayımlanmak üzere düzenlenmiştir. Porfirios, teknik kanıtlama üzerine odaklanmıştır; stoacı önermeler mantığını ve terimleri ödünç alarak ve Aristotelesçi kategorilere eklemeler yaparak metafizik sistemi yapılandırmıştır (*CHLG,* 1967:283-293). Bu noktaya kadar felsefe, sentezdeki dinsel öğelerden baskın çıkmıştır.

Bir sonraki kuşakta, Hıristiyanlık politik olarak zafer kazanmıştır. Yeni-Platoncu okul, Hıristiyanlığa siyasi muhalefetin merkezi haline gelmiştir ve geleneksel kültlerin restorasyonu için mücadele vermiştir (*CHLG,* 1967:279-280). Plotinos'un geçiş döneminde sergilediği saf entelektüelliğin sürdürülebilmesi mümkün olmamıştır; hareket yeraltına çekildikçe, popüler büyü teknikleri gittikçe yaygınlaşmıştır. İamblikhos, mucizeyi –büyüsel uygulamalarla bir tanrıya dönüşme sürecini– entelektüel felsefenin üzerine koymuştur. Bu andan itibaren yeni-Platoncular durugörü gibi güçleri, ruh çağırma ve büyü yapma yeteneğini ileri sürmüştür. Hıristiyanlığa karşı koymak için son büyük hamlede koalisyon genişlemiştir. İamblikhos, Plotinos'un dışladığı Gnostisizmi, Mısır gizemlerini ve anakronistik Keldani kehanetlerini kucaklamıştır (*CHLG,* 1967:277-279, 295-301). Hareket, politik başarılara da ulaşmıştır: Bergama'da İamblikhos'un ruh çağırıcı takipçileri, Genç Julianus'u 361-363 arasında resmi Hıristiyanlığı kısa bir sürede olsa alaşağı etmesi için yüreklendirmiştir (Chadwick, 1967:157; *EP,* 1967:5:175).

Atina'daki Platoncu okul yöneticiler zincirinin izinden yürüyen pagan felsefenin son büyük düşünürü Proklos, Hıristiyanlık dışında kalan her şeye karşı inanç beslemiş; Mısır ve Yunan takvimlerinin bütün kutsal günlerini ve ritüellerini takip etmiş, Keldani gizemlerden ve Orfeus'a özgü gizemlere kadar tüm gizemleri incelemiş, Atinalı okul yöneticisi Plutarhos'ın kızından öğrendiği büyüleri uygulamış ve tanrıların nurani siluetini çağırdığını ileri sürmüştür (*DSB,* 1981:11:160; *CHLG,* 1967:302-313). Proklos'u entelektüel olarak önemli kılan şey, aşırı senkretizminin artık bütün pagan öğretiyi korumaya çalışmasıdır. Öklid ve Batlamyus'u yorumlamış ve Aristotelesçi fizik ve astronomiyi, önermeler ve kanıtlarla sistematik bir formda düzenlemiştir. Öklid'e öykünerek, post-İamblikhosçu varlık derecelendirmelerine ilişkin ayrıntıları geometrik muhakeme üzerinden sunduğu sistematik bir teoloji çalışması olan *Teolojinin Öğeleri*'ni kaleme almıştır. Bütün keyfi içeriğine karşın, pagan birleşik cephenin son dalgası, Yunan entelektüellerin

tüm tarihsel topluluğu tarafından ulaşılan en sert metoda uygun olarak her şeyi büyük bir sentez haline getirmiştir.

Paganların yaratıcılığı, safları birleştirmek için harcanırken, zafer kazanan Hıristiyanlar entelektüel alanda yanlamasına genişlemiştir. Kilise güç kazandıkça, Hıristiyanlığın bünyesindeki dine aykırı düşünceler dalgası yükselmiştir; örgütlü olmayan Gnostiklere karşı daha önce yürütülen tartışmanın aksine, bunlar kilise örgütlenmesinin kontrolünü ele geçirme kavgasıdır. Monarşi yanlıları, Aryanlar, Monofizitler ve Pelagiusçular çevresindeki dine aykırılık taştırmaları, bir düzlemde, kilisenin içindeki iktidar kavgalarıdır. Ama mücadele sadece kişinin tikelci simgelerinin, başkalarınınkinden (örneğin Gnostiklerin karakteristiği tanrıların ve ruhların adları) üstün olduğunu ileri sürmek yerine, felsefi soyutlamalar düzeyinde entelektüel araçlarla gerçekleştirilmiştir.[33] 320'ler ve 330'larda, Arios ve taraftarları, iki kuşak öncesinde Hıristiyan felsefenin gelişimiyle formüle edilen Origenes'in transandantal tektanrıcılığından faydalanmış ve diğer büyük kilise metropollerine karşı İskenderiye piskoposunun gücünü test eden bir mücadele yürütmüştür (*EP*, 1967:1:162-164). Buna karşın 370'ler ve 380'lerde saray çevrelerinde etkili olan ve ortodoksluğu oluşturma mücadelesinde galip gelen "Kapadokyalı babalar" teolojiyi açımlarken Aristotelesçi ve Orta Platoncu öğretilerden faydalanmıştır (*CHLG,* 1967:432-447; Chadwick, 1967:148-152). Şekil 3.7'de Nazansoslu Aziz Gregorios, Nyssalı Aziz Gregorios ve diğerlerinin Atina, İstanbul ve Antioch'taki [Antakya] pagan filozoflarla bağlantıları görülmektedir.

Hıristiyanlar, küçük sayılar yasasının zafer kazanan tarafını temsil eder; kendileri için elverişli olan alana yayılmak adına entelektüel olarak bölünürler. Güçlü bir tabana sahip tüm entelektüeller gibi, çöken hareketlerden entelektüel sermayeyi sahiplenmişlerdir: İlk başta Orta Platonculuk ve daha sonra politik gücü zayıfladığında yeni-Platonculuk. Pagan kavramlar, sapkınlık tartışmaları için birer silaha dönüşmüştür. Hıristiyanlığın 150'den sonra ortaya çıkan Teslis öğretisi de Orta Platoncular ve yeni-Pisagorcuların her şeye kaynaklık eden Bir'in üçlü hipostazlarını [tanrısal ilkeler] açıklama temayülünden ilham almış olabilir.[34] Teslisin parçalarının kimliği ve farklılı-

---

[33] Bu, sapkınlık tartışmalarıyla ilgili dış örgütsel ve politik etmenlerin bulunduğunu göz ardı etmez ama entelektüel topluluğun içinde kendi *sosyolojik* itici gücüne sahip olan içsel entelektüel sorunların da etkili olduğunu vurgular. Sapkınlıklar, mücadelenin iki düzeyinde bir koordinasyon bulunduğunda ortaya çıkmıştır.

[34] Orta Platonculuğun Hıristiyanlıkla görece daha ilişkili hale gelme eğilimi, Plotinos'un anti-Hıristiyan koalisyon için rakip bir yeni-Platoncu öğretiyi formüle etmesinin bir başka nedeni olabilir.

ğını bağdaştırma sorunu, Hıristiyanlık politik saygınlığa ve iktidara kavuştuğunda tartışmalara konu olmuştur. Aristotelesçi mantığın Platonculukla birleştirilmesinden oluşan teknik kategoriler *ahomoousios* (farklı öze sahip) ve *homoousios* (aynı öze sahip), Aryanların ve rakiplerinin sloganlarıdır ve aşırı ayrıntıcı *homoiousios* (bir imgenin arketipe benzerliği) sözde uzlaşmanın ateşli konusu haline gelmiştir. 381'de İstanbul Konsülü, Teslisin parçalarıyla ilgili ortodoksluğu açıklamak için hipostazlar öğretisini kullanmıştır (Chadwick, 1967:129-151). Başka bir açıdan, pagan ağlar artık Hıristiyan etki alanı olan eylemin merkezine göç eder. Aziz Jerome [Hieronymus], Orta Platoncu hiziple bağlantılıdır; öğretisel rakibi Aziz Augustinus, Hıristiyanlığın baskısı altında mücadeleyi bırakan ve din değiştiren bir yeni-Platoncu gruptan (Marius Victorinus, Simplikios) türemiştir (*CHLG,* 1967:342-343; Brown, 1967:271-275). Bu soyut sapkınlık tartışmaları, felsefi dikkat alanını ele geçirirken Hıristiyanlığın entelektüelleşmesinin bir işaretidir.

Önemli Hıristiyan filozoflar, pagan filozofların birikmiş sofistikasyonuna ve kilisenin sapkınlık tartışmaları dönemindeki güç hiyerarşisine bağlanan entelektüel ağlara en merkezi olarak dahil olanlardır. Augustinus ve Ambrosius gibi figürlerin bu dönemde ortaya çıkması şaşırtıcı değildir.[35] Daha öncesinde retorikçi ve resmi görevli olarak çalışan en yetenekli ve tutkulu entelektüeller kiliseye geçmiştir. Kilise gücü gittikçe artan bir kurumdur; varlığı ve ayrıcalıkları Roma'nın resmi makamlarınınkini hızla aşmıştır (Jones, [1964] 1986:904-910, 933-934).[36]

Augustinus'un kendi entelektüel sınıfının geri kalanlarını, eğitimli Roma aristokrasisini –yeni-Platonculuğun ve aslında bütün pagan felsefi geleneğinin Hıristiyan öğretisinin tikelciliğinden üstün olduğunu düşünenleri– kazanma çabası, en önemli felsefi sonucu üretmiştir.[37] 380'lerin sonunda,

---

35 Kilise tarafından kabul gören sekiz büyük Latin ve Yunan doktordan yedisi, 360'lardan 390'lara kadarki kuşakta çalışmıştır: Ambrosius, Augustinus, Jerome, Kapadokyalı Basil, Nazansoslu Gregorios, Nyssalı Gregorios ve İoannis Hrisostomos (Attwater ve John, 1983:41, 107, 194). Bu, 362-363'te pagan kültlerin Julianus tarafından restorasyonunun başarısız olmasının hemen sonraki dönemdir. Bu kuşakta olmayan tek önemli kilise babası, 575-604 arasında aktif olan Papa Büyük Gregory'dir.

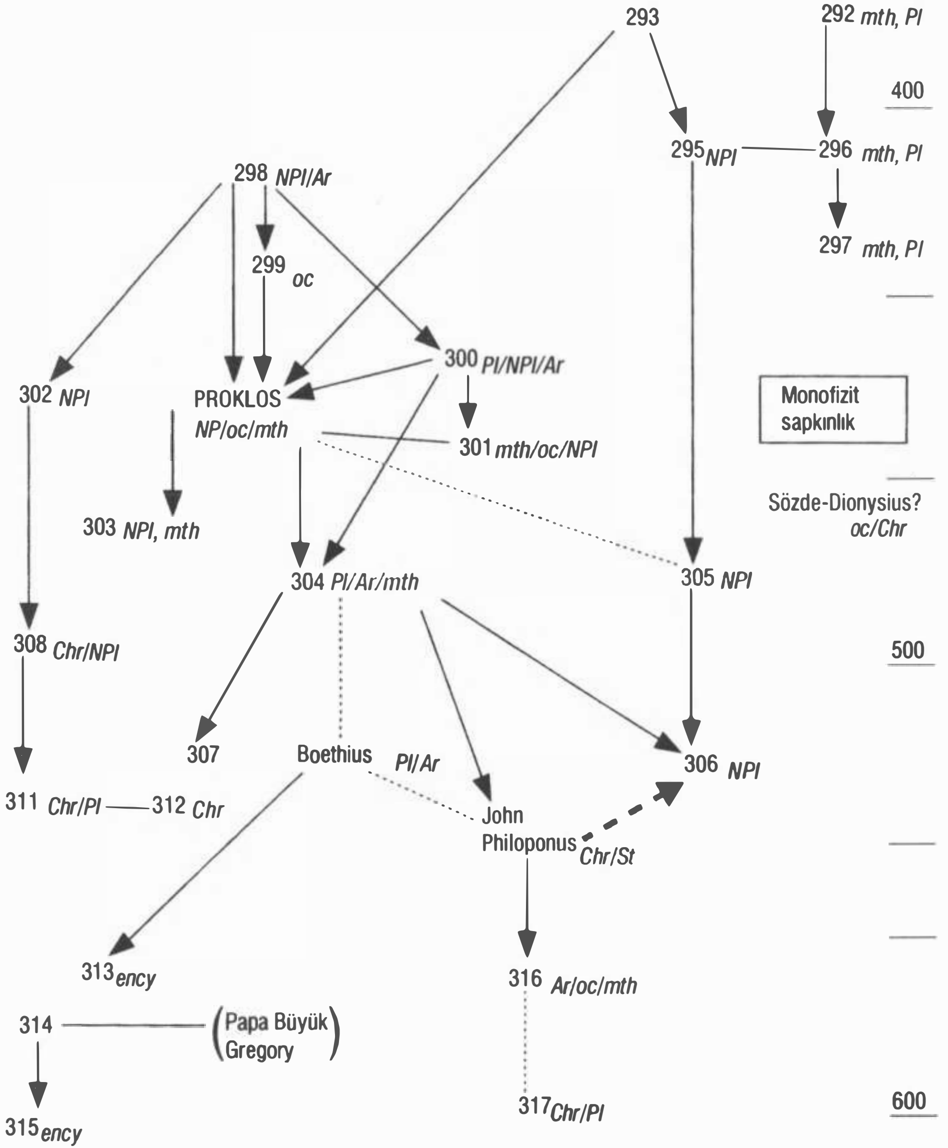
36 Kilisenin içinde olduktan sonra kazanan hizbi seçmek zor değildir. 386'da Manişeistler Kartaca'da tasfiye edilmiştir; 388'de Donatist bir piskopos infaz edilmiştir; 391'de imparator paganizme karşı genel bir hüküm yayınlamıştır; 399'da imparatorluk temsilcileri Afrika'daki pagan mabetleri kapatmıştır (Brown, 1967:74, 184, 187). Katolikler, Donatistler ve Manişeistler arasındaki örgütsel çatışmaya sahne olan Kartaca, Augustinus gibi bir düşünürü çıkaran yerdir. Augustinus'un büyüklüğünün malzemesi, zafer kazanan örgütsel hizip için ortodoksluğun öğretisel içeriğini tanımlama fırsatıdır.

37 Yeni-Platonculuk yaklaşık olarak bu dönemde Atina ve İskenderiye'de Akademinin resmi olarak yeniden kurulmasıyla son yükselişini yaşamıştır. Yeni-Platonculuk, Hıristiyanlığın

Augustinus'un din değiştirmesinden hemen sonra, saf felsefe alanındaki önemli katkıları gerçekleşmiştir. Kendisi gibi retorikçilerin Cicerocu önyargısına dikkat ederek, septisizmin bir reddiyesini geliştirmiştir (Weinberg, 1964:30-43; Brown, 1967:102). Augustinus'un argümanı, daha sonra Augustinus'unkinin tam tersi bir sistemi desteklemek için Descartes tarafından kullanılan "cogito ergo sum" (düşünüyorum o halde varım) argümanının bir versiyonudur. Augustinus tarafından geliştirilen kanıt, özbilginin kesinliğinden hareket ederek, dış duyuların yargılandığı bir içsel anlayışa ve aklın çalışırken dikkate aldığı bir ölçütün var olduğu imasına ulaşır; Augustinus bu ölçütü Tanrı'yla özdeşleştirir. Augustinus hem Descartes'i hem de Anselmus'u öngörür ve hafıza, anlayış ve irade kapasiteleri çerçevesinde daha incelikli bir psikoloji ortaya koyar. Augustinus sonraki kariyerinde büyük ölçüde dinsel rakiplerine karşı şiddetli polemiklere girmiştir. Dünya tarihinin artık parçalanmaya başlayan Roma İmparatorluğundan ziyade Hıristiyanlığın zaferine doğru sürüklendiğini göstermek için kaleme aldığı *De Civitate Dei* [*Tanrı Devleti*] adlı eseriyle, yine eğitimli paganlara seslenirken daha yüksek bir entelektüel düzeye çıkmıştır (Brown, 1967:299-307). Başarısı sadece zafer kazanan tarafta olmasından değil, Hıristiyan bir bağlamda pagan kültürel sermayesini ansiklopedik bir tarzda ortaya koymasından kaynaklanır.

Kaybeden taraf için de entelektüel sonuçlar mevcuttur. Pagan birleşik cephesinin başarısızlığa uğramasının ardından büyü, felsefeden ayrılmıştır. Bu, savaşın sıcak atmosferinde umutsuzluğa dayalı bir ittifak olmuştur. Bayağı öğelerin terk edilmesinin vakti gelmiştir ve idealizmin bütünleştirici yapısı artık gerekli değildir. Aristotelesçilik ve materyalizm, İskenderiye ve İstanbul'da bir geri dönüş yapmıştır (Şekil 3.8'in en sonuna bakın). 400'lerin sonlarında İskenderiye'deki Platoncu kürsünün sahibi Hermias'ın oğlu Ammonios (304) yeni-Platonculuktan Aristoteles'e geri dönmüştür (*CHLG*, 1967:316). Bir Hıristiyan olan ve muhtemelen 529 yılında imparator Justinianos tarafından yürürlükten kaldırılmadan önce İskenderiye'de bir felsefe kürsüsünün son sahibi olan İoannis Philoponos, Proklos'un ruhlar hiyerarşisini reddetmiş ve maddi evrenin yaratıcısı olan Hıristiyan Tanrı'yla daha uyumlu gördüğü deneysel bilimi savunmuştur. Philoponos, kusursuz matematiksel hareketin göksel alanı ve nitel özdeğin dünyasal alanı arasındaki ayrım da dahil olmak üzere Aristostelesçi metafiziğin idealist öğelerine saldırmış ve bunun yerine stoacı materyalizm ve gözlemsel bilimi yeniden canlandırmıştır (*CHLG*, 1967:478-483; *DSB*, 1981:7:134). Philoponos ve onun

egemenliği altındaki eğitimli paganlar için faydalı bir dindir, zira dışsal kült pratiklerinin yürürlükten kaldırıldığı bir dönemde felsefe aracılığıyla ulaşılan içsel ibadeti desteklemiştir.



= tanışıklık bağı = öğretmen-öğrenci bağı
= olası bağ = çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
? = tarihi belli olmayan (parantez içinde isim veya sayı) = filozof değil
N-Pl = yeni-Platoncu Pl = Platoncu Ar = Aristocu St = Stoacı Chr = Hıristiyan
oc = okültist mth = matematik ency = ansiklopedist

ŞEKİL 3.8. HIRİSTİYANLIĞIN EGEMENLİĞİ ALTINDAKİ YENİ-PLATONCULAR, 400-600

Proklos'un son pagan eleştirisine karşı vermiş olduğu yanıt, yine Tanrı'nın yeni formel kanıtlarının geliştirilmesine yol açmıştır. Bu, ileride rasyonel teolojinin özü haline gelecektir. Tüm pagan senkretizmi, Hıristiyanlığın zaferiyle yıkılmıştır; idealist birleşik cephenin altına gömülen öğeler, bir kez daha genel sirkülasyona açılmıştır.

YARATICILIĞIN İKİ TÜRÜ

Setlerin hizalaması değiştiğinde, sıvının aradaki boşluktan sızması gibi, entelektüel toplulukların yapısındaki değişiklikler de yaratıcılığı zorlar. Yaratıcılığın iki kutupsal türü vardır: Ayrışmanın yaratıcılığı ve sentezin yaratıcılığı. Ayrışmanın yaratıcılığı, düşünürler ayırt edici özelliklerini maksimize ettiğinde ortaya çıkar. Entelektüeller zayıf konumlar arasında ittifaklar yaptığında veya küçük sayılar yasasının sınırları aşıldığı zaman aşırı yükü hafifletmek istediğinde ise sentezin yaratıcılığı ortaya çıkar. Bu büyük felsefi sistemler, sentezleme dinamiğinin yüksek noktalarıdır. Aristoteles, post-Sokratik kuşakta çok sayıdaki okul arasında çıkan tartışmaları uzlaştırmak için yeni analitik araçlar kullanmıştır. Plotinos, Hıristiyanlık tehdidi karşısında uzun geçmişi olan okulların birikmiş sofistikasyonunu, rasyonalize edilmiş pagan din felsefesinde harmanlamıştır. Ayrışmaya dayalı yaratıcılık, daha polemikçi ve aşırıdır. En parlak haliyle, Herakleitos ve Parmenides'in şiirsel vizyonlarına yükselir.

Sentezciler, ister istemez kapsayıcı bir gerçek vizyonuna bağlı kalır ve entelektüel topluluğun hiç değilse geniş şeritlerine karşı ruh zenginliği sergiler. Aristoteles, bunların her birinin gerçekliğin kısmi görünüşlerini sağladığını vurgular; Plotinos da bu vurguyu yapar ve Proklos kendi biçimsiz koalisyonunun ekümenikliğinde bu vurguyu daha da genişletir; yanlışlar bile bizi ileri götürür. Ayrışmacılar, zıtlık gayretiyle, rakiplerine yalnızca negatif bir şekilde yaklaşır. Boş bir alana giriş yapan ilk Yunan filozoflar, birbiri ardına kozmolojik öğeler öğretisi üretir. Aynı şekilde, küçük Gnostik gruplar yeni bir dinsel alana girer ve kendi aralarında tikelci farklılıklar üretir. Sokrates de ayrıştırıcıdır; bomboş toprakları ele geçiren bir sömürgecinin müsrifliğiyle, olasılıkları gamsızca dışlamıştır. Alanda yüksek derecede ayrışma olması, her türlü doğru ölçütüne saldıran septisizm için elverişlidir. Bunun bir öğreti olarak ortaya çıkması, entelektüel alandaki aşırı kalabalığın bir işaretidir.

Ayrıştırma ve sentezlemenin simetrik olacağı varsayılabilir. Alanın bir örgütsel tarafı güçlenirken, rakipleri zayıflamalıdır. Bu nedenle, Plotinos'tan Proklos'a paganlar sentezleme uğraşı içindeyken, zaferleriyle övünen Hı-

ristiyanlar sapkınlık tartışmalarıyla meşguldür. Hindistan'da Hindular ve Budistler arasında ve Çin'de zayıflayan ve güçlenen Budist gruplar arasında da bu iki taraflı motifi görürüz. Ama her zaman güçlü bir örgütsel konumun bulunması gerekmez; bu, dinlerin yükselişi ve düşüşünü belirleyen politik güçler gibi dış koşullara bağlıdır. Ayrışmaları üreten iç bir dinamik de vardır. Bu yeterince uzun süre devam ederse, küçük sayılar yasasının gereği, dikkatin kaybedilmesini önlemek adına senteze yönelik karşı hamleler gelir. Ayrıştırma yaklaşımı, Yunan felsefesinde ilk altı veya sekiz kuşak boyunca tek başına hüküm sürmüştür ve Aristoteles, Epikuros ve stoacıların sentezleme hamleleri, bu okullar bolluğunun yarattığı ve okulların kendi kendini zora sokan zayıflığa yanıt olarak ortaya çıkmıştır. İlk dönemde, ayrışmaları önlemenin hiçbir yolu yoktur; boş bir alanın açılması göz önünde bulundurulduğunda, Yunan felsefesinin Thales veya Pisagor'unki gibi bir konum üzerinde konsensüse ulaşabilmesi yapısal olarak ihtimal dışıdır.

Yaratıcılığın saf formları olarak ayrıştırma ve sentezleme, idealdir. Uygun koşullar oluştuğunda bunun örneklerine tanık olunmuştur ama entelektüel tarihin büyük bir bölümü, karma vakalardan oluşur. Sentezin hem güçlü hem de zayıf formları vardır; zayıf olanları, senkretizm olarak adlandırmak daha doğrudur. Senkretizmin en düşük düzeyi, kaba gücün entelektüel karşılığını uygulayarak hizipsel farklılıkların üstesinden gelme çabasını temsil eder; örneğin Buddha'nın öğretilerinin Lao Tzu'dan çalındığını veya Platon'un ve tüm diğer okulların, fikirlerini Pisagor'dan veya kadim Mısır'dan aldığı iddia etmek gibi. Roma İmparatorluğunun ilk iki yüzyılında, görece sağlam bir dizi felsefi konum bulunmasına karşın hiçbirinin çok güçlü örgütsel tabanlara sahip olmadığı dönemde, senkretizmin daha ılımlı ama zayıf bir formunu görürüz. Platoncular, Aristotelesçiler, stoacılar ve retorikçiler, bir versiyonun başka bir versiyonla karışımını savlayarak ileri geri bocalamıştır. Bu dönemde, hiçbir büyük analitik ilerleme görülmez. İamblikhos ve takipçilerinin, büyük kültler ittifaklarından tüm ilahları ve büyüsel güçleri dahil edebilmek adına yeni-Platoncuların ontolojik türüm hiyerarşilerine rastgele yeni kademeler açtığı dönem için de aynı şey geçerlidir. Zayıf bir örgütsel taban ve buna paralel olarak, entelektüeller ve sıradan kaygılar arasındaki geçirgen sınırlar, sentezden ziyade senkretizmi destekleyen koşullardan biri olan tikelci öğelerin karışımını üretir.

Büyük sentez sistemleri, farklılıkları görmezden gelmek yerine ciddi bir biçimde ele alan sistemlerdir. Mantıksal olarak tutarsız öğeler üzerinde çalışılır ve bu, yeni bir çerçeve veya yeni analitik kavramlarla sonuçlanır. Plotinos, Platon ve Aristoteles arasındaki farkların, Orta Platoncu öncellerinden çok daha fazla farkındadır. Stoacıları maddi bir töz olarak ruh kavramı

temelinde eleştirmek isterken, aynı zamanda Peripatos Okuluna karşı kullanmak için onların ahlaki öğretilerini uyarlar (*CHLG,* 1967:197-199, 226). Mevcut öğeleri seçici bir şekilde alarak kapsamlı bir resimde birleştirmeye yönelik bu çaba, güçlü sentezi zayıf senkretizmden ayırt eden şeydir. Temel koşul, örgütsel geçiş anıdır. Entelektüel ittifakların yeniden örgütlenmesinde yapılacak daha fazla analitik iş olduğundan, yaratıcı ilerleme daha etkilidir. Plotinos'un denizdeki bir ağ gibi ruhta süzülen maddi evren vizyonu, kendi uyumlu sistemiyle ilişkili olarak öncellerinin fikirlerinin bir ifadesi olabilir: "Kozmos sulara fırlatılan bir ağ gibidir; hayata daldırılmıştır ve içinde bulunduğu şeyi kendisine ait kılamaz. Deniz halihazırda yayılmaktadır ve ağ da onunla birlikte mümkün olabildiğince yayılır; çünkü parçalarının hiçbiri, olduğu yerden başka bir yerde olamaz. Ama hiçbir boyuta sahip olmadığı için, Ruh'un doğası bütün kozmik bedeni aynı anda, bir seferde içine alacak kadar engindir" (Plotinos, *Enneadlar* 4.3.27.9).

Bütün entelektüel tarihi, gücü değişkenlik arz edebilen ve karışık halde karşımıza çıkabilen bu iki yaratıcılık formunun işleyişi olarak düşünebilir miyiz? Çin'de Mo Ti, Chuang Tzu gibi figürlerin ve Ch'an Budistlerinin ilişkisini fraksiyonlara ayrılmayla ve Tung Chung-shu ya da Chu Hsi'nun büyük sentezlerini örgütsel uyumlanmayla açıklamak mümkündür. Şimdi bunu görelim.

Birinci Kısım
ASYA

IV. Bölüm
KARŞITLIĞIN GETİRDİĞİ YENİLİK: ANTİK ÇİN

Yunanistan'dan Çin'e döndüğümüzde, "mekânın ruhu" hakkında görsel içgörülere kapılmak cazip gelir. Bazıları Yunanların duru rasyonelliğini, Akdeniz'in güneşli ve pırıl pırıl gökyüzünün bir aynası olarak nitelendirmiştir. Çin felsefesi ise Ma Yüan veya Shên Chou'nun tablolarında dağların sisi arasından beliren eğri büğrü ağaç dalları gibi bir ruhla dolu gibidir. Halbuki manzaraya bu şeklide bakışımız, kendi kendimize dayattığımız bir illüzyondur. Altın güneş ışıkları, klasik dönemde olduğu gibi geç antikçağda da Akdeniz'in mavi sularını aydınlatmaya devam etmiştir; ama felsefe, ruhlardan ve tanrılardan mesajlar getiren idollerin dumanıyla dolu tapınak odalarına kapanmıştır. Bu değişim Spengler'ı şuna ikna etmiştir: Klasik Yunanların geometrik alanı artık yerini Büyücü-Gnostiklere özgü bir mağaranın içine hapsedilmiş evren vizyonuna bırakmıştır. Ancak Roma'da Plotinos ve Atina'da Proklos içeride bu atmosferin örneğini sunarken, dışarıda mermer revaklar arasında dolaşmaya devam etmiştir. Bunun sonucunda artık parlak güneş ışığı altında görememe durumu ortaya çıkmıştır. Çinli ressamların çevrelerini nasıl resmettiğine şekil veren şey de Budist ve Taocu hareketlerin yükselişidir.

Kadim Çin dünya genelinde geçerli olan bir ilkenin örneğini verir. Entelektüel yaratıcılığa, karşıtlık yön verir. Felsefi konumlar, birbirini tezat olarak kullanarak gelişir. Dikkat alanını çözümler değil, tartışmalar şekillendirir. Karşıtlıklar son bulup Çin felsefesi baskın konsensüs dönemine girdiğinde yaratıcılık donar. Bu, yaratıcı liderlerin aynı anda ortaya çıktığını ve küçük sayılar yasasına göre alanı bölüştüğünü öngören formel sosyolojik tespitin uygulanmasından ibaret değildir. Felsefi fikirlerin içeriği de karşıtlıklar motifi tarafından oluşturulur.

ANTİK ÇİN'DEKİ KARŞITLIKLARIN SIRALAMASI

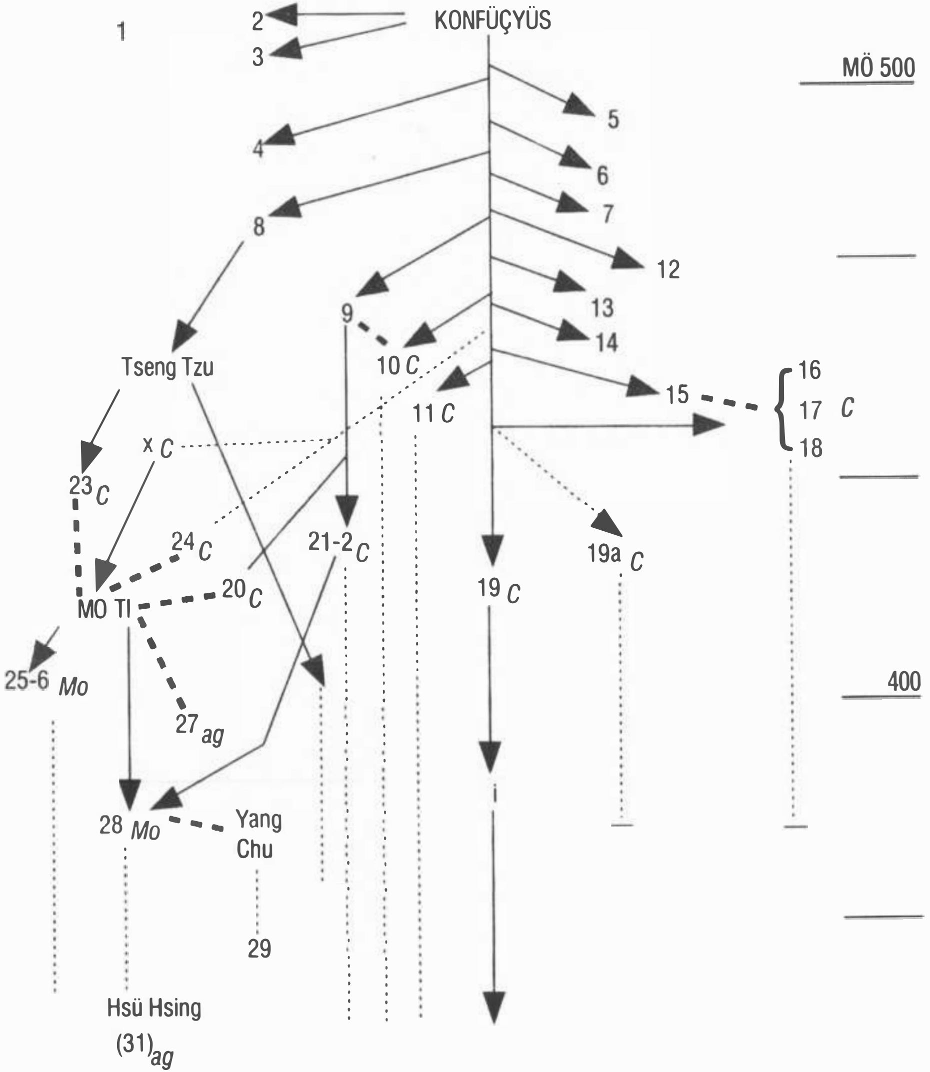
Çin felsefesi, ayrışma ve çatışmayla başlar. Konfüçyüs ve takipçileri, yaklaşık olarak MÖ 500'de mevcut politik ve dinsel pratiklere bilinçli bir muhalefet sergileyerek ortaya çıkmıştır (Şekil 4.1). Mohistler, iki kuşak sonra birçok Konfüçyüsçü noktayla açıkça çelişen öğretileriyle ortaya çıkmıştır. Çok geçmeden, Yang Chu, toplumdan bireysel bencilliğe yönelmeye dayalı anti-ahlakçı ve anti-aktivist alternatifiyle ahlakçı aktivizme dayalı bu iki okula meydan okumuştur. Mencius, insan doğasının iyiliğini açıkça savunarak Yang Chu hareketine karşı saldırıda bulunmuştur. Bu, entelektüel alanda yeni bir alan daha açmış ve Hsün Tzu, insan doğasının kötü olduğu ve bu nedenle de sosyal ve ritüel kısıtlamaların dayatılmasını gerektirdiğini savunan öğretisiyle bu boşluğu doldurmuştur. Mencius'un zamanında (yaklaşık olarak MÖ 300) entelektüel ağ, kavramları ve tartışma yöntemleri üzerine özbilinçli bir kaygı duymaya başlamıştır. Karşıtlıklar daha yüksek bir soyutlama düzeyinde yenilenmiştir: İdealizm ve natüralizm karşıtlığı, yanıltmaca ve transandantal ölçütler karşıtlığı, adlar ve ölçütlerin arıtılması ve *Tao Te Ching*'in akonseptüal İsimsiz'inin karşıtlığı.[1]

Sonunda felsefe haline gelen bu karşıtlıklar, ilk başta askeri-politik çatışma alanında ortaya çıkmıştır. Çatışan devletler arasındaki savaşlar, rejimleri istikrarsız kılmıştır ve ittifakları teşvik etmiştir. Dolayısıyla, reformcular ve politik mevki arayanlarla beraber, kozmopolit bir ağda faaliyet gösteren diplomatların önemi artmıştır. Dış politika, daha yüksek soyutlama düzeylerine yükselen ve içsel ayrışmalar sonucu bölünen bir entelektüel dikkat alanı doğurmuştur. Entelektüel bir topluluğu oluşturan içsel dikkat odağı, topluluk ayrı bir ağ yapısı edindikçe –tartışmanın birkaç önemli merkezinde birden çok hizbin kesişmesiyle– özerk hale gelmiştir.

Konfüçyüsçülük yaygın olarak, Savaşan Devletlerde politik düzenin çöküşüyle açıklanır. Ama zamanlama çok yakın değildir. Chou hanedanlığının çok sayıda feodal devlete bölünmesi, Chou başkenti MÖ 771'de bir ayaklanma sonucunda harabeye çevrildiğinde çoktan başlamıştır. Yine de ilk filozof Konfüçyüs, yaklaşık 500'e kadar eğitim vermeye başlamamıştır. Yaklaşık olarak bu dönemde, savaşın yoğunluğu artmış ve şövalyece çarpışmanın

---

1 Tarihsel kaynaklar, Yunanistan ve Hindistan için olduğu gibi erken dönem Çin'in entelektüellerinin hayatlarına ilişkin çoğu zaman belirsizdir. Burada, entelektüel topluluğun ihtilaflarının nasıl ortaya çıktığı tutarlı bir biçimde yeniden inşa edilmeye çalışılmaktadır. Metinde tekrara düşmemek adına, baştan sona bir yorum sunulduğu unutulmamalıdır. Tarihler hakkındaki çatışma noktaları, çeşitli dipnotlarda ortaya konmaktadır. 4. ve 6. Bölüm için ağ kaynakları, 2. Bölümde sunulanlardır. Çin sosyal tarihi hakkında bakınız Eberhard (1977); Gernet (1982); *CHC* (1986).



= öğretmen-öğrenci bağı
= olası bağ = ihtilaflı bağ
HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
i = tesadüfi kişi (bilinen bir filozofla temasından bağımsız olarak bilinmeyen)
x = ismi bilinmeyen C = Konfüçyüsçü Mo = Mohist ag = "tarımcı" ilkelci

ŞEKİL 4.1. ÇİN AĞININ ORTAYA ÇIKIŞI, MÖ 500-365
RAKİP KONFÜÇYÜSÇÜ GRUPLAR, MOHİSTLER VE İLKELCİLER

soylu idealleri, yerini acımasızlığa ve stratejiye bırakmıştır. Görece az sayıdaki şövalyeden değil, köylü piyadelerden oluşan kalabalık ordular oluşturulmuştur. Devletler, yollar ve kanallar yapmak, bataklıkları temizlemek ve savunma surları inşa etmek için çok sayıda işçiyi kullanmaya başlamıştır. Bunlarla birlikte, ticaretin arttığını, madeni paranın kullanıldığını ve resmi yetkililer tarafından vergiler toplandığını görürüz. Yeni bir örgütlenme düzeyi ortaya çıkmıştır ve eskiden bağımsız klanlar ve tımarlardan oluşan topluma uygulanmıştır. Din, kraliyetin otoritesini meşrulaştıran bir devlet kültü olmuştur. Klan toplumunun yapısı artık yeni jeopolitik ilişkilere tabi olmuştur. Yerel rejimlerin arasında ve ötesinde hareketlere imkân tanırken, aynı anda eski sembolik çerçeveleri değiştiren bir kozmopolit arena ortaya çıkmıştır.

Konfüçyüsçüler, geçmişe dönük bir dinsel doğruluk öğretisiyle hem savaş halinin hem de dönemin sembolik tuhaflığının üstesinden gelmeyi önermiştir. Konfüçyüs, düzenledikleri seremonilerde çok fazla dansçı bulunduran veya cenaze alaylarında çok fazla araba olan dükleri ve daha düşük düzeyli soyluları şiddetle eleştirmiştir (örneğin *Analects* 3.1.6). Bunlar, ritüel rütbe işaretlerinin gaspı ve dolayısıyla hanedanlığın geleneksel otoritesine saygısızlık olarak görülmüştür. Üstelik bu tür seremonilerin uygun büyülü etkiyi yaratamayacağı savunulmuştur. Konfüçyüsçüler, geleneksel ritüelizmin basite indirgenmiş tutumlarını yüceltmiştir ama bunu yaparken primal naifliğin kozasının dışına adım atmıştır. Bu daha ziyade sofistike olmamış pratiğin sofistike bir savunmasının başlangıcı olmuştur.

İnsanbiçimci Tanrı, şahsi-olmayan Gökyüzü (*T'ien*) veya Yazgı (*T'ien-ming*) olarak yeniden yorumlanmıştır. Yazgı, "Gökyüzünün Buyruğu" olarak da yorumlanabilir ve üstün dinsel güç, bir cezalandırma ilkesine dönüştürülebilir. Yanlış yapan yöneticiler –kurbanları ve diğer ibadet türlerini ihmal edenler– olumlu olmayan bir Gökyüzü Buyruğuyla karşılaşacak ve nihayetinde ritüel olarak doğru bir hanedanlık tarafından yok edilecektir. Bu ders, Konfüçyüsçü Okulun ilk kuşaklarında derlenen *Shu Ching* [*Tarih Kitabı*] adlı çalışmada geçmiş hanedanlıkların (buna mitsel olanlar da dahil) yükselişi ve çöküşüne dair değerlendirmelerle örneklendirilmiştir. Konfüçyüsçüler, ritüel doğruluğa yeni bir içsel ahlaki boyut da katmıştır: Ritüellerin uygun bir saygıyla gerçekleştirilmesi ve bu saygı tutumunun, davranışın diğer yönlerine de nüfuz etmesi gerekir. Kötü imparatorlara ilişkin ahlaki masallarında, ayinlerin ihmal edilmesinin yanı sıra sarhoşluk ve cinsel âlemler de günah olarak sıralanır.

Konfüçyüsçülerin entelektüel bir alan açmasının hemen ardından, Mohistler karşıt bir duruş sergileyerek bu alana yönelmiştir. Küçük sayılar ya-

sası, burada da işlemiştir. Konfüçyüs'ün takipçileri yaklaşık yarım düzine okula bölünmüştür ve görünüşe göre, ritüel formalizm konusunda ne kadar sert bir tutum uygulanacağına dair birbirinden farklılaşmıştır.[2] Mohistler hem öğretisel hem de örgütsel olarak daha radikal bir seçenek üretmiştir. Seremoniler, cenaze alayları, müzik ve diğer genel gösteriler –Konfüçyüsçü kaygıların merkezi– sıradan insanın omzundaki yükler olarak lanetlenmiştir. Konfüçyüsçüler, Chou hanedanlığının ritüel açıdan doğru kurucusunu idealize ederken, Mohistler kadim Shang'ı önceleyen ilkel kültür kahramanlarının bir hanedanlığı olan Hsia'yı idealize etmiştir. Konfüçyüsçülerin aile ve hana karşı etik yükümlülüğü vurgularken, Mohistler bunun yerine evrensel fedakârlık idealini getirir. Gökyüzü ve Yazgının kişidışı kültüne karşı, Mo Ti iyileri ödüllendiren ve günahkârları cezalandıran bir tanrı olarak Gökyüzünü kişileştirmiştir. Konfüçyüs, ruhları uzakta tutmaya çalışırken, Mohistler hayatları sırasında onlara yapılan kötülüklerin intikamını almak isteyen hayaletlerin varlığını vurgulamıştır. Mohizmin On Tezinden biri, Mo Ti'nin kimi karşıt hiziplerle ilişkilendirdiği yazgıcılığın reddidir. Mohizm bir uç olarak gelişirken, yeni dinsel kavramlar olan *T'ien-ming* veya Yazgıyla bağlantılı olarak Konfüçyüsçülerin içinde bir başka uç belirmiştir. Formalistik ritüelizmle beraber determinizm ortaya çıkarıldıkça, Konfüçyüsçülük antitezini doğurmuştur; bütün ritüelizmin ve bununla ilişkili entelektüel gerekçelendirmenin reddi.

Bu tarihte, Konfüçyüsçüler adını verdiğimiz hareket, henüz kurucularının şahsında bir külte dönüşmemişti. Yeni bir dine dönüşmeleri daha sonra olacaktır. Hareket, basitçe *ju*, "bilginler" olarak adlandırılıyordu. Bunlar ilk eğitimli insanlardır; hem politik otoriteyi hem de kendi istihdam taleplerini meşrulaştıran kadim belgeleri derleme ve yorumlama konusunda özbilinçli uzmanlardır. Geleneksel Çin dini, özel bir rahipler sınıfına sahip değildir. Önemli seremonileri, kralların kendisi gerçekleştirmiş ve daha sonra Konfüçyüs'ün çok eleştirdiği bir tarzda feodal beyler bunları kendilerine mal etmiştir. Konfüçyüsçü hareketinin taraftarları, uzman bir rahipliğin başlangıcı gibi bir şeydi; feodal beylere tören konusunda danışmanlık hizmeti sunmuşlardır. Mohistler, ölümüne sadakat yeminleri edilerek girilen bir askeri-dinsel tarikat oluşturarak onların karşısındaki yerini almıştır. Mohistlerin örgütlenmesi, Hıristiyan Avrupa'daki Haçlı şövalyelerinin tarikatlarını andırır. Mohist pratik strateji, Savaşan Devletlerin kötülüklerine kendilerinin istihkâmdaki uzmanlıklarına dayalı savunma savaşıyla karşı koymaktır.

---

2 Han Fei Tzu, sekiz okuldan söz eder (Han Fei Tzu, [bölüm. 50], 1964:118), Hsün Tzu beş önemli Konfüçyüsçü *ju* (âlim) okulundan söz eder ama belki de bunların çok azı çağdaş dönemlere (MÖ 250) kadar varlığını sürdürmüştür (Knoblock, 1988:214-220, 224-229).

Savaşın ölçeği Mohist birliklerin sayısının çok ötesine geçtiği için bu askeri örgütlenme birçok kuşak boyunca devam etmemiştir.[3] Mencius ve Chuang Tzu'nun kuşağından itibaren (yaklaşık olarak MÖ 320) Mohistler yalnızca entelektüel bir hizip olarak varlığını sürdürmüştür. Rakip hareketlerin kaderi de buna paralel olmuştur. Konfüçyüsçüler de politik-dinsel reformlarında başarısız olmuştur. Bunun yerine, entelektüelin arketipi –metinlerin muhafızı– haline gelmişlerdir. Her iki kampta da orijinal politika öğretileri, içsel bir dikkat alanı şekillendikçe, mantıksal olarak keskinleşmiştir.

Siyasi politika arenasındaki diğer hizipler, yoğunlaşan tartışma ağına ve ortaya çıkmakta olan entelektüel odak alanına katkıda bulunmuştur. Yang Chu, Mo Ti'nin baştilmiziyle tartışmaya girmiştir. Bu kuşaklarda (yaklaşık olarak MÖ 400-335) çeşitli düşünürler alternatif politikalar sunmuştur: "İlkelcilik" kendine yeterliliğe veya "tarımcıların" otarşisine geri dönüş. Karşı kanatta, uzlaşma ve ittifak aracılığıyla devlet güvenliğinin tesis edilmesi yolunu öneren "Diplomatçı" okul da dahil olmak üzere, politik çözümlerle açıkça ilgilenenler çıkmıştır.

Diplomasi, başka şeyler arasında hizipçi bir alternatiften fazlasıdır. Başlıbaşına bir mesleğe dönüşmüştür ve her türden entelektüelin mesleki hayatı için ortak bir temel haline gelmiştir. Önceki yüzyıllarda sayıları belki de 1000'i bulan feodal bölgeler, MÖ 480 itibariyle 14 savaşan devletin çatısı altında toplanmıştır (Eberhard, 1977:47). En güçlü devletler arasında bir güç dengesi ortaya çıkmıştır. Onları bir çatışma ağına bağlayan askeri-politik komplolar ve pazarlıklar, başlangıç aşamasındaki bir entelektüel topluluk haline gelen bir içyapıyı ortaya çıkarmıştır.[4]

Rakip Merkezlerin ve Çoklu Hiziplerin Kesişmesi

Savaşan Devletler döneminin zirvesinde, askeri başarı veya hatta güvenlik, bir ittifaklar ağına bağlıdır. Chao, Wei ve Ch'in ordularının koalisyonu, yaklaşık olarak MÖ 284'te en güçlü devlet olan Ch'i devletinin saldırılarını geri püskürtmüştür ve daha sonra karşı saldırıya geçerek Ch'i devletini ele geçirmiştir. 257'de Wei, Chao ve Ch'u ittifakı, Ch'in devletinin saldırısını geri püskürtmüştür. Hızla en büyük ve en güçlü devlet haline gelen Ch'in,

---

[3] Mo Ti'nin kendisi 180 askere komuta etmiştir. Ch'u devletindeki bütün Mohistler –toplamda 83 kişi– MÖ 381'deki bir kuşatmada yok edilmiştir (Fung, 1952-53:1:82). 280'de önemli ordular belki de yaklaşık olarak 100.000 kişidir (Knoblock, 1988:8); Eberhard (1977:49) ise yalnızca 10.000 kişiden söz eder.

[4] 1600'lerde Avrupa'da paralel bir gelişme gerçekleşmiştir: Uluslararası diplomatlar, dinsel temsilciler ve paralı askerler ağı, kuşaklar boyunca kilisedeki geleneksel konumların dışında oluşan yeni entelektüel topluluğun tabanı haline gelmiştir (bakınız 10. Bölüm).

257 yılında beş devletin birleşik orduları tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Saraylar, resmi yetkililer ve gezgin bilginlerle beraber, ittifak önerilerini iletmek için gelen diplomatlar arasında tartışma ve münakaşa alanları haline gelmiştir: Bu alanda hizmet sunmak isteyenlerin tümü yönetim reformu, askeri güç ve/veya dinsel kutsama için çeşitli şemalar yaymıştır. Reform şemalarının birçoğu hiçbir işe yaramamıştır. Entelektüellerin uzun vadeli politikadaki başarısızlıklarına rağmen, diplomasinin önemi nedeniyle, tartışma konusundaki ustalıklarına kıymet verilmiştir. Asıl olarak soyut mantıksal ayrımları ileri sürmesi veya paradokslar üretmesiyle tanıdığımız Hui Shih gibi bir figüre önemli politik sorumluluklar verilmiştir. Bazı ünlü kişiler, bir sorunun her iki tarafında da ikna edici bir biçimde tartışabilme yetenekleriyle tanınmıştır; bu, ittifak değiştirme ve saray entrikalarına ilişkin korkuları beslemekle birlikte, politik olarak faydalı bir yetenek olarak kabul edilmiştir. Entelektüellerin ve diplomatların diyar diyar dolaşmaları ve çeşitli devletlerin hizmetine girip çıkmaları, kozmopolitliği güçlendirmiştir; entelektüel şöhret, sunulan hizmetlerden özerk hale gelmiştir.



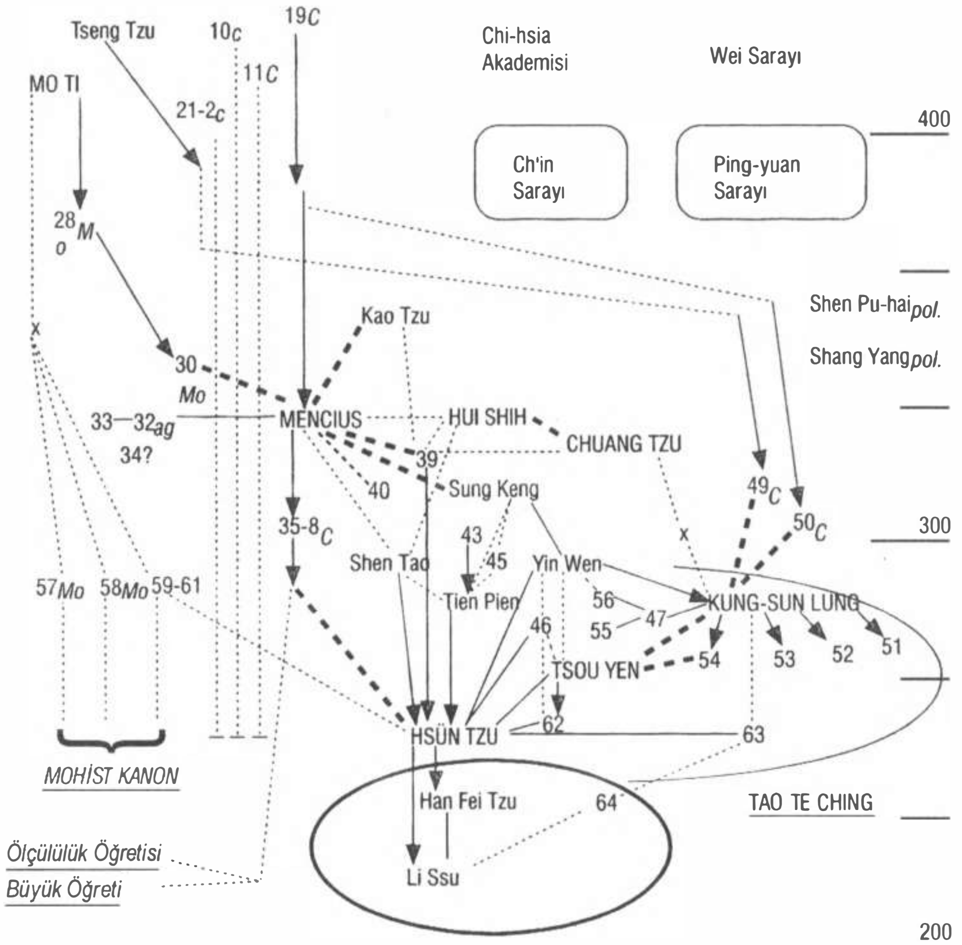
SAVAŞAN DEVLETLERDE ENTELEKTÜEL MERKEZLER, MÖ 350
(Chi-hsia Akademisi Ch'i devletinde; P'ing-yuan sarayı Chao devletindedir)

Daha önceki hareketler –Konfüçyüsçü bilginlerin oluşturduğu gruplar, Mohistler, Yang Chu-tarzı ilkelciler (primitivist) kırsal özyeterlilik yanlıları– sabit entelektüel tabanlara sahip olmayan gezginlerden oluşmuştur. Şekil 4.2'de gördüğümüz gibi, felsefenin daha formel anlamda gelişmesi, entelektüel hayatın büyük ölçüde birbiriyle örtüşen dört merkezde yerleşmesiyle gerçekleşir (Knoblock, 1988:5-11, 20-34, 54-64).

Mevcut Çin'in merkezindeki güçlü Savaşan Devletlerden biri olan Wei'deki saray, yaklaşık olarak MÖ 380'de Konfüçyüsçülerin Tzu-hsia Okulunu himaye etmeye başlamıştır. Bu, üç kuşak boyunca devam etmiştir. Yüzyılın daha sonraki döneminde, saygın bilginler başkent Ta Liang'da kral tarafından bir araya getirilmiştir. Ünlü mantıkçı Hui Shih, başbakan ve diplomat olarak görev yapmıştır. Ünlü tartışmacı Shunyü Kun (Şekil 4.2'de 39), Mencius ve belki de Hui Shih'in dostu olan Chuang Tzu, bu kişiler arasında yer almıştır. Yeni bir kralın tahta çıkmasının ardından (yaklaşık olarak 320) grup dağılmıştır; Mencius ve Shunyü Kun, Chi-hsia Akademisine gitmiştir. Kendisi de bir tür gezgin entelektüel olan Prens Mou, Kung-sung Lung ve çevresindekileri desteklediğinde Wei merkezi birkaç kuşak sonra (yaklaşık olarak 270-260'ta) yeniden ortaya çıkmıştır.

Doğudaki güçlü Ch'i devleti, MÖ 350'lerde belki de Wei devletine öykünerek bilginleri himaye etmeye başlamıştır. Yaklaşık olarak 320-300 yılları arasında zirve yaptığında, Chi-hsia Akademisinin Bilginler Merkezi çeşitli onur unvanlarına sahip olan ve ücret alan yetmiş altı bilgini bünyesinde barındırmıştır. Entelektüel hayat özerk hale gelmiştir; bilginlerin devlet işlerinde görev alması istenmemiştir, bunun yerine tartışmaları ve tavsiyeler sunmaları beklenmiştir. Dinlemek ve katılmak için yüzlerce bilgin daha burada toplanmıştır. Ch'i devletinin 284'te istilaya uğraması nedeniyle akademi dağılmıştır ama on yıl sonra yeniden oluşturulmuştur; bu dönemde, yaklaşık olarak 265'te Tsou Yen gelip Yin-Yang felsefesini hâkim kılıncaya dek, başlıca figür Hsün Tzu olmuştur.

Kuzeyde Chao devletinin prenslerinden birinin yönetimindeki P'ing-yuan sarayında bir başka merkez daha oluşmuştur. Bu prensin, 270-250 yılları arasında yaklaşık 1000 bilgini ve görevliyi himaye ettiği söylenmiştir. Bunların arasında, Tsou Yen geldiğinde Chi-hsia Akademisinden ayrılan Hsün Tzu; Kung-sun Lung ve diğer mantıkçılar ve *Bahar ve Güz Yıllıkları* adlı eserin yazarı Başbakan Yü Ch'ing de vardır. Tsou Yen de bir ziyaretçi olarak buraya gelmiş ve Kung-sun Lung'u tartışmada yenilgiye uğratmıştır. Kung-sun Lung, bunun üzerine Wei sarayına çekilmiştir. Hsün Tzu da nihayetinde Ch'u devletinde resmi bir görev üstlenmek için P'ing-yuan'ı terk etmiştir. Ch'u, güneyde ve o dönemki Çin yerleşiminin sınırında yer alan büyük bir



——————— = tanışıklık bağı ———→ = öğretmen-öğrenci bağı

.... = olası bağ - - - - - - - = ihtilaflı bağ

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof

Küçük harf = ikincil filozof

sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)

x = ismi bilinmeyen

altı çizgili = anonim metin ? = tarihi bilinmeyen C = Konfüçyüsçü Mo = Mohist

ag = "tarımcı" ilkelci pol = politikacı

ŞEKİL 4.2. SAVAŞAN DEVLETLER DÖNEMİNİN KESİŞEN MERKEZLERİ, MÖ 365-200

devlettir ve Mohist mantıkçılara birkaç kuşak boyunca destek sunmuştur. Hsün Tzu, Güney Şantung'ta deniz kıyısındaki Lanling'e gönderilmiştir ve orada kendi okulunu kurmuştur. Han Fei ve Li Ssu gibi öğrencileri bu okula çekmiştir. Lanling Okulu ve ağının dalları, Han hanedanlığının başlangıcına kadar etkili olmaya devam etmiştir; yüksek düzey yetkilileri ve devlet Bilginleri sistemini besleyen kadroları yetiştirerek yeni rejimin entelektüel hayatına hâkim olmuştur (Knoblock, 1988:38-39).

Devletler, entelektüel merkezleri desteklemeyi itibarlı bulmaya başlamıştır ve birbirine öykünmüştür. Wei, Ch'i, Chao ve görünüşe göre Ch'u ("herkesi kucaklayan" bir yaklaşıma daha az vurguyla) kendi merkezlerine sahiptir; yerel koşullar değiştikçe, entelektüel yıldızlar bunların arasında dolaşmıştır. Hatta "barbar" ve acımasız olarak nitelendirilen batı sınırındaki Ch'in devleti bile, bir zamanlar Wei devletinde diplomat olarak görev yapmış olan ünlü tartışmacı Fan Sui'yi (MÖ 271-265) başbakan olarak görevlendirmiştir. Bir sonraki kuşakta, Chao sarayıyla bağlantısı olan zengin tüccar Lü Pu-wei, Ch'in devletinde başbakan olmak istemiş ve yaklaşık 3000 bilgini, masraflarını kendisi üstlenerek bir araya getirmiştir.[5] Bu grup, muhtemelen ağırlıklı olarak P'ing-yuan'daki daha eski merkezlerden (Chao devletinde), Chi-hsia Akademisinden ve Hsün Tzu'nun Lanling'deki merkezinden toplanmıştır; Başyasacı Li Ssu da Lanling'deki okulun öğrencilerindendir. Ch'in devleti, 220'lerde Çin'in geri kalanını ele geçirdiğinde, esas olarak Li Ssu'nun önderliğinde 213'te rakip hiziplerin kitaplarını yaktırması nedeniyle anti-entelektüel olarak ün yapmıştır. Yine de bunu entelektüeller arasındaki bir rekabet olarak görmemiz gerekir; sonunda mutlak güce ulaşan bir hizbin gerçekleştirdiği bir eylemdir. Rekabeti destekleyen yapısal bağımsızlık bir tek kaynağa indirgeninceye dek, yaratıcılığı altı kuşak boyunca beslemiş olan entelektüel öykünme koşulunun son perdesi olmuştur.

Bu "yüz okul" döneminde Çin entelektüel hayatı, Yunanistan'dakine çok benzerdir. Savaşan Devletlerin sarayları arasında dolaşan tartışmacılar, sığınmacı olan ya da Yunan dünyasının sömürgeleştirme planlarına katılan ve aynı zamanda birçoğu diplomat olan sofistleri hatırlatır. Yunan filozoflar yalnızca askeri ittifaklarla (Pers savaşları, Atina yanlısı ve Atina karşıtı koalisyonlar, daha sonra Makedonya ve Helenistik devletlerin savaşları) ilgilenmekle kalmamıştır, aynı zamanda aristokratlar ve demokratlar ara-

---

[5] Bu entelektüeller topluluğu, saygın entelektüel ürün haline gelen şeyi de üretmiştir: *Master Lü*'nün (başvekil) *Spring and Autumn Annals* standart başlığı altındaki bilgiler ansiklopedisi. *Spring and Autumn Annals*, Konfüçyüs'ün kendisine atfedilen bir Konfüçyüsçü metnin başlığıdır.

sındaki iç hizipleşmelerle de ilgilenmiştir. Bu sınıf çatışmasında oportünist bir biçimde taraflardan birinin yanında yer alan Yunan tiranlar, Çin devletlerinin bazı türedi bakanlarının yaptığı gibi özellikle filozoflara hamilik etmiştir. Hem Çin'de hem de Yunanistan'da dış yapı genel tartışmaya vurgu yapmıştır ve bunun sonucunda entelektüel topluluğun saygınlığı artmıştır. Bu, Çin'de Chi-hsia Akademisi ve rakiplerinin döneminde gerçekleşmiştir; sofistlerin kuşağından itibaren Atina bununla karşılaştırılabilecek bir merkezdir. Her iki merkezde de kozmopolit ve rekabetçi ağlar, soyut özdüşünümde yerlerini bulmuştur.

Çin ve Yunanistan'da Felsefenin Kaynak Yapıları

Felsefenin temel içeriği, Çin ve Yunanistan'da farklıdır; benzerlikler, ağ yapısı düzeyindedir. Her ikisinde de küçük sayılar yasası en başından geçerli olmuş ve yeni entelektüel dikkat alanını doldurmak için birçok hizip ortaya çıkmıştır. Her ikisinde de tetikleyici koşullar, politik çoğulculuk, ticari gelişme ve edebiyatın kozmopolitliği ve geleneksel dinsel pratiklerin çöküşü olmuştur.

Yunanlar için, ilk önce kozmolojik öğretiler dikkat konusu olmuştur; tanrıların doğası incelenmiş ve fiziksel evrenin yapısal öğeleri araştırılmaya başlanmıştır. Çinliler için ise doğalcı veya proto-metafiziksel sorular, ilk başta politik ve etik soruların arka planında kalmıştır. Entelektüel topluluk daha özdüşünümsel hale geldiğinde bile, Çinli filozoflar halihazırda bu doğrultularda birikmiş kültürel sermayeyi temel almıştır. Çinlilerin metafiziksel soyutlamaya giriş noktası, insan doğası sorunu olmuştur: İnsanın bencil ve asosyal mi olduğu (Yang Chu'da açıkça görüldüğü gibi); doğuştan iyiliksever ve dolayısıyla sosyal olarak sorumluluk sahibi mi olduğu (Mencius'ta); doğuştan kötü olduğu için ayinler (Hsün Tzu) veya yasaların baskısı (Yasacılar) tarafından kontrol edilmesi mi gerektiği sorgulanmıştır. *Chuang Tzu* ve *Tao Te Ching*'de mistik kozmolojinin gelişimi bile büyük ölçüde uygar toplumdan uzak durup durmama sorularıyla bağlantılıdır; Yasacıların döneminde "Lao Tzu"yla ilişkili dönüm noktasında, büyüsel bilge-kralın insan toplumunu kusursuz bir sükûnet aracılığıyla yönetebileceği iddiasıyla, geri çekilme sosyal sorumluluğun özünü oluşturmuştur. Yunanların öğeler kozmolojisinin en yakın paraleli, daha sonra Tsou Yen'in (MÖ 270) Ying-Yang ve Beş Süreç öğretisiyle ortaya çıkmıştır ve bu öğretilerin ikisi de hanedanlıkların yükselişi ve düşüşü hakkındaki politik sorunlarla bağlantılıdır.

Yunanistan'da, felsefi içerikler neredeyse tersine bir gelişim seyri izlemiştir; etik sorunları, entelektüel topluluk içsel bir yoğunluğa kavuştuk-

tan ve dolayısıyla soyut özdüşünümün daha yüksek düzeylerine yöneldikten sonra ön plana çıkmıştır. Sofistler arasındaki *physis-nomos* tartışması, Yang Chu tarafından gündeme getirilen soruna benzese de, insan doğası sorunu hiçbir zaman Çin'de olduğu gibi Yunanistan'daki tartışmaların odağında yer almamıştır. Her iki yerde de konumların devamlılıkları arasında kabaca bir denklik mevcuttur. Ancak Aristoteles ve stoacıların yücelttiği geleneksel politik katılım, Çin'deki spektrumun muhafazakâr ucuna demir atmış ritüel ve gelenek hayranlığının karşısında çok yetersiz kalır. Öteki uca doğru, Epikurosçuların ve septiklerin savunduğu *ataraxeia* (ruhun huzuru), *Chuang Tzu* geleneğinde ve başlangıç aşamasındaki Taoculukta bulduğumuz mistik ve büyüsel bağlantılarla boy ölçüşemez. Çinlilerin hedonistik intihar hakkındaki tartışmaları da Kirene Okulunda yürütülen tartışmalarla kıyas götürmez. Buna karşın Yunan felsefesindeki etik tartışmalar (en azından geç antikçağın dinsel hareketleri dönemine kadar) dar bir alanda kalmıştır; kinikler ve stoacılardan itibaren, iyilik idealinin saflığı ve dünyevi, nefsi şeylerle ne kadar uzlaşılması gerektiği tartışılmıştır; bu, Çinlileri hiçbir zaman çok fazla ilgilendiren bir argüman spektrumu olmamıştır.

Bunun temelinde, dış politik koşulların felsefi tartışmaların içeriğiyle ilgili başlangıç noktalarını farklı olarak şekillendirmesi yatar. Yunanistan'da MÖ 700 ve 500 arasındaki demokratik devrimler, rahip-kralların liderliği altındaki devlet kültlerinin altını oymuştur. Sivil kültler, yurttaşlar tarafından politik görevlerinin bir parçası olarak uygulansa da profesyonel rahiplerinin ya çok az etkisiyle ya da hiç etkisi olmadan sürmüştür (Burkert, 1985; Bryant, 1996).[6] Askeri gücün sayısız şehir devleti arasında bölünmüş olması, belirli bir devlet kültünün diğerleri üzerinde hâkim olmasını engellemiştir. Devletin, dinsel dikkatin odağını tekeline alamaması, devlet dışı kültlerin etkisiyle daha da belirginleşmiştir; Delphi, Olympia ve başka yerlerdeki merkezler, "uluslararası" bir müşteri piyasasına dayalı olarak gelişmiştir ve özel dinsel kaygılara çok dikkat etmiştir (Fontenrose, 1978). Şehir devletlerindeki entelektüeller için, kariyer olanakları gittikçe genel dinleyicilerin dikkatine dayalı hale gelmiştir. Dinsel kozmolojilerin alanı,

6 Roma'da kâhinler gibi gruplar bir süreliğine varlığını korumuştur ama dinsel açıdan muhafazakâr olan bu şehir devletinde bile Pontifler koleji politikacıların tekelindedir (*OCCL*, 1937:65, 342; Rawson, 1985). Yunanistan'da felsefede önemli bir rol oynayan bazı kalıtsal rahipler MÖ 500'lere kadar mevcuttur; Herakleitos Efes kült merkezindeki bu tür bir rahip ailesinden gelmiştir ve yeni seküler filozoflar üzerindeki laneti, muhtemelen onların profesyonel meydan okumasıyla ilişkilidir. Empedokles ve Heraklides Pontikos gibi figürlerde ve Asklepiades'ın tıbbi kültünde şamanistik boyutlar da mevcuttur. Fakat bunlar bile politik olasılık alanının dışında görünen kadim ayinleri canlandırmaya çok fazla ilgi duymamıştır.

seküler entelektüellerin dikkati kendilerine çekmek için rekabet ettiği bir arena haline gelmiştir. G.E.R. Lloyd (1987:56-70) bu şöhret mücadelesinden doğan Yunanlara özgü "yenilikçilik ve bencillik" birleşimine işaret eder. İlk kültürel sermaye olarak kullanılan doğa tanrılarının panteonu, kozmolojik öğelerin felsefelerine dönüşmüştür.

Çin'de şehir devletlerinin ve demokratik devrimlerin olmaması nedeniyle, entelektüeller soylu hamilerin desteğine yönelmiştir. İlk başta geleneksel kültürel sermayeden yararlanan bilginler, eski devlet dinsel kültlerinin restorasyonunu başlıca gündem haline getirmiştir. Mohist anti-ritüelci tektanrıcılıktan, devlet dininden tamamen geri çekilmeye ve politik meşruluğa verilen yanıtlar olarak ek büyüsel kültleri aşılamaya kadar çeşitli alternatifler üretilmiştir. Doğrudan otoriter rejimlere hitap ettikleri için Çinli entelektüeller, kadim dinsel kozmolojilerin geleneksel meşruluğunu vurgulamış ve yaptıkları her yeniliği, kadim metinlerle ilişkilendirerek gizlemiştir, hatta gerekiyorsa metinler icat etmiştir. Bu nedenle Çin'de "ön-Sokratik" doğa filozofları yoktur. Açık felsefi argüman, yeni oluşan devlet alanı ve bireyin onunla ilişkisiyle sınırlı kalmıştır.

Yunanlar için devletin dinsel meşruluğu hiçbir zaman soyut felsefe tarafından gündeme alınan önemli bir mesele olmamıştır. Her yere nüfuz eden ritüeller olmasına rağmen topluluk ritüelleri, büyük ölçüde pratik bir mutabakat sorunu olarak sürmüştür; zaman zaman Anaksagoras ve Sokrates gibi filozoflar, kültlere saldırdıkları gerekçesiyle politik düşmanlarının hedefi olmuştur ama Roma İmparatorluğuna kadar entelektüellerin hâkim tutumu, görünüşe göre, dinsel geleneğe kayıtsız kalmak olmuştur. Bu nedenle, Yunan felsefesinde etik sorunlar, neredeyse bütünüyle bireyin eylemlerine bağlıdır; politik katılımın taraftarları bile bunu çoğunlukla devlet için en iyi şeyin ne olduğuyla ilgili değil, bireyin nasıl davranması gerektiğiyle ilgili bir mesele olarak görmüştür.[7]

Yunan ve Çin felsefesi arasındaki benzerlikler, entelektüel topluluktaki yapısal ilişkilerin içsel düzeyindedir. Her ikisinde de ilk kuşaklar, yapısal olarak paraleldir. Thales, Solon ve kurucu kuşağın diğer "bilgeleri" özlü deyişleriyle ve kanun yapıcılıklarıyla tanınan politikacılardır; eski aristokra-

7 Platon, burada başlıca istisnadır. Bütün Yunan filozoflar içinde, analizini politik projelere odaklayarak Çin motifine en çok yaklaşan isimdir. *Yasalar* adlı eserinde, zorunlu ama geleneksel olmayan bir kültü merkez alan ideal devleti önerir. Fakat bu politik ilgi, Platon'un kendi ömrüyle sınırlı kalmıştır; Akademi hem astral din hem de septisizm aşamalarında bireylerin içsel hayatlarına odaklanan Yunan entelektüellerin ana çizgisine hızlıca geri dönmüştür. "Batı bireyciliği" geleneğinden söz etmek mümkünse, bunun kökeninde politik mücadelenin dinsel meşruiyetten özerkliği vardır.

sinin (ve rahip-kralların tekelinde bulunan devlet kültlerinin) alaşağı edilmesiyle ortaya çıkan politik reform dönemindeki liderlerdir. Bu Yunanlar, Konfüçyüs ve öğrencilerine ve asıl olarak politik reformla ilgilenen Shen Pu-Hai ve Shang Yang gibi ilk "Yasacılara" paraleldir. Çin'in politik yapısındaki değişiklikler, Yunanistan'dakinden farklı bir yol izlemiştir –merkezileşmemiş devlet sistemi içinde demokratik devrimden yoksundur– ama politik düzensizlik ve dinsel değişim üzerine düşünceler her ikisinde de ortaktır. Mo Ti'nin politik meseleleri kendi kontrolüne almayı tasarlayan disiplinli örgütlenmesi, uzak kolonilerdeki bazı kentlerde politik iktidarı ele geçiren Pisagorcu kardeşliğe paraleldir. Dış ortamda, politika-din bağlantısındaki farklılıklar, Çinli ve Yunan entelektüel dünyaların farklı problemlerle yola koyulmasına sebebiyet vermiştir. Bu kültürel sermaye mirasları, yapısal olarak paralel gelişen ağlar olmalarına rağmen farklı doğrultularda ayrıntılandırılmıştır. Hem dış hem de iç sosyal koşullar, Çinli ve Yunan fikirlerin içeriğini etkilemiştir; dışsal koşullar konuları belirlerken, içsel koşullar bir sonraki dönemde her iki yerde de görülecek olan mantık, tartışma tekniği ve kavramsal soyutlamaya yönelişi getirmiştir.

Yunanistan'da, Savaşan Devletlerin merkezileşmemiş durumu, yaklaşık olarak MÖ 85'teki son Roma istilasına kadar devam etmiştir. Roma bile, entelektüel hayatı merkezileşmiş Çin hanedanlıklarının Ch'in ve Han'dan itibaren yaptığı gibi tekeline alamamıştır. Çin'de yaklaşık olarak MÖ 335'ten 235'e kadarki üç kuşak –Hui Shih ve Mencius'tan Mohist *Kanonlar,* Hsün Tzu ve Han Fei Tzu'ya kadar– ve Yunanistan'da yaklaşık olarak MÖ 500'ten 300'e kadarki beş altı kuşak arasındaki benzerlik çok çarpıcıdır. Her iki yerdeki entelektüel hayat da "sofistler" veya profesyonel tartışmacıların ortaya çıkışı temelinde şekillenmiştir. Tartışma ağı, birkaç kuşak içinde çıkarım ve fikirlerin doğası hakkında keşiflerde bulunan mantıkçılar ve bilgi kuramcılarını ortaya çıkarmıştır. Çağcıllar, soyutun keşfindeki ilk aşamayı paradoksların ortaya çıkışı olarak deneyimlemiştir. Hui Shih'in ünlü ifadeleri –"kahverengi bir at ve siyah bir öküz, toplam üç yapar" ve "tekerler yere asla değmez" (Chan, 1963:234-235)– fiziksel zaman ve uzaydaki ayrımların gerçekdışılığı için bir argüman oluşturabilir; hareket hakkındaki paradoksların bazıları Elealı Zenon'unkilere benzerdir. Hui Shih, gizli bir nesneyi ismin tanımından çıkarsama iddiasını da gündeme getirmiştir (Graham, 1978:62). Kung-sun Lung bir kuşak sonra "beyaz bir at, at değildir" gibi paradokslarla dikkatleri üzerine çekse de isimler, formlar ve töz hakkında daha açık bir biçimde argümanlar sunmuştur. Kung-sun Lung, beyazlığı taştan ayırt ederek

ve zihnin görüşünü, gözün görüşünden ayırarak epistemolojik problemleri çözmeye girişmiştir (Chan, 1963:242).[8]

Yeni bir entelektüel alan açılmıştır ve küçük sayılar yasasına uygun olarak, bu alan çok geçmeden karşıt konumlarla dolmuştur. Yanıltmaca ve idealizm eğilimlerinin karşısına, ampirizm ve natüralizmin savunuları çıkmıştır. MÖ 300'den sonraki kuşakta Mohist *Kanonlar*'ı formüle edenler, doğa biliminde Batı tarzı ampirizme ve matematikte Öklidçi yöntemlere yakınlaşmıştır (Needham, 1956:171-184). "A priori bilgi" (muhtemelen Hui Shih'nin ortaya attığı *hsien* kavramı) ve "gerekli" (*pi*) gibi yeni kavramlar kullanılmış ve etik ve geometri ilkeleri tanımlar dizilerinden çıkarsanmıştır (Graham, 1978:62-63). Bu, matematiğin rölativist olmayan etiği temellendirmek için bir ölçüt olarak kullanılması anlamında Platon'un okuluyla belirli bir paralellik arz etmiştir. Konfüçyüsçü kamptan, Mencius insan doğası ve ahlakı üzerine nesnel bir ideal ileri sürerek tartışmacılar, faydacılar ve anti-ahlakçılara karşı çıkmıştır. Amacı sadece Konfüçyüsçü inancı korumak olsa da mantıksal tartışmanın kavramlarını uygulamak zorunda kalmış ve somut nesneler tarafından paylaşılan özellikler kavramını savunmaya yönelmiştir (Schwartz, 1985:258-265). Mencius'un entelektüel araçları, başka uygulamalara da konu olabilmiştir. Bağımsız duruşu artık ritüelimizin içkin erdemini övmeyen ama Hsün Tzu'nun ellerinde, hem etikte hem de mantıkta natüralizmi açık bir biçimde savunan bir başka Konfüçyüsçü kanadın tezatı haline gelmiştir. Hsün Tzu'nun öğrencisi Han Fei, bu natüralizmi Konfüçyüsçü geleneğe karşı açık bir isyana dönüştürmüştür.

Han Fei yasacılığın öğretilerini ortaya koyarken, yalnızca Ch'in devletinin artan gücünün merkezileştirme politikalarını meşrulaştırmak için dış politik koşulda mevcut olan bir fırsattan yararlanmamıştır. Yasacılık, entelektüel dünyanın iç dinamiklerinden de ortaya çıkmıştır. Hem Konfüçyüsçülük hem de daha geniş entelektüel topluluk, tartışmada kullanacakları idealist ve natüralist ölçütlerin alternatif kutuplarını keşfetmiştir. Gelişen

---

8 Hui Shih'in kendi metinlerinin yokluğunda ve Kung-sun Lung'un metinlerinin çok azının kalmış olması nedeniyle, bunların konumlarının çok farklı yorumları mevcuttur. Fung Yu-lan (1952-53:192-220) Hui Shih'yi sürekli değişim halinde tikellerin metafiziği olarak, Kung-sun Lung'u ise evrensellerin gerçekçiliği olarak yorumlar. Graham (1989:82-83) bu dönemin bütün filozoflarının nominalizmi tartışmadan kabul ettiğini savunur ve paradoksları parça-bütün ilişkilerinin keşifleri olarak yorumlar. Daha da uzaklaşan Reding (1985) Hui Shih'in ifadelerinin politik argümanlardan türediğini ileri sürer. En aşırı konum, Hansen'inkidir (1983): Klasik Çin dili soyutlamalardan yoksundur ve bu nedenle düşünceyi Batıdakinden tamamen farklı kanallara akıtır. Bu dilbilimsel determinizm, Schwartz (1985:12, 165, 168) tarafından reddedilmiş ve Graham (1989:389-428) tarafından ılımlı hale getirilmiştir.

kavramsal sofistikasyon, kozmolojileri teşvik etmiş ve dönüştürmüştür. Han Fei, geleneksel Konfüçyüsçülerin ve Chuang Tzu ve *Tao Te Ching* yazarı gibi arkaikleştirici ilkelcilerin tersi istikametinde ilerleyerek tarihsel geleneğe duyulan hayranlığı eleştirmiştir; aynı zamanda *tao* kavramını, fiziksel dünyadaki natüralistik bir düzen ilkesine dönüştürerek yeni metafizikten yararlanmıştır.

Yunanlarla karşılaştırıldığında, bu dönemdeki Çinli entelektüeller metafizik soyutlamanın üstünlüğüne çok az vurgu yapmıştır. İdealist veya transandantal kavramlara yönelik çeşitli argümanlar olmasına rağmen, Platon'un ve takipçilerinin yaptığı gibi kavramsal soyutlama düzeylerini, metafizik gerçeklik dereceleriyle ilişkilendirme girişimi hiç olmamıştır. Bu dönemin sonlarında arkaikleştirici bir mahlas taşıyan metinlerden oluşan ve daha sonra *Tao Te Ching* adıyla bilinen kitap, İsimsiz kavramı için Kung-sun Lung'un ve "İsimler Okulunun" epistemolojik düşüncelerini temel almıştır. Burada en büyük metafizik gerçeklik, felsefi argümanda son sözcük (veya son sözcükdışı) olarak nitelendirebileceğimiz şeye atfedilir ve İsimsiz, doğal ve sosyal dünyaların iç ilkesi olarak önceden var olan bir kavramla, *tao* (yol) kavramıyla özdeşleştirilir.

Açık bir soyutlamalar metafiziğine bu yöneliş, daha ileriye gitmez. Hem Yunan klasik döneminin hem de Çin'deki "yüz okulun" karakteristiği olan, mantık ve epistemolojinin kozmoloji üzerindeki uyarıcı etkisi kaybolur. Bu noktada iki entelektüel topluluk arasında ciddi bir farkla karşılaşırız. Yunan topluluk, "tartışmacı" dönemini en ünlüleri MÖ 500'den 300'e kadarki dönem olmak üzere 12 kuşak boyunca devam ettirir ve epistemolojik argüman Karneades, stoacı mantıkçılar ve Aenesidemos'un septisizmine kadar altı kuşak daha sürer. Çin'de bu dönem daha kısadır: Yang Chu'dan Han Fei Tzu'ay en fazla dört beş kuşak sürer. Daha sonra Çin'in Ch'in ve takipçisi Han hanedanlığı tarafından birleştirilmesiyle, dışsal güçler entelektüel dünyadaki tartışmanın boyutunu keskin bir biçimde sınırlandırmıştır. Birbirini izleyen düşünme düzeylerinin birikmesi fırsatı yarıda kalmıştır. Daha sonra gelen entelektüel manevralar, entelektüel olmayan dinleyicilere hitap etmekle çok daha fazla sınırlandırılmıştır. Epistemoloji ve soyut metafizikte ilerlemek yerine, Çin felsefesi sıradan kaygılara geri dönmüştür. Geçmişe bakıldığında, ayırt edici biçimde "Çin" modeli felsefi fikirler, Han hanedanlığının merkezileşmiş otorite döneminde, entelektüel olarak üretilmiş soyutlama ve dışsal olarak koşullanmış politik-dinsel ideolojinin birleşiminden oluşur.

Aşırı Kalabalıklaşan Dikkat Alanı ve Sentezlerin Üretilmesi

Yunanistan'da Sokrates'ten sonraki kuşakta okulların sayısının artmasının birçok aktarım çizgisinde aşırı kalabalığa ve istikrarsızlığa yol açması gibi, Çin'de küçük sayılar yasasının üst sınırı yaklaşık olarak MÖ 300'de ciddi ölçüde zorlanmıştır. Her iki örnekte de kendinden emin hizipçilerin yeni açılan soyut değerlendirmeler alanına aktığı, uç konumlara yerleştiği ve rakiplerle uzlaşmayı reddettiği bir dönem görürüz. Bu, dönemin Mohistleri arasında dikkate değerdir: O dönemin en disiplinli grubu olmasına rağmen yine de üç hizbe bölünmüşlerdir (*Chuang Tzu,* Bölüm 33; Graham, 1978:22-24). Tartışmaları, mantıksal ve kavramsal problemler ("farklılık ve aynılık," "tek ve çiftin bağdaşmazlığı") üzerinedir. Bu tartışmaları, birbirlerini sapkınlıkla suçlayacak ölçüde ciddiye almışlardır. Yaklaşık olarak MÖ 250'deki kuşakta, bu ayrışma yeni bir sentezle onarılmıştır.[9] İttifaklarını yeniden oluşturan büyük eser, Mohist konumun ilmi eseri *Kanonlar* olmuştur. *Kanonlar*, sentezleme tarzında yaratıcılığın karakteristiği olan kavramsal keskinliğe, geniş kapsama ve sistemleştirmeye sahiptir. Çinlilerin zihninin, soyut mantıksal argümanlara yatkın olmadığı sanısı, *Kanonlar*'ın varlığı tarafından çürütülür. Çin tarihini yorumlamaya yönelik bu ideoloji yalnızca Han hanedanlığı döneminde entelektüel ağlardaki yeniden yapılanmanın Mohist geleneği yok etmesi nedeniyle mümkün hale gelmiştir.

Kanonlar'la yaklaşık aynı dönemde ortaya çıkan *Tao Te Ching*, alanın diğer tarafındaki bir sentezdir. *Chuang Tzu*'yla aynı türden muhalif söyleme sahip olan eser, daha sonra Chuang'ın adıyla bir araya getirilen derlemeden çok daha birleşik bir yapıttır. İsimler Okulunun araçlarını, isimleri aşma yöntemine ve argümantatif yanıltmaca tekniklerini, anlamlı paradoksa dönüştürerek, felsefi karşıtları hakkında daha gelişmiş bir farkındalık sergiler. Aynı zamanda daha eski ilkelcileri ve anti-ritüelcileri, devletin okültist yöneliminin yeni temalarıyla buluşturan bir politik-dinsel sentezdir. Ama Tsou Yenin Yin-Yang Okulu, kehanetin büyüsel-somut düzeyinde aracılık etmeyi ileri sürerken, *Tao Te Ching* daha dinsel mistisizmi, kozmik güçleri –meditatif sürecin *te* gücünü– yayan bilge-yöneticiyle birleştirmiştir.

Tao Te Ching'in sonraki birçok hizip tarafından benimsenmesi, sentezleme başarısının bir işaretidir; bir sonraki kuşakta Yasacılar bile pürüzsüzce

---

[9] *Kanonlar*, Tsou Yen'in Beş Aracı/Unsur Okulu da dahil olmak üzere bütün rakip okulların konumunu reddeder ama *Tao Te Ching* veya Yasacıların öğretilerinden söz etmez (Graham, 1978:61). Bu, Han Fei Tzu'nun yasacılığı popüler hale getirmesinden önceki ama en azından Tsou Yen'le aynı olan bir tarihi ima eder.

işleyen bir bürokratik sistemi meşrulaştırmak için bunu faydalı bulmuştur, ödüllere ve cezalara dayalı bu bürokratik sistemin, toplumun doğadaki *tao* kadar zahmetsizce işleyeceğini bu temelde ileri sürmüştür (Schwartz, 1985:343-345). *Tao Te Ching*'in sentezleme başarısında, birçok farklı şekilde okunabilmesinin de payı vardır; Holmes Welch (1965: Önsöz) tarafından vurgulandığı gibi, hiçbir tercüme tatmin edici değildir, çünkü hiçbiri orijinali kadar muğlak olamaz. Yazarın önceden var olan bir mistisizmi alıp diğer öğretileri ona dokuduğunu söylemek doğru olmayacaktır; çünkü bu dönemden önce açıkça formüle edilen –ve metafiziksel– bir mistisizmin var olmadığı net görünür. Bir sürü felsefi ve politik okulu birleştiren ve aşan bir konum yaratmaya yönelik bu çabanın sonucunda, felsefi bir mistisizm doğmuştur.

"Yüz okul" ayıklanmıştır. Mohist ve *Tao Te* sentezlerine ek olarak, iki önemli sentez daha vardır: Hsün Tzu'nun natüralist Konfüçyüsçülüğü ve Tsou Yen'in Yin-Yang/Beş Aktör/Aracı öğretisi. Hsün Tzu, yaptığı sistemleştirmede, bazı bakımlardan Ch'u devletinde kaldığı sırada temas kurmuş olabileceği Mohist özetçilerin tarzını andırır. Lanling'deki okulu, Savaşan Devletler döneminin sonundaki ağların merkezi olmuştur. Entelektüel dünyanın hizipleri arasında birçok bağlantıya sahip olan Hsün Tzu, sentezci olmak için iyi bir konumdadır (Şekil 4.2). Bir başka sentezci olan Aristoteles'e paralel bir biçimde kavramları koordine etmiş ve bilgi alanları arasındaki ilişkiyi kurmuştur. Hsün Tzu, Mohistlerin radikalizmi olmaksızın natüralizmi savunarak alanın ortasında yer almıştır; takipçileri, her şeyden önce, klasik metinleri koruma ve kadim ayinleri savunmayı görev edinen arketipik Konfüçyüsçü rolünün örneği olan bilginlerdir.

Dış desteği toplamakta en başarılı olan hizip, Yin-Yang Okulu olmuştur. Bu, yaklaşık olarak MÖ 265'teki dönemin senkretizmidir. Tsou Yen, görünüşe göre önceki yüzyıla kadar gerilere giden iki farklı kehanet sistemini birleştirmiştir: Beş temel öğenin veya sürecin (su, ateş, ağaç, metal, toprak) döngüsüyle *yin* (karanlık, dişil, pasif) ve *yang*'ın (aydınlık, eril, aktif) medcüceziri. Bu, Sokrates-öncesi filozofların, özellikle de Empedokles'in kozmolojisini anımsatır;[10] ama Tsou Yen, natüralist bir kozmoloji sergilemekten çok, politik tahmin yöntemini kullanarak doğrudan bir söylem geliştirmeye

10 Empedokles'in çatışma ve sevgi ilkelerinin çatışmasıyla şekillenen dört elementi vardır (ateş, su, toprak ve hava). *Wu hsing*'in "beş element" olarak değil, "beş süreç" veya "beş aracı" olarak görülmesi; *hsing*'in "yürürlüğe koyma" yan anlamıyla "yürümek" veya "hamle etmek" olduğu genel olarak kabul görmüştür (Knoblock, 1988:216-217). Major (1976) "beş aşama"yı önerir. Fakat beşin üçü (ağaç, metal, toprak) somut tözlerdir ve yalnızca daha sonradan dayatılan yorumlarda süreçler olarak kavranabilir.

yönelmiştir. öğelerin döngüsünde ilerleyen doğal fenomenin ansiklopedik sıralamasını –nehirler, dağlar, ovalar, gökyüzü cisimleri– üretmiştir. İnsani olaylar da döngüseldir ve dolayısıyla hanedanlıkların yükselişi veya çöküşü, tahmin edilebilir. Tsou Yen, saray tartışmalarında çok etkili olmuştur; P'ing-yuan'da Kung-sun Lung'u yenilgiye uğratmış ve Hsün Tzu'yu Ch'i devletine gitmeye teşvik etmiştir (Knoblock, 1988:11, 63). Tsou Yen, fikirlerinin uzun ömürlülüğü bakımından Çin tarihindeki en etkili figürlerden biridir.

Rakip konumların sıralamasında, bu döneme kadar başlıca politik felsefeler, geleneksel olarak doğru ritüelin sosyal düzeni tesis edeceğini savunan Konfüçyüsçüler ve evrensel altürizme dayalı erdemli askeri aktivizmi savunan Mohistler arasında kutuplaşmıştır. Entelektüel ikilem, Konfüçyüsçülerin uzun süre önce çökmüş bir hanedanlığı savunan ultra-muhafazakâr olmaları ama Mohistlere karşısındaki dinsel duruşlarının mesafeli ve araçsal olmasıdır. Mohistler ise politik olarak ütopyacı radikallerdir ama iyilikçi ve intikamcı ruhlara inanan dinsel muhafazakârlardır. Tsou Yen, bu malzemeleri politik değişimi meşrulaştıran –aslında iktidar politikalarının oportünist değişimlerini meşru kılan– bir dinsel öğretide yeniden karıştırmıştır. Aynı zamanda okültist kozmolojisi, Yasacıların kendi açık natüralizmleriyle söküp attıkları meşruluk cilasını korumuştur

HAN HANEDANLIĞINDA MERKEZİLEŞME: RESMİ KONFÜÇYÜSÇÜLÜĞÜN VE KARŞITININ OLUŞMASI

Dikkat alanındaki aşırı kalabalıklaşma krizi, Savaşan Devletler döneminin sonlarında birçok hizip arasında bir sentez dalgası üretmiştir. Sentezler, Ch'in devleti ve sonrasında Han hanedanlığı entelektüel hayatı merkezileştirdiğinde dış koşullar tarafından daha da hızlandırılmıştır. Yaratıcılığı destekleyen rakip merkezler, imparatorluk himayesinin altında bir tek merkeze indirgenmiştir. Yeni maddi tabanı hangi entelektüel hizip ele geçirmiştir? Ch'in döneminde, Yasacılar hegemonyalarını kurmuştur. Ama Han devrimi, Yasacıların gözden düşmesine neden olmuştur. Tsou Yen'in Yin-Yang Okulu ve diğer okült kehanet sistemleri popülerliğini sürdürmüştür. Merkezileşmiş Han yönetiminin yaklaşık olarak MÖ 130'da sağlam bir biçimde tesis edilmesinden itibaren Konfüçyüsçülük dramatik bir geri dönüş yapmıştır ve yegâne resmi öğreti olmuştur.

Sonraki tüm Çin tarihi, Konfüçyüsçülük ışığında yazılmıştır ama uzun süren hegemonyası doğal karşılanmamalıdır. Savaşan Devletler döneminin sonlarında, Konfüçyüsçülük çok sayıdaki hizipten yalnızca biridir ve başat olan hizip değildir. Han hanedanlığının ilk iki kuşağında çok yüksek bir

konumda değildir. Konfüçyüsçü bilginler hem entelektüel hem de örgütsel alanda bir dizi hamle gerçekleştirerek gücü ellerine geçirmek için birtakım manevralar yapmıştır.

İlk hamle, sıradan politikacılara çok fazla hitap eden kehanet pratiklerine bir bağ kurmak olmuştur. Ch'in ve Han hanedanlığı arasındaki geçiş döneminde, felsefi okulların kitapları yasaklanırken, kehanet metinleri bu yasağın dışında tutulmuştur. Bunlar, entelektüel okulların varlığını sürdürmek için mücadele verdiği alan haline gelmiştir. Konfüçyüsçülerin bir hizbi, eski kehanet kayıtlarının görece yeni bir derlemesini uyarlamış ve kesikli veya kesiksiz çizgilerden oluşan altıgenleri Konfüçyüsçü "üstün insan"a sunulan tavsiyeler üzerinden yorumlayarak, Konfüçyüs'ün kendisine atfedilen kimi yorumlar eklemiştir (Graham, 1989:358-359). Bir iki kuşak içinde, şu anda *Yi Ching* –"Değişimler Klasiği"– olarak adlandırılan kitap, kanonik kadim metinlerden biri olarak kabul görmüştür. Konfüçyüsçüler, kehanet alanındaki bu temeli kullanarak, Yin-Yang Okulunu hâkim bir senteze dahil edebilmiştir. Savaşan Devletler döneminin diğer tüm eski okulları ortadan kaybolarak, Konfüçyüsçü okültizmi dikkat alanının merkezinde bırakmıştır.

Maddi taban, ilk önce sarayın kurban ritüelinde Gökyüzü kültü restore edilerek oluşturulmuştur. Daha sonra Konfüçyüs'ün kendisi ilahlaştırılmış-



HAN HANEDANLIĞI, MÖ 200-MS 200

tır. Grup kimliklerinin armasına bağlılığın bildirilmesine dayalı olan dönemsel bir ritüel geliştirilmiş ve asıl olarak Konfüçyüsçülerin ritüel önceliğine sahip konuma yerleşmesi sağlanmıştır. Öğreti geliştirilerek, Konfüçyüs'ün fiilen dünyevi yönetici olarak Göğün Vekâletini elinde bulundurduğu ve bu türden bir dizi bilgenin dönemsel olarak ortaya çıktığı ileri sürülmüş ve bu türden Konfüçyüsçü yöneticilerin gelebileceği beklentisi yaratılmıştır. Dünyevi düzlemde, bu ideoloji Konfüçyüsçülerin kadim metinlerin koruyucusu olan bilginler olmaktan çıkıp devletteki resmi konumlarını tekeline almak isteyen bürokratik yetkililer haline gelmesine tekabül etmiştir. Resmi yetkilileri eğitmek için MÖ 124'te bir devlet üniversitesi kurulmuştur; MS 5'te öğrenci sayısı 3000'e ulaşmıştır (*CHC,* 1986:756).

Konfüçyüsçülerin ideolojik ve yönetimsel tekele ulaşma çabaları idealize edilmiştir; ama pratikte bunun önemli ölçüde uzağında kalınmıştır. Bürokrasi kademelerinde, eğitimli kişilerin yeteneklerine göre atanmasına dayalı bir sistemin yerleştirilmesi için girişimlerde bulunulmuştur. Ama klanlar ve soylu aileler, eyaletlerdeki egemenliğini sürdürmüş ve patrimonyal politika, saraydaki etkisini korumuştur. Devlet üniversitesine kabul, rekabetçi bir sınavla değil, soyluların hamiliğiyle gerçekleşmiştir. Bunun entelektüel yaratıcılık üzerindeki etkileri, esasen yapının ilk olarak oluşturulduğu anda gerçekleşmiştir. Han hanedanlığının ilk döneminde, saray tarafından 70 Bilge himaye edilerek, Savaşan Devletler döneminden kalma metinler ve uzmanlık alanlarını kapsayan bir resmi öğretim oluşturulmuştur. Yeni imparator Wu Ti'nin yönetiminde (MÖ 141-86) Konfüçyüsçüler hâkimiyet sağlamıştır: Önce Yasacılar ve Diplomatçı metinlerdeki uzmanlar, devlet kademelerinde görev almaktan menedilmiştir ve daha sonra MÖ 136'da Bilgeler daha sonra önemli Konfüçyüsçü klasikler haline gelecek alan üzerinde ders verecek beş bilgine indirgenmiştir (Knoblock, 1988:39-41).[11] Bu bilginlerden biri tarafından, aynı anda bir kehanet sistemi, felsefi sistem ve yeni Konfüçyüsçü dini destekleyen bir Konfüçyüsçü sentez ortaya konmuştur.

Bu entelektüel başarıya imza atarak adını duyuran bilge, Tung Chung-su'dur ama bu manevralarda tek başına değildir (*CHC,* 1986:709-710; Knoblock, 1988:38-39). Ön-Ch'in Konfüçyüsçü sekülerizmi, Tung'un her şeyi kucaklayan tekabüliyet sisteminin içinde üzeri örtülmüştür. *Yi Ching* Eklerinin Konfüçyüsçü yazarları tarafından henüz kapsama dahil edilmemiş olan Yin-Yang Okulunun Beş öğesi, sosyal bir hiyerarşi içinde ahlaki bakımdan değerlendirilmiştir: "Dünya, Gökyüzüne bütün bağlılığıyla hizmet eder. Bu

---

[11] Bunlar *Odes, Documents, Rites, Changes* (*Yi Ching*) ve *Spring and Autumn Annals*'dır. Bu, her biri kendi uzmanları tarafından desteklenen geçmiş metinlerin geniş bir yelpazesinde ön plana çıkma mücadelesini getirmiştir.

nedenle, beş öğe oğulların ve sadık vekillerin eylemleridir" (Chan, 1963:279). Kozmos ahlakileştirilmiştir ve insani düzen, doğal fenomenle bir dizi tekabüliyet üzerinden açıklanmıştır. Tsou Yen'in Okulunun öğretilerini temel olan Tung, hanedanlıkların kendi hâkim unsuruna, baskın rengine ve niteliğine nasıl sahip olduğunu öne sürmüştür; resmi yetkililerin dört kademesi olmalıdır çünkü dört mevsim vardır. Bu tekabüliyetler, bürokratik bir yapı oluşturulmasını onaylamıştır ve doğal alametler konusundaki uzmanların devlette anahtar mevkilere gelmesini gerekli kılmıştır. Bu tekabüliyetler kuramına göre, yetkililerin yaptığı bütün yanlışlar, doğadaki anormalliklerle bağlantılıdır. Tung Chung-shu, hava durumu ve diğer doğal fenomenlerin hem teleolojik hem de mekanik bir açıklamasını sunmuştur ve birçok ampirik gözlemi, mitsel yaratıklara referanslarla birleştirmiştir. Konfüçyüsçü yetkililer, anormalliklerin işaretlerini bulmak için hem insani hem de doğal dünyayı taramış ve bunları ayinsel ve yönetimsel önlemlerle düzeltmiştir.

Bu yeniden yapılanmanın entelektüel etkisi, felsefenin somut ve tikelci bir düzeye oturmasıdır. Kehanet sistemleri, felsefeyi politik meşruluğun hizmetine sokmuştur ve entelektüelleri, entelektüel konuların özerkliği yerine politik hiziplerle ittifaka yöneltmiştir. İlk Ch'in imparatoru, yeni rejiminin hâkim öğesinin su olduğunu ve suyun, Savaşan Devletler döneminin öğesi olan ateşin yerini aldığını ileri sürerek, Tsou Yen'in sistemini uygulamıştır. Han hanedanlığının başlarında, entelektüel hayat yeni hanedanlığının baskın gücünün hangi öğe olduğu (ateş veya su) hakkında kozmolojik görüşler öne süren bir danışmanlar silsilesi tarafından belirlenmiştir. Entelektüel pratiğe, Tsou Yen öncülük etmiştir ve Yin-Yang Okulu da Konfüçyüsçü pratik haline gelmiştir. Entelektüel dünyadaki bu tabloya, politik alandaki kehanet mesuliyetleri de eklenmiştir: Alametler tüm politik hizipler –örneğin iktidara talip olan vârisler veya soyluluğun muhalif kolları– tarafından manipüle edilebileceğinden, bunlar entrikalar ve darbeler atmosferine yakışan, büyüsel ve duygusal imalar taşıyan alternatif meşrulaştırmalar sağlayabilir. Kehanet sistemleri, Han hanedanlığında ve sonraki hanedanlıklarda tehlikeli bir popülerliğe kavuşmuştur. Ayinsel gösterişi, faniler tarafından görülmemek adına bir paravanın ardından konuşacak kadar ileri götüren Tung Chungshu, devlet politikasını manipüle etmeye çalıştığı bir kehanet sistemini ateşli bir biçimde savunduğu için sürgüne gönderilmiştir.[12]

Entelektüel etkiler, Çin felsefesinde soyutlamanın gelişmesi için uzun vadede bütünüyle yıkıcı değildir. Konfüçyüsçü ahlakçılığın kehanet sistem-

---

[12] T'ang döneminde, imparatorluk evinin yakınları, kâhinlere danıştıkları için cezalandırılmış veya itham edilmiştir (*CHC*, 1979:334, 379-381; Fung, 1952-53:16; Woo, 1932).

leriyle sentezlenmesi, Konfüçyüsçü metafizik için kapı aralamıştır. Asıl gelişme, evrenin temel gerçekliği olarak sürekli değişimi ileri süren *Yi Ching*, namı diğer Büyük Eser'e ilave edilen üçüncü ektir. Aynı zamanda güçlü (*yang*) ve zayıf (*yin*) çizgilerin bütün permütasyonlarından oluşan altıgenler sistemi, deneyimin akışını şekillendiren Herakleitos'un *logos*'una benzer biçimde, ampirik dünyanın oluşturulduğu yapı olarak düşünülebilir.[13] *Yi Ching* Büyük Ek, bu dönemin klasik metinlerinden birçok alıntı ve yorum eşliğinde –*Ölçülülük Öğretisi* ve *Büyük Öğreti* kitaplarının her ikisi de *Ayinler Kitabı*'ndan geliştirilmiştir– Sung hanedanlığının yeni-Konfüçyüsçülerinin bir Konfüçyüsçü metafizik geliştirmek için kullandığı yazılı sermaye haline gelmiştir.

Han hanedanlığında ideolojik üretimin merkezileşmesi, entelektüel hayatın somut pratiğini yeniden düzenlemiştir. İmparatorluk kütüphanesi kurulmuştur. Kütüphanede çalışan görevliler, resmi tarihleri derleyerek ve geleneği oluşturacak metinleri düzenleyerek en yüksek gerçeği tanımlamakla görevlendirilmiştir. Gerçeğin resmi tanımlarının her türlü rakibi de bir ansiklopedi veya bibliyografik koleksiyon şekline bürünecektir. Kitapların ve bölümlerinin koleksiyonları, daha sonraki tüm tarihçilerin Çin'deki entelektüel hayatı düzenlerken kullandığı "okullar" bir araya getirerek kimlikleri kristalleştirmiştir. Bir bibliyografik koleksiyona dahil edilmek veya koleksiyondan çıkarılmak, can alıcı sonuçlara sahiptir. Konfüçyüsçü metinlerin kanonu, Mencius ve Hsün Tzu'nun eserlerini hariç bırakmıştır; bu Konfüçyüsçü bir yeraltı oluşturmuştur ve Mencius, yeni-Konfüçyüsçüler tarafından desteklenen devrimsel altüst oluşa kadar tekrar ön plana çıkartılmamıştır.

Merkezileşme dönemlerinde bile, gerçekleşen yenilikler entelektüel hayatın olağan itici gücü olan karşıtlıklar formunda ortaya çıkmıştır. Karşıt öğretiler, aynı anda ortaya çıkarak benzer malzemelerdeki temel noktalar üzerinde rekabet etmiştir. Tung Chung-shu'nun Konfüçyüsçü sentezini gerçekleştiği kuşakta, bir anti-Konfüçyüsçü konum örgütlenmiştir. Bu aşama aşama "Taoculuk" etiketini almıştır; ama özel metafizik veya dinsel çağrışımlar taşımasını bekliyorsak, bu terim anakronistiktir. Bu türden iki karşıt

---

[13] Burada *yi* (değişim) sözcüğünün ve kozmolojik karşıtlar yin ve yang'in orijinal kehanet metinlerde veya belirli heksagramların yorumlanmasını işleyen daha önceki Eklerde değil de bu Ekte ilk defa ortaya çıkması dikkate değerdir (Legge, [1899] 1963:38, 43). Argüman çok soyut değildir; genel ton, kozmolojik sistemden ziyade dünyevi bir tavsiyedir. Üçüncü Ek'in metni, anksiyete ve felaketler doğasını ve bunların nedenlerini açıklığa kavuşturur (Legge, [1899] 1963:399), üstün insanı yüceltir ve teknolojik icatlarında heksagramlardan ilham aldıkları öne sürülen kadim bilge-krallara referanslar içerir. Bu, söz konusu Ek'in teoloji ve diğer pratik alanlardaki çalışmaların revaçta olduğu, kitapların yakılmasından önceki bir tarihe uzandığının bir başka işaretidir.

gelişme olmuştur. Tung Chung-shu'nun çağcılı Ssu-ma T'an, imparatorluk tarihçisi olarak resmi kütüphaneyi düzenlerken, kitapları okullara göre sınıflandırmıştır ve *Tao Te Ching*'e benzer metinler kategorisi için "Tao-te chia" terimini uydurmuştur.

Eyaletlerde, bürokratik merkeziyetçiliğe direnen imparatorluk ailesinin bir kolunda Huai Nan Prensi'nin çevresinde (Yangtze'nin güneyinde) bir araya gelen bir grup, daha kesin bir karşıtlık içinde olmuştur. Prens Liu An metafizik, astronomi, devlet, ordu ve mevcut her bilgi alanını kapsayan ansiklopedik bir eser olan *Huai-nan Tzu*'yu üreten binlerce bilgin ve büyücüyü himaye etmiştir. Chuang Tzu'nun paradoksları ve doğa mistisizmi, bir kozmolojik zincire dönüştürülmüştür. Boşluk *tao*'yu, *tao* uzay ve zamanı, bunlar da maddi kuvveti ve maddi evrenin tezahürlerini doğurmuştur. *Yin* ve *Yang*'dan, Gökyüzü ve Dünyadan (yani kabul edilmiş kozmolojik kategorilerden), hatta hiçlikten önce –dolayısıyla *Tao Te Ching*'den de gerilere uzanan– bir zaman vardır. Bu henüz dinsel Taoculuk değildir; Huai Nan grubu, meditasyonu eleştirmiş ve "eylemsizliği" doğaya aykırı eylemde bulunmamak olarak yeniden yorumlamıştır. Daha önceki mistik dingincilik ve politik uzaklaşma gelenekleri, politik aktivizm yönüne çevrilmiştir. Huai Nan Prensi MÖ 122'de ayaklandığında, isyan Tung Chung-shu'nun bir öğrencisinin komutasındaki bir ordu tarafından bastırılmıştır (Woo, 1932:30-31).

Anti-Konfüçyüsçü bir muhalefetin entelektüel-dinsel kimliği, merkezileştirilmiş sarayda Konfüçyüsçü hegemonya tesis edildiğinde bile varlığını sürdürmüştür. "Taoculuk," Konfüçyüsçü klasiklerin ve resmi yorumlarının dışında ayrı bir metinler koleksiyonu olarak aşama aşama kristalleşmiştir. *Chuang Tzu* da son bağdaştırıcı bölümleriyle birlikte bu dönemde, belki Huai Nan sarayında, belki de Han sarayında Ssu-ma T'an çevresindeki muhalif grupta derlenmiştir (Roth, 1991:86-93; Graham, 1991:280-283). *Chuang Tzu*, bir ölçüde kenarda kalmıştır; anti-politik duruşu ve ölüm hakkındaki kendine has tutumu ne *Huai-nan Tzu*'nun aktivist duruşuna ne de popüler Taocu dinin merkezi haline gelen dinsel ölümsüzler kültüne uymuştur.

En önemli kimlik, değilleyici, anti-Konfüçyüsçü muhalefettir. "Taoculuk" sonunda varlığını sürdüren tüm rakip felsefeleri kendi çatısı altında toplayan bir bibliyografik koleksiyon haline gelmiştir. MS 300 itibariyle, Mo Tzu ikinci derecede bir Taocu ölümsüz olarak listelenmiştir ve kitabı, Yasacı Han Fei Tzu ve (daha sonraki bir tahrifatta) Kung-sun Lung gibi apayrı figürlerle birlikte *Taocu Kanon*'a dahil edilmiştir (Graham, 1978:65-66). Bu, en dışsal türden senkretizmdir; ortak bir özellik olarak resmi Konfüçyüsçü safların dışında olmanın ötesinde entelektüel benzerlikler ileri sürmek için hiçbir çaba sarf edilmemiştir.

Huai Nan isyanının bastırılmasından sonra, gerçekleşen her entelektüel eylem, Konfüçyüsçü saflardaki bir bölünme şeklinde cereyan etmiştir. Konfüçyüsçü dine karşıt olarak, bir Eski Metin Okulu ortaya çıkmıştır. Bu, ilk başlarda daha yeni okültist yorumları (sözde Yeni Metin Okulunu) eleştiren ve kitapların yakılmasından önceki orijinal metinlere geri dönüşü savunan bir bibliyografik harekettir. Eski Metin Okulunun en önde gelen lideri, imparatorluk kütüphanecisi Liu Hsin'dir; öğretmenler ağı, Huai Nan prensi Liu An'ın soyundan gelmiştir (Şekil 4.3). Yapısal olarak, eski anti-Konfüçyüsçü muhalefet, Konfüçyüsçülüğün içindeki yeni muhalefet olarak devam etmiştir. Dönemin Konfüçyüs muhalifleri Yang Hsiung ve Huan T'an, mevcut matematiksel ve diğer bilimsel çalışmalara bağlantıları olan anti-okültist septikler de Liu Hsin'e katılmıştır.[14] İki kuşak sonra, en radikal sekülerlik taraftarı, anti-teleolojik Konfüçyüsçü sahneye çıkmıştır: Wang Ch'ung. Bu, zamanın ruhunda okültizmden uzaklaşma olmasından ziyade, iki taraflı bir mücadele dönemidir. Aynı kuşaklarda, Konfüçyüs'ü ilahlaştırma hareketi de zirve yapmıştır.[15]

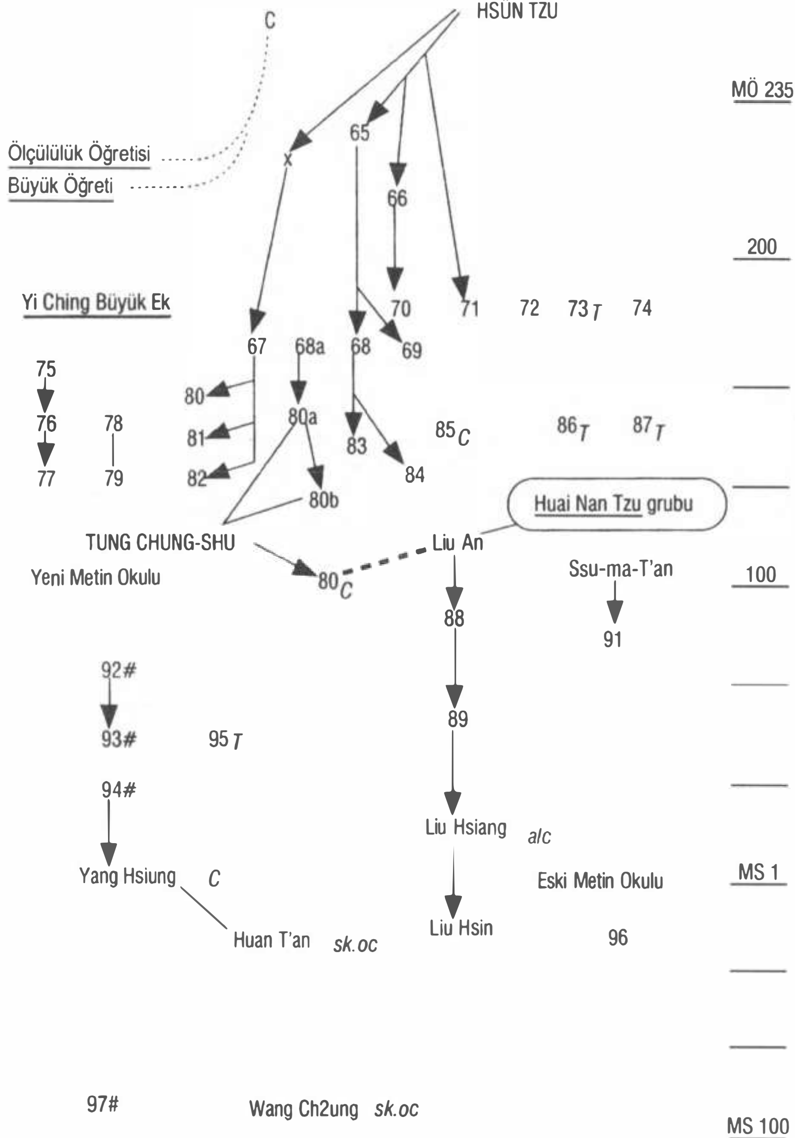
Bu mücadele, Çin felsefesinde çok az sürdürülen bir yaratıcılığı doğurmuştur. Şekil 4.3'te, başlıca figürlerin ağlarının ne kadar dağınık ve parçalanmış olduğu görülmektedir; çok az düşünümsel soyutlama gelişmiştir. Politik gerçekler düzeyinde hem Yeni Metin hem de Eski Metin okulları dış ittifaklara bel bağlamıştır; onların politik mücadelesini, okült numeroloji ve alametlere dayalı rakip kehanetlerle desteklemişlerdir (Gernet, 1982:163-165). Wang Ch'ung gibi en uç "rasyonalist" anti-okültçüler bile, kendi konusunu oluşturan okültizme örtülü bir biçimde bağlı negatif bir konum ortaya koymanın çok fazla ötesine geçmemiştir.[16] Konfüçyüsçü din ve Konfüçyüsçü rasyonalizm, Konfüçyüsçülükte uzun ömürlü bir içsel karşıtlığın sınırlarını belirlemiştir; bilginlerin dinsel-politik hizipçiliğin dış politikasına ne kadar müdahil olması gerektiğine dair bir bölünmeyi getirmiştir. Bu, dışsal dünyaya demir atmış, entelektüel alandaki içsel gelişmelere çok az özerklik sunan düşük bir entelektüel soyutlama düzeyindeki bir karşıtlık olarak kalmıştır.

---

14 Han hanedanlığı, bilim ve matematikte önemli eserler üretmiştir ama bu genellikle resmi bürokrasinin Konfüçyüsçüler dışındaki kollarında gerçekleşmiştir (Needham, 1959:19-30, 199-200, 216-219; Mikami, 1913; Sivin, 1969).

15 MS 37'de Konfüçyüs'ün mirasçılarına asalet verilmiştir ve bütün okullarda Konfüçyüs'e yılda 59 kurban şartı getirilmiştir. Wang Ch'ung bundan kısa bir süre sonra yazmıştır.

16 2. Bölümdeki ağların karşılaştırmalı analizinde, Wang Ch'ung'un dünya felsefe tarihindeki en olağandışı figürlerden biri olduğunu hatırlayın: Uzun vadeli dikkat alanında eşit ölçüde seçkin çağdaş bir rakibe sahip olmayan ve tarihsel olarak önemli entelektüellerin zincirlerinden yalnızca yatay olarak değil, düşey olarak da tecrit olan en azından ikincil önemdeki bir figürdür.



——— = tanışıklık bağı ———→ = öğretmen-öğrenci bağı
.... = olası bağ ‑ ‑ ‑ ‑ = ihtilaflı bağ

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof x = ismi bilinmeyen
altı çizili = anonim metin
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
(isim veya sayı) = filozof olmayan
C = Konfüçyüsçü Mo = Mohist sk.oc = skeptik, anti-okült # = numerolog/kahin
T = Taoist büyücü veya kilise lideri alc = simyacı, ölümsüzlük arayıcısı

ŞEKİL 4.3. HAN HANEDANLIĞINA GEÇİŞ VE RESMİ KONFÜÇYÜSÇÜLÜĞÜN OLUŞMASI, MÖ 235-MS 100

DIŞ DESTEKLERİN DEĞİŞEN MANZARASI

Han hanedanlığı, özellikle ilk döneminde, bütün ekonomiyi düzenlemeye çalışarak, kamu işleri sağlayarak, üreticileri ve dağıtımlarını tekelleştirerek bütünüyle kontrolcü bir bürokratik devlet kurmayı amaçlamıştır. Ordular, devlet tarafından silahlandırılan ve bakılan askerlerden oluşturulmuştur. Sivil bir bürokrasinin hâkimiyeti, dinsel ayinlerden sorumlu yapılanmada ve imparatorluk kütüphanesinde entelektüel hayat için bir temel sunmuştur ve eğitimleri belgelenmiş kişilerin üst kademe yöneticiler olarak görevlendirilmesi, öğretmenlerin bazı konumlara gelmesine kapı aralamıştır. Bu koşullar altında, entelektüel hayatta sınırlandırmalara tanık oluruz. Birçok görevli –MS 100 itibariyle sayıları 120.000'i bulmuştur (*CHC,* 1986:466)– dar bir biçimde uygulamayla veya politik manevralarla ilgilenmiştir; dinsel ayinlerle ilgili yenilikçilik, büyük ölçüde Konfüçyüs'ün ilahlaştırmayı da içine alan tikelci kültler şeklinde gerçekleşmiştir. 125-144 yılları arasında 30.000 öğrenciye ulaşan devlet üniversitesinin genişlemesi (*CHC,* 1986:756-757) felsefi yaratıcılıkla ilişkili değildir. Daha sonraki hanedanlıklarda, özellikle T'ang ve Ming hanedanlığında, resmi eğitim sisteminin yine yenilikçilik yerine, kültürel gelenekçiliği ve ezbere dayalı öğrenmeyi destekleyebildiğini görürüz.

Han hanedanlığının daha sonraki döneminde, ekonominin üzerinde otokratik devlet kontrolünü sağlama çabası gittikçe işlemez duruma gelerek hiçbir zaman tam olarak başarıya ulaşmamıştır. Küçük çiftçiler genellikle borçlu durumuna düşmüş ve büyük malikânelerde yarıcı olarak çalışmıştır. İmtiyaz tanınan tüccarlar aracılığıyla işletilen devlet tekelleri, yerel yönetime ve nihayetinde özel ellere aktarılmıştır. Merkezileşmiş bürokrasi varlığını sürdürmüş, belki de hatta genişlemiştir ama daha az kontrole sahip olmuştur. Patrimonyal malikâne kadrosu, saray aristokrasisi, merkezi ve yerel yöneticilerin çeşitli kesimleri arasında iktidar mücadeleleri sürmüştür; eğitim genişledikçe, eğitimli bir üst tabaka oluşmuştur ama bunun etkili kontrolü de çok sınırlı kalmıştır. MS 100'den sonra devlet gelirleri düşmüştür ve devlet, kırsal kesimde afet yardımlarını sağlamaz hale gelmiştir. Anti-Konfüçyüsçü muhalefetin kültürel sermayesini kullanan ve yeni bir Taocu kiliseyi şekillendirmeye başlayan dinsel hareketler etrafında, köylü ayaklanmaları örgütlenmiştir. Malikânelerin askeri kaynakları merkezi devletin kaynaklarını aşınca, devlet parçalanmıştır.

Bunu izleyen 400 yıllık "ortaçağ" dönemi politik parçalanmaya sahne olmuştur. İlk başta, savaşan Üç Krallık vardır ve daha sonra Chin hanedanlığının egemenliğinde kısa süreli bir birleşme yaşanmıştır (265-316).

Loyang'daki eski Han başkenti, bu dönemde entelektüel hayatta bir ölçüde yanıltıcı bir biçimde "yeni-Taocu" etiketi yapıştırılan bir yükselişe tanık olmuştur; bunun taşıyıcıları, saray soyluları ve Konfüçyüsçü seçkinler veya resmi görevlilerden geriye kalanlar olmuştur. Bürokrasinin fonksiyonlarının önemsiz derecede olması gerekir. Para ekonomisi, büyük ölçüde dağılmıştır; ekonomik kontrol, büyük malikânelerin elindedir ve yöneticinin başkentin yakınlarındaki özel malikâneleri, kaynaklarının büyük bir kısmını oluşturur. Büyük toprak sahipleri, kendi silahlı birliklerini toplamıştır ve göçebe kabileleri, paralı asker olarak tutmuştur. Bu askeri güçler kendi oportünist ittifaklarını kurduğunda, ismen merkezileşen devlet tekrar parçalanmıştır. Bu yüzden, Hunların orduları Kuzey Çin'i 309-316 yılları arasında ele geçirmiştir; büyük bir yıkım ve nüfus kaybı yaşanmıştır. Birçok Çinli, Çin 589 yılında Sui hanedanlığı tarafından yeniden birleştirilene kadar bağımsız bir devletin varlığını koruduğu güneye kaçmıştır. Güney Çin, önemli bir ekonomik gelişme kaydetmiştir ama merkezi devletin askeri ve idari gücü zayıftır ve ekonomik kontrol, büyük otarşik malikânelerin elindedir. Bu dönem boyunca ayaklanmalar ve iç savaşlar yaşanmıştır ve beş kez hanedanlık ismi değişikliği olmuştur. Buna karşın Kuzey Çin sık sık Hunlar, Türkler, Moğollar veya Tibetlilerin kavim koalisyonları temelinde savaşan devletler arasında bölünmüştür. Toba (Türk) İmparatorluğu diğer kuzey devletlerinin birçoğunu zaptettiğinde, yaklaşık olarak 440'tan 530 yılına kadar kuzeyde oldukça önemli bir birleşme dönemi yaşanmıştır.



İKİNCİ BÖLÜNME DÖNEMİ, MS 250

Genel süreç, Çin'in etnik yabancılar tarafından ele geçirilmesinden çok, içten askeri gücün bölünmesidir. Kuzeyde, kabile orduları genellikle büyük arazi sahiplerinin iktidar mücadelesindeki müttefikler olarak örgütlenmiştir ve galip gelen liderleri, çok geçmeden doğal yapının bir parçası haline gelmiştir. Yöneticiler, birlikleri beslemek ve kontrol etmek ve nüfusu vergilendirmek problemlerini miras almıştır; askeri destekçileri, kendi başlarına toprak sahipleri haline gelmiştir. Sınırlarda kalan kabileler arasında zaman zaman tepkisel "yerli" hareketler doğmuştur ama bunlar merkezin organize güçleri karşısında nadiren başarılı olabilmiştir. Genellikle kuzey devletleri ekonominin otokratik yönetimini öngören Han geleneğini yaymaya çalışmıştır ama sadece kısmen başarılı olabilmiştir. Birazcık Bürokrasi yeniden oluşturulmuş ve Konfüçyüsçülük tekrar bir zemin bulmuştur; saray kadrosu, kraliyet akrabaları ve saray aristokrasisi arasındaki entrikalar, etnik hizipçilikle örtülmüştür; kültürel Çinlileştirme eğilimi, Taocu ve Budist toplulukların gelişimiyle birlikte yeni bir dinsel çoğulculuk tarafından karmaşık hale getirilmiştir.

Bu, manastırların ortaya çıktığı ve nihayetinde entelektüel üretim için yeni bir taban haline geldiği dönemdir. Güneyde Budist ve Taocu topluluklar, imparator ve aristokrasinin himayesinde önemli ölçüde gelişmiştir. Özellikle kuzey devletlerde, manastırlara bolca toprak, serf ve köle bağışlanmıştır. Aslında yöneticiler bu manastırları nüfusu kontrol altında tutmak ve yeniden örgütlemek, yıkıma uğrayan bölgeleri yeniden yerleşime açmak ve sınırları kolonize etmek için bir araç olarak kullanmıştır. Budist manastırlar, çok geçmeden ekonomik büyümenin öncü gücü haline gelmiştir; zenginlikleri ve ayrıcalıkları, büyük toprak sahipleri ve saray hizipleri arasında ihtilaf konusu olmuştur.

Dinsel hizipler, devlet yeniden birleştiğinde merkeze yakınsamıştır. Askeri mücadele, nihayet Sui egemenliğinde (581-618) ve bir sonraki iç savaşın ardından T'ang egemenliğinde (618-900) yeniden birleşmeyle sonuçlanmıştır. Merkezi yönetimi yeniden inşa etmek ve ordu üzerinde sivil kontrolü sağlamak için sarf edilen çabalar başarıya ulaşmıştır. Han geleneğindeki gelir toplama, kamu işleri ve devlet ritüelleri genişletilmiştir; resmi bir sınav sistemiyle göreve alınan Konfüçyüsçü profesyonel yöneticiler, bir kez daha etkilerini genişletmeye başlamıştır. Saray görevlileri ve aristokrasiyle alışılagelmiş mücadeleleri, Budistler ve Taocuların himaye edilmesiyle daha da karmaşıklaşmıştır. İmparatorluğun veraseti üzerine çatışmalar, çoğu zaman dinsel hizipçiliğin izlerini taşımıştır. Taoculuk ve Budizm, devlet tarafından dayatılan dinler olarak kısa tarihlere sahiptir. Genellikle rahipten çok bürokrat olan Konfüçyüsçüler tarafından yönetilen devlet ritü-

elleri öncelik taşımıştır. Ama aynı anda tüm dinlerden ve kültlerden ayinsel meşruluğu arayan bir devlet yönetiminin şemsiyesi altında, dinsel çoğulculuğa dayalı bir yapı ortaya çıkmıştır.

Rekabet Ne Zaman Yaratıcılığı Üretir ve Ne Zaman Durgunluğa Yol Açar?

Entelektüel hayatın çatışma teorisi, tezatlığı yaratıcılığın üreticisi olarak vurgular. Ama Çin felsefesi, karşıt hiziplerin çok fazla entelektüel değişime uğramadan düzinelerce kuşak boyunca varlığını sürdürebildiği bir motife işaret eder. Han hanedanlığının daha sonraki dönemlerinde, Konfüçyüsçü Okulun dinsel ve bilimsel kanatları arasındaki durağan rekabette bunun bir örneğini görürüz. Han hanedanlığının dağılmasının ardından, hâkim motif Konfüçyüsçü, Taocu ve Budist kamplar arasındaki geniş üçlü rekabete dönüşmüştür. Ama Konfüçyüsçülük uzun dönemler boyunca neredeyse hiçbir yaratıcılık göstermemiştir; yaklaşık olarak MS 800'deki bir kuşak haricinde (Bölüm 6'da Şekil 6.1'den 6.4'e kadarki şekillere bakın) yeni-Konfüçyüsçü hareketin altı kuşak boyunca varlığını sürdürdüğü 1050'ye kadar kayda değer bir Konfüçyüsçü filozof yoktur. Budist filozoflar, özellikle 400'den 900'e, daha sonra yaklaşık 1200'lere doğru yavaş yavaş kaybolarak, bu dönemin büyük bir bölümünde yaratıcılığını tekeline almıştır ve sonrasında önemli hiçbir şey üretmemiştir. Taoculuk, bu dönem boyunca aralıklarla dinsel değişimler göstermiş ama özellikle soyut felsefe düzeyinde uzun durgunluk dönemleri geçirmiştir.

Ancak bu önemli konumlar arasında birçok çatışma gerçekleşmiştir. Himaye konusunda hararetli bir mücadele yaşanmıştır; Taocular ve Budistler aralıklarla birbirlerinin tasfiyesi, mallarına el konması ve baskıya uğramasında özellikle önayak olmuştur. Entelektüel mücadeleler de eksik değildir; Konfüçyüsçüler, Taocular ve Budistler arasındaki tartışmalar, Han hanedanlığından sonraki parçalanma döneminde, merkezileşmiş T'ang hanedanlığı döneminde ve aslında Moğol rejimine kadar birçok sarayda gerçekleşmiştir. Resmi bir sınav sistemi getirildiğinde, entelektüel hayatın maddi temelleri genişlemiştir. T'ang ve daha sonraki hanedanlıklarda, Budist ve Taocu rahipler ve de devlet bürokrasisi için bu türden birçok sınav sistemi mevcuttur. Bütün bunların, bolca felsefi yeniliği uyarmış olması beklenebilir. Fakat Budizmin dışında, şaşırtıcı bir biçimde çok az yeniliğe rastlarız.

Bu malzeme, karşılaştırma aracılığıyla teorimizi keskinleştirme fırsatı sunar. Birçok durumda, yapısal çatışma felsefi yaratıcılığı teşvik eder. Çin'de Savaşan Devletler döneminde hem konumların kutuplaşmasında

hem de "100 okul" döneminde daha yüksek düzeylerde epistemolojik ve metafizik soyutlamaya doğru ilerleyişte bunu görürüz. Han hanedanlığının çöküşünün ardından Üç Krallık döneminde daha yüksek bir felsefi düzleme yükselen Taocu ve Konfüçyüsçü eğilimlerin arasında kısa bir yaratıcı karşıtlığa tanık oluruz. Yunanistan'da, aynı yenilikçi karşıtlık dinamiği ve soyutlamaların keskinleşmesi 12 ila 15 kuşaklık bir tartışma boyunca sürmüştür; burada da MÖ 100 ve MS 200 arasında Orta Platonculuğun gevşek ve etkisiz senkretizmleri gibi görece durağan dönemlerle karşılaşırız ve Epikurosçuların uzun vadeli muhafazakârlıklarına tanık oluruz.

Simmel'in sosyolojik teorisi, problemin bir boyutu için uygun düşer: Çatışma, bir grup içindeki dayanışma ve uyumu artırır. Bu nedenle, yüksek yoğunluklu çatışma döneminin, karşıt tarafların kendi konumlarına dogmatik olarak bağlı kalacağı bir dönem olmasını bekleriz. Nüanslar ortadan kalktığı ve uzlaşma pozisyonları, çatışmanın bir tarafında saf tutmaya zorlandığı için entelektüel sofistikasyon düzeyi düşecektir. Bu, entelektüel hayatın yanı sıra politik, askeri ve kişisel çatışmalarda da karşılaştığımız bir motiftir. Filozofların daha önceki kuşaklar tarafından ulaşılan daha yüksek soyutlama düzeylerini yitirip analitik ilerleme yerine, kaba anlamda cisimleştirme, dogmatizm ve aşağılayıcı dil kullanmaya yönelebilmesi, bununla açıklanabilir. Taocular, Budistler ve Konfüçyüsçüler arasındaki tartışmalar genellikle daha yüksek düzey değil, daha alçak düzeyle karakterize olmuştur.

Teorik problemimiz, bu alt teoriyi genel tabloyla bütünleştirmektir. Çatışmanın bazen yaratıcı olduğuna dair bolca kanıtımız vardır. Küçük sayılar yasası, bu mücadeleye yapısal şeklini verir. Mesele, hangi tür yapısal rekabetin karşıtlığa dayalı yenilikçiliği ve beraberinde soyutlama ve eleştirel özdüşünme düzeyinde yükselmeyi sağladığını ve hangi tür çatışmaların, entelektüel hayatta bunun tam tersi bir etki yaratarak durağanlık ve tikelciliği ürettiğini göstermektir. Çözümün bir kısmı, yenilikçiliğin iki türünü birbirinden ayırmaktan geçer: Dinsel kültlerin ve insanbiçimci veya büyüsel öğretilerin oluşumunda olduğu gibi tikelci düzeyde gerçekleşen yaratıcılık ve soyut metafizik, epistemolojik ve etik kavramlar üreten yaratıcılık.

Temel mesele, entelektüel hayatın onu çevreleyen dünyanın maddi ve sosyal desteklerine ne şekilde dayalı olduğudur. Felsefenin soyut düzeyi, entelektüeller arasındaki iç ağların dinamiği tarafından belirlenir. Burada, iki adımlı bir nedensellik vardır: Dış dünya, bir entelektüel ağın içedönük olarak kendi sorunlarıyla yüzleşmesine olanak tanıyan bu örgütsel yapıları desteklediği müddetçe, dolaylı olarak etkilidir. Entelektüellerin bu yapısal özerkliği, her zaman mevcut değildir. Han hanedanlığı öncesi Savaşan Devletler döneminde bunun ortaya çıktığını görmüştük; T'ang'da Budist fel-

sefi ağların en parlak döneminde ve Sung'un yeni-Konfüçyüsçü ağlarında bunu tekrar göreceğiz. Başka zamanlarda ağ özerkliği büyük ölçüde azalmıştır; örneğin Han hanedanlığı sırasında ve sonraki politik parçalanma döneminin büyük bir bölümünde ağ özerkliğindeki azalma ciddi boyutlara ulaşmıştır. Bu tür dönemlerde, entelektüel hayatın bir tıkanmayla karşılaşması şart değildir. Ama içsel dinamikler büyük ölçüde zayıflar. Entelektüel doktrinlerin içeriği, entelektüelleri destekleyen sosyal sınıfların ve dış kurumların kültürel çıkarları tarafından çok daha fazla doğrudan bir biçimde belirlenir.[17]

Entelektüeller ve dış dünya arasındaki ilişki hakkında iki sosyolojik soru vardır. Entelektüel ağın iç özerkliğinin yüksek, düşük veya ortada olduğu koşulları sorabiliriz. Özerklik düşük olduğunda entelektüel üretimin motiflerini sorabiliriz. Bu ikincisi, sınıf kültürlerinin entelektüeller üzerindeki etkisi üzerinedir; bilgi sosyolojisinin geleneksel konusunu oluşturur. Sınıf determinasyonun, yaratıcılığın en yüksek düzeyleriyle, entelektüel topluluğun çekirdeğinde üretilen soyutlamalar zinciriyle ilgilenirken çok faydalı olmadığını düşünüyorum, ancak özerkliğin yapısal temellerinin olmadığı dönemlerde sınıf determinasyonu uygulanabilir. Bunlar, genellikle felsefe gibi soyut bir disiplin için entelektüel durgunluk dönemleridir. Gerçekleşecek yenilikler, insanbiçimci dinlerin ve büyüsel öğretilerin gelişmeleri gibi daha somut ve tikelci bir düzeyde gerçekleşecektir.

Net olarak ifade etmek gerekirse, entelektüel özerkliğin düşük olduğu dönemlerde de yaratıcılık anları olabilir; ama bunlar, alanın iç ağ yapısının etkisiyle gerçekleşmez. Kendi hallerine bırakıldıklarında, entelektüeller kendi hiziplerini ve ittifaklarını üretir. Entelektüel dikkat alanı üzerindeki rekabet, fikirlerin içsel tarihini oluşturan soyutlamaların izini bırakır. Entelektüel özerklik düşük olduğunda, bu kendini yürüten dinamik eksiktir. Bunun yerine, yeni fikirler sınıf yapısının değiştiği anlarda, entelektüel hayat için yeni dışsal temeller mevcut olduğunda –dinsel hareketleri güçlendiren yeni politik koşullar; saray aristokratlarının, devlet bürokratlarının veya varlıklı seçkinlerin ağırlığını artıran veya azaltan yeni ekonomik ve idari koşullar ve bu türden başka değişimler ortaya çıktığında– gerçekleşir. Dış koşullardaki bu değişiklikler, çok daha düzensizdir. Genellikle somut dinsel öğretiler veya yaşam tarzı ideolojileri formundaki entelektüel deği-

[17] "Savaştaki ülke" olarak nitelendirilen Sengoku döneminin Japonya'sında da benzer bir durumla karşılaşırız (1470-1580). Saf Ülke Budizminin rakip kolları arasında gürültülü tartışmalar gerçekleşmiştir ama bu kuşaklar entelektüel yenilikten yoksundur. Bu dönemde manastırlar önemli birer siyasi güçtür ve tartışmaları, halk nezdindeki itibar mücadelesinin ve askeri ittifakların aracı bir parçasıdır.

şimler, yeni bir tür yapı yaratıldığı zaman gerçekleşir. Bunun ardından, Taocu din veya seçkinlerin yaşam tarzının motifleri gibi, büyük bir ihtimalle hem muhafazakâr hem de somut halde kalır. Bunlar, entelektüeller tarafından kavramsal soyutlamaların uzayıp giden bir zincirine dönüştürülecek kültürel sermaye öğeleri olmaktan çok, gruplar arası çatışmanın dayanak noktalarıdır.

Elbette ideal türlerden söz ediyorum. Özerk entelektüel ağlar ve doğrudan sınıf etkileri arasında çoğu zaman bir örtüşme vardır. En içsel yönelimli ağlar bile, sırf içsel entelektüel oyunların oynanacağı başlangıç noktaları olarak sınıf kültürünün kimi öğelerini bünyesinde barındırır. Entelektüel dünyanın doğrudan sınıf kontrolü, genellikle küçük sayılar yasası tarafından bir ölçüde yapılandırmaya olanak tanır. Soyut felsefeler düzeyinde entelektüel hayatın görece yenilikçilik veya durağanlık derecesi, bu süreç boyunca içsel özerkliğin derecesine bağlıdır.

Taoculuğun gelişmesi, konudışı etkilerden entelektüel bağımsızlığın düşük düzeylerde kalmasını ve bu koşullar altında farklı sınıf kültürlerinin, entelektüel hayatı nasıl etkilediğini incelemek için iyi bir konudur.

Anti-Konfüçyüsçü Muhalefetten Taocu Kiliseye

"Taoculuk" Çin tarih yazımında belki de en tartışmalı kategoridir. *Tao* kavramı, Savaşan Devletler dönemindeki neredeyse tüm entelektüel hiziplerin ortak özelliğidir. *Analects*'te, Konfüçyüsçülerin "antiklerin yolu" olarak tanımladığı uygun insan tavrına işaret etmek için kullanılır (Graham, 1989:13). Karşıt kutupta, Yasacılar da öğretilerini temellendirirken bu kavramdan faydalanmıştır. MS 1200'lere kadar, yeni-Konfüçyüsçülük olarak adlandırdığımız ve Konfüçyüsçü klasiklerin yorumcusu olarak resmi statü kazanan hareket, çağcılları tarafından *tao-hsüeh*, yani *tao* incelemesi veya okulu olarak bilinmiştir. Chuang Tzu'nun yazıları ve *Tao Te Ching*, kendi dönemlerinin felsefi alanından çeşitli öğelerin karışımıdır ve "Taocu" olarak nitelendirilebilecek dönemin büyücüleri ve şamanlarının öğretileri ve pratikleriyle birleşik bir cephe oluşturmaz. Bu muhakeme çizgisine göre, Ssu-ma T'an'ın daha sonra "Tao chia" haline gelen "Tao-te chia" kategorisi –"Yol ve Gücü Okulu"– yalnızca bibliyografik bir sınıflandırmadır. Strickmann ve diğerlerinin (Strickmann, 1979:166-167; Zürcher, 1959:87; Sivin, 1978) vurguladığı gibi, bu tür bir "felsefi Taoculuk," Han hanedanlığı sırasında inşa edilen dinsel Taoculuktan mukayese edilemeyecek kadar farklıdır. Bu bilginler, MS 150'den itibaren "Taoculuk" kavramını Taocu kilise için ayırmayı tercih eder. Özellikle de "Bambu Korusunun Yedi Bilgesi" ve

yurttaşlarının MS 250'lerdeki sözde yeni-Taoculuğu bir isim hatasıdır ve "Saf Sohbet" (*ch'ing t'an*) ve "Karanlık Öğrenim" (*hsüan hsüeh*) gibi çağdaş kavramlarla değiştirilmelidir.

Bu tanımlama stratejisi, bazı alanları muğlak bırakmak pahasına bazı alanlarda netliği sağlar. Kaçırdığımız şey, Konfüçyüsçülük bir devlet ortodoksluğu ve bir din haline gelirken kristalleşen muhalif duruş ve bu muhalif birleşik cephede gerçekleşen senkretizmin dalgalı çizgileridir. "Taoculuk"un Tung Chung-shu'nun döneminden sonra değil, önce bir kronolojik hata olduğu kabul edilebilir. Ama "Taoculuk" haline gelen öğeler, bu dönemden önce mevcuttur. Şematik olarak bunlar şu şekilde sıralanabilir: (1) Hastaları iyileştirme ve translar ve vizyonları içine alan kehanette bulunma yöntemleriyle *wu* (büyücüler) ve *fang shih* (şamanlar veya ruh çağıranlar); (2) soluk egzersizleri ve jimnastik aracılığıyla uzun ömürlülüğü amaçlayan fiziksel sağlık uygulaması; (3) ilaçlar ve metallerle yaşam iksirini bulma denemeleri ve (4) Yang Chu'nun takipçilerinden *Tao Te Ching*'in yazarına kadar geniş bir yelpazedeki politik ve felsefi olarak muhalif keşişler ve ilkelciler (Welch, 1965:88-112).

Bu öğretiler, çok farklı sosyal ortamlar ve tarihsel dönemleri temsil eder. Büyücüler ve şamanlar, varlığını sürdüren yerli kabilelerin üyeleridir veya düşük sınıflardan uygulayıcılardır. Buna karşın felsefi ilkelciler eğitimli sınıfların üyeleridir. Fikirlerini pratiğe döktüklerinde, örneğin yaklaşık olarak MÖ 320'de Chi soyundan Ch'en Chung (Fung, 1952-53:143), köylüler arasındaki yaşamın istemdışı ilkelliğinden bambaşka bir ruha sahip ütopyacı bir topluluk ya da "hippi komünü"yle karşılaşırız. Büyücülerin bazı fikirleri ve pratikleri, Ch'in ve erken Han döneminde saray çevrelerine sızmıştır. Büyücüler, batıl inançları olan ve yaşlanan imparatorların himayesi için yarışmıştır; buna karşılık, saray entelektüelleri fiziksel sağlığı korumanın yeni yöntemlerini ileri sürmüş ve yeni iksirler geliştirerek kabile büyüsünün temalarını entelektüelleştirmiş ve genişletmiştir. Bu gelişen karışımda, *Chuang Tzu* ve *Tao Te Ching*'in politik ve metafizik temaları, birey için uzun ömürlülük ve fiziksel ölümsüzlük gibi kaba materyalist hedeflerden ayrılmıştır.[18] Yine de bütün bu öğeler, *Huai-nan Tzu* (MÖ 130) ve *Lieh Tzu* (yaklaşık olarak MS 300) gibi derlemelerde bir araya getirilmiştir. Bu tür harmanlamalar, Konfüçyüsçü konumun özünü oluşturan kamusal ahlak ve politik-dinsel sorumluluğun resmi öğretilerine keskin bir kontrast sunmuştur. "Taocu" grup kimliği, en başta, farklı öğelerin bir araya gelerek oluştur-

[18] *Chuang Tzu* kitabında (6. Bölüm) ölümden doğal, hatta arzulanır bir süreç olarak heyecanlı bir şekilde söz edilir.

duğu bir koalisyondur ve Konfüçyüsçülüğün kehanet okullarının kozmolojileriyle sentezini oluşturmasıyla aynı süreçte başlamıştır.

Taocu kilise, Han hanedanlığının son döneminde, ölümsüzlük ve diğer büyülerle bağlantılı birden çok tanrıya ve doğaüstü varlığa kurban ritüellerinin desteklenmesi temelinde, Konfüçyüsçülerin resmi kültüne karşı sarayda yürütülen hizipsel mücadeleler olarak şekillenmeye başlamıştır (Welch, 1965; Strickmann, 1979; Kaltenmark, 1969; Ofuchi, 1979; Stein, 1979). Hanedanlık parçalandıkça, eyaletlerdeki isyan hareketleri çeşitli Taocu kiliseler örgütlemiştir. Bunlar biri de dört kuşak boyunca Szenchuan'da bağımsız bir Taocu devletini yönetmiştir. 300 ve 550 arasındaki parçalanmış devletlerin kaosunda, birçok kol birleşerek resmi bir Taocu din oluşturmuştur. Manastır tarzı örgütlenme ve Budizmden öykünülen bir dizi disiplin kuralı oluşturuldukça, bu dinin pratikleri de aşama aşama büyüten ve ilaçlar ve simya aracılığıyla ölümsüzlüğü aramaktan, ritüel ibadete ve içsel meditasyona dönüşmüştür. Bir "Taocu" kimliği destekleyen eski metinlerin beraberinde simya bilgileri ve manastır Taoculuğunun örgütleyicileri tarafından açıklanan yeni spiritüel vahiyler, 400'lerde bir metinsel kanonda bağdaştırılmıştır. Bunun ardından, Taocu kanon değişmeden kalmıştır; 1447 yılındaki baskısı, bin yıl öncesindekiyle aynı bölüm başlıklarına sahiptir.

Taocu din, entelektüel düzlemde yenilikçiliği sınırlandıran dışsal determinizmin örneğini oluşturur. Taocu entelektüel hayat, asıl olarak doğrudan pratikle bağlantılı öğretileri ayrıntılandırmaktan oluşmuştur. Bu yalnızca Taocu kültürel sermayenin farklı bir dış kitleye hitap etmek için uyarlandığı zamanlarda değişmiştir. Böylelikle bir tikelci kavramlar silsilesi geliştirilmiştir: Han Sarayı himayesinde, kendine yer edinen tanrıların sıralamasının değiştirilmesi; politik bölünme döneminde köylü tabanlı bir hareket için sağlık büyüsü; kendi içine kapanmış bir seçkin elit için ölümsüzlük üreten iksirler ve egzersizlere dayalı öğretiler ve sonunda manastır tarzı bir örgütlenme gelişirken metinsel intizam ve metaditif egzersizler. Öğretisel değişiklikler, epizodik olarak dış koşullardaki değişiklikleri takip etmiştir ama daha yüksek bir soyutlama düzeyinde felsefi gelişimi sağlamamıştır. Taocu dinin birbirinin takip eden her versiyonu, dış kitlesinin sınıf kültürüne yakın kalmıştır.[19]

Taocu dininin örgütlenmede bu sonucu üreten şey nedir? Zira Budizm, tersi istikamette ilerlemiştir. Çin Budizmi, sıradan kitleye başarıyla hitap etmesine rağmen, içedönük entelektüel ağlar geliştirmiştir ve bu ağlar, Tao-

---

[19] Örneğin kırsal bir sağlık kültü olan "Beş Torba Tahıl" hareketinin üyeleri, *Tao Te Ching*'i ezberler ama ona bayağı bir yorum katar. "'Açıklanabilen Tao', bu sabahları iyi şeyler yemek içindir: 'Sonsuz Tao değildir', bu akşamları bağırsakların çalışması içindir" (Welch, 1965:119).

cu kilisede eksik olan türden soyut entelektüel yaratıcılığı yüzyıllar boyunca sürdürmüştür. Çin dinindeki örgütlenme biçimlerinin gözden geçirelim: Resmi yetkililer (genellikle "Konfüçyüsçü") tarafından gerçekleştirilen devlet destekli kültler; neredeyse kendi kendine yeterli mülke sahip olabilen veya dış himayeye bağlı olabilen manastırlar; bağışlar karşılığında halk için dinsel ayinler düzenleyen ve büyük kent binalarından, küçük köy mabetlerine kadar farklı büyüklükleri olan tapınaklar; genellikle tıbbi veya büyülü iksirler ve muskalar satarak geçimlerini sağlayarak tek başına faaliyet gösteren rahipler veya keşişler. Bu örgütlenme biçimlerinden bazıları, dinsel personeli halktan özerk olan ve devlet veya büyük mülk birikimiyle desteklenen "Katolik" yapıyla ve bazıları da rahiplerin doğrudan genel kitlenin yardımıyla geçimini sağladığı bağımsız dinsel girişimciler olduğu "Protestan" yapıyla kıyaslanabilir. İkinci kategoriye, üyeleri ağırlıklı olarak veya bütünüyle sıradan insanlardan oluşan gizli dinsel tarikatları da eklemeliyiz; bunlar, etkinlikleri büyük bir olasılıkla politik isyanı içermelerinin dışında, geç ortaçağ döneminin Hıristiyan topluluklarına bazı bakımlardan benzerdir.

Bütün bu örgütlenme biçimleri içinde, entelektüel toplulukların özerk gelişimi için en çok temel sunanlar, manastırlar ve büyük kent tapınakları olmuştur. Bu "Katolik" türler, en karakteristik Budist örgütlenmelerdir. Buna karşın Taocu kilise esasen "Protestan" tarzı merkezileşmemiş dinsel örgütlenmelere dayanmıştır ve bunlar, dinsel genel kültürün doğrudan kaygılarına en çok yakınlaştıran formlar olmuştur. Bu, Budist örgütlenmenin soyut entelektüel yaratıcılığı neden Taocu örgütlenmeden çok daha fazla desteklediğini açıklamaya yardımcı olur. Ayrıca ortaçağ döneminin sonlarında, büyük manastırların ve tapınakların özerkliklerini kaybetmesiyle Budizmin felsefi yaratıcılığını yitirmesinin de bir nedenini sunar. Kurtuluş eksenli popüler Amidaist Budizm, yapısal olarak bir Taocu örgütlenme biçimine çok yakındır; Budizm neredeyse tamamen Amidaizme indirgendiğinde, soyut Budist felsefe de yok olmuştur. Avrupa'da da ortaçağ Katolikliğinde skolastik felsefenin gelişiminde ve Protestan Reformasyonunda laik yönelimlerin öne çıkmasında benzer bir motifi göreceğiz.

SEÇKİN-RESMİ KÜLTÜR:
SAF SOHBET VE KARANLIK BİLGİ

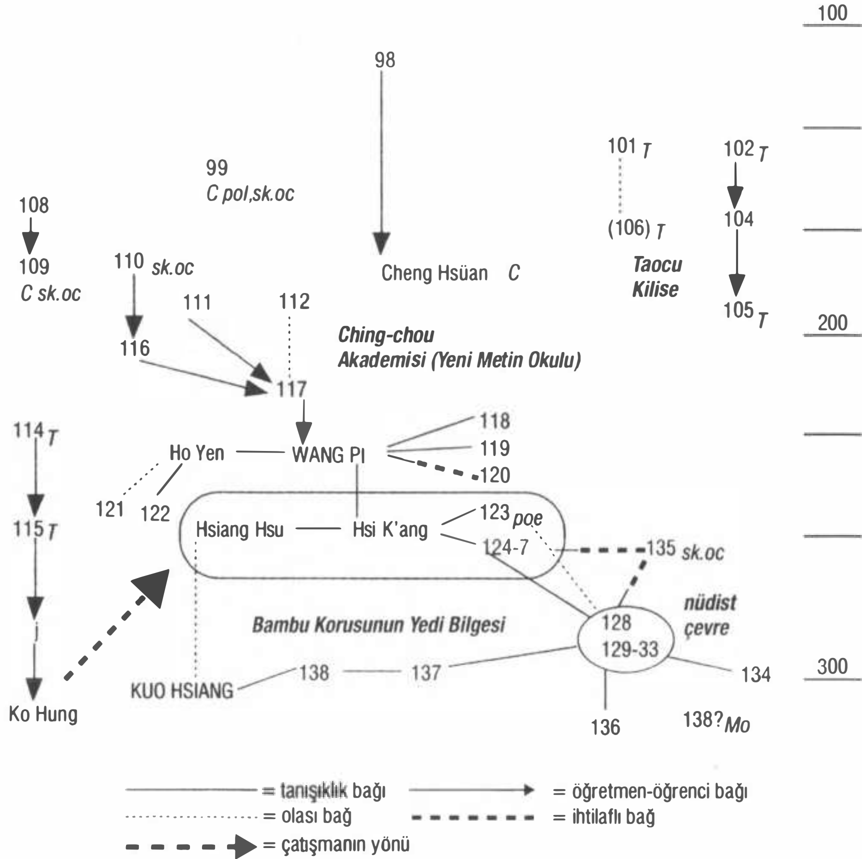
Soyut felsefede en ünlü gelişmeler, dinsel Taoculukta değil, yaklaşık olarak 235-300 arasındaki iki kuşak boyunca serpilen birbiriyle bağlantılı seçkinler ve resmi yetkililer grubundadır. Bu, Çin tarihinde tamamen felsefi alanda Taoculukla önemli bir bağlantıya sahip yaratıcılığın görüldüğü son

dönemdir. Daha sonra yeni-Konfüçyüsçülük felsefi Taoculuğu bütünüyle kendine katarak, tikelci pratikleriyle birlikte dinsel yön dışında geriye hiçbir şey bırakmayacaktır. Daha önceki hareket genellikle "yeni-Taocu" ya da "felsefi Taoculuk" olarak etiketlense de, bunun Taocu olup olmadığı bile soru işaretidir. Geleneksel toplumun görevlerinden bireyci geri duruş, metafizik mistisizm ve eylemsizlik (*wu-wei*) temalarını işlemiş ve kültürel sermayesini açıkça *Tao Te Ching, Chuang Tzu* ve benzeri metinlerden almıştır. Bütün bunlar, geleneksel "Taocu" resmimize uyar; aslında bir Taocunun ne olması gerektiğine ilişkin geçmişe dönük imgemizi en iyi tanımlayanlar "Bambu Korusunun Yedi Bilgesi"dir.

Ancak bu, aynı anda oluşan dinsel Taoculuktan çok farklıdır ve bazı temel noktalarda ona muhaliftir. Bu filozoflar ve şairler, dinsel panteona veya ölümsüzler öğretisine hiç ilgi göstermemiştir; bazıları simyaya ilgi duysa da, şarap içme ve cinsel âlem kültleri, içsel bedensel süreçleri kontrol etme çabası gösteren püriten sağlık tarikatlarıyla taban tabana zıttır. Dahası, bu "felsefi Taocular" saray Konfüçyüsçülüğünün ortamındadır. Kişinin yaşamının resmi kısmının Konfüçyüsçülük tarafından kontrol edildiği, eğlence ve emeklilik kısmının ise "Taocu" olarak nitelendirilen metinler tarafından meşrulaştırılan bir tür estetik hedonizme göre şekillendiği bir kültürel motifi benimseyen eğitimli seçkinlerdir.

Bu hareketlerin örgütsel temeli, Konfüçyüsçülükle bağlantılarını doğrular. Felsefe için felsefe anlayışını ima eden "Saf Sohbet" veya *ch'ing t'an* kavramı, doğrudan Eski Metin Okulundan, Han hanedanlığındaki hem Konfüçyüsçü hem de Lao-Huang liderliğindeki dinlere ve okültizme karşı çıkan Konfüçyüsçü rasyonalistlerden gelmiştir. Han hanedanlığı parçalanınca, bu türden binin üzerinde bilge, Hupei'deki Ching-Chou'da yerel yöneticinin himayesinde bir araya gelmiştir (Demiéville, 1986:826, 830; Rump ve Chan, 1979: xx-xxi). Bir sonraki kuşakta, ünlü Konfüçyüsçü bilginlerin görev aldığı kütüphaneler, aile mirasıyla genç aristokrat Wang Pi'ye geçen Ching-Chou grubuyla bağlantı kurmuştur. Bu tür metinlere çok az kişinin erişebildiği dönemde zengin bir kültürel sermayeye sahip olan ve erken yaşta bilgeliğiyle adını duyuran Wang Pi, klasikler hakkındaki kendi yorumlarını formüle etmiştir ve sözde Karanlık Bilgi Okulu sahneye çıkmıştır (Şekil 4.4).

Bu bir politik ademimerkeziyetçilik dönemidir. Para ekonomisi, büyük ölçüde ortadan kaybolmuştur; ücretler ipek veya tahıl olarak ödenmiştir ve ticaret, takas şeklini almıştır. İlk başta Çin, üç devlete bölünmüştür. Daha sonra kuzeydeki Wei devleti, 263'te güneybatı devletini (Szechuan'da) ve 280'de güneydoğu devletini ele geçirmiş ve kısa süreli bir birlik sağlamıştır (280-307). Bütün dikkate değer felsefi etkinlik, Loyang'daki eski Han başken-



ŞEKİL 4.4. GEÇ HAN HANEDANLIĞININ BÖLÜNMESİ
VE KARANLIK BİLGİ DÖNEMİ, MS 100-300

tini devam ettiren kuzeydeki Wei devletinin başkenti (akabinde Batı Chin hanedanlığı olarak adlandırılmıştır) çevresinde gerçekleşmiştir. Taoculuğun dinsel tarikatları, diğer bölgelerde baskın hale gelmiştir: Batıda Beş Torba Tahıl kültü* oluşmuştur, güneyde ise simyacı tarikatlar ve daha sonra Taocu manastır sistemi ve kilise panteonu ortaya çıkmıştır.

Kuzey devleti, politik olarak istikrarsızdır. İçeride önde gelen aileler arasında suikastlar ve darbelerle boğuşurken, dışarıda kuzey ve batıdan gelen

* Her üyenin dinsel üstlerine beş çuval tahıl veya pirinç bağışlamasına dayalı sistem –çn.

barbar kabilelerin akınlarına maruz kalmıştır ve nihayetinde 309-316 arasında tüm hanedanlık istila edilmiştir. Bu dönemde merkezi bürokrasinin çöküşü, Konfüçyüsçülüğün gerilemesini ve diğer entelektüel konumlarla senkretizm eğilimini açıklar. Dahası, entelektüel topluluğun içindeki iç koşul değiştikçe, Konfüçyüsçü bilginlerin çıkarları da tamamen yeni bir yön kazanmıştır. Eski Metin Okulunun septik rasyonalistleri, Han çöktüğünde rakip dayanak noktalarını –saray dinlerini– yitirmiştir; açık bir alanda serbest kalmışlardır. Çok geçmeden de iç karşıtlıklar gelişmiştir.

"Saf Sohbet Okulu;" nükteli hazırcevaplık, paradoksal deyişler, şarap içme, cinsel ilişkiler ve Konfüçyüsçü ahlaka aykırı diğer davranışlarda uzmanlaşan seçkinci, estetik bir hedonizme dönüşmüştür. Kötü şöhretli Liu Ling'in (yaklaşık olarak 221-300) evinde çıplak dolaştığı söylenir. Şaşkına dönen bir Konfüçyüsçü ziyaretçisine, şöyle dediği anlatılır: "Dünya benim evim ve bu duvarlar benim kıyafetlerim. O halde benim pantolonumun içinde ne arıyorsun?" (Fung, 1948:235). Liu, Bambu Korusunun Yedi Bilgesi adı verilen gruba bağlıdır. Seçkinlerden oluşan grup üyeleri, sarayın geleneksel hayatını hor görmüş ve başkent dışındaki malikânelerinde içki içmek, şiir yazmak ve güzelliğin faniliğini takdir etmek için bir araya gelmiştir. Bir sonraki kuşakta, bu grubun daha genç akrabaları, nüdist bir ortam, cinsel aşırılıklar ve entelektüel nüktelerden keyif almıştır. Bir stil belirleyici, "yeşil saplı, tüylü bir toz alıcıyı solgun elleriyle tutup, bu değersiz dünyanın tozunu sembolik olarak süpürürken" *ch'ing t'an*, yani saf sohbeti uygulayabilir (Balazs, 1964:248-249). Ama bu grubun üyeleri, aralarında generaller, resmi yetkililer ve kraliyet soyundan gelenlerin de bulunduğu egemen aristokrasinin üyeleridir.

Yedi Bilgenin entelektüel karşıtı olarak, yine Taocu kültürel sermayeden yararlanan ama onu Konfüçyüsçü ortodokslukla birleştirmek için açık bir çaba sarf eden başka bir grup vardır. Karanlık (veya Gizemli) Bilgi Okulu (*hsüan hsüeh*) Wei devlet yetkililerinin bir ağıdır. Wei devletinin bir bakanı olan Ho Yen (ölümü 249) *Tao Te Ching* paradokslarının rasyonel bir açıklamasını sunarak *yin-yang* kozmolojisini ve Taocu ontolojiyi sentezlemiştir. Ho Yen'in çırağı ve Wei devletinin bir bakanı olan Wang Pi (226-249), Taocu kutsal metinleri Han Konfüçyüsçülerinin kehanet klasikleriyle bir araya getirerek hem *Tao Te Ching* hem de *Yi Ching* hakkında etkili yorumlar yazmıştır. Wang Pi'nin felsefesi, bu iki konumu dinsel pratik veya tikelci alametler düzeyinden başlıbaşına bir ontolojik düzleme oturtarak birleştirmek için tasarlanmış bir dizi soyutlama olarak değerlendirilebilir. Wang bir metafizik uygulayıcısı olarak çok fazla mistik değildir. Wang Pi'yle birlikte, felsefi topluluk Çin'de nadiren ele alınmış olan bir metafizik düzeye ulaşmıştır ve

bu tür bir çalışmanın "karanlık" veya "gizemli" bilgi olarak ün yapması da bu sebepledir.

Wang Pi, orijinal bir biçimde, Taocu hiçliğin metafizik bir yorumunu geliştirmiştir. Hiçlik (*wu-wei*) varlıkla aynı düzleme –karşıtı olarak bile– konamaz. "Eylemin kesilmesi, her zaman için pasiflik anlamına gelir ama bu pasiflik eyleme karşıt bir şey değildir. Konuşmanın kesilmesi, sessizlik anlamına gelir ama bu sessizlik konuşmaya karşıt bir şey değildir" (Fung'dan alıntı 1952-53:181). Ama bu orijinal hiçlik (*pen-wu*) düşünen kişinin odaklanabileceği boşluk değildir. Daha ziyade, orijinal töz anlamında saf varlıktır. Wang Pi, *Yi Ching* ve Konfüçyüsçü Eklerini yorumlayarak, altıgenlerin somut tahmin nesnelerini değil, birden çok şeyin ilkelerini temsil ettiğini savunur; bunların gerisinde çokluğu aşan bir birlik vardır ve bu bir anlamda Taocu hiçliğin göndergesi olarak düşünülebilir. Ancak bu bir tözdür ve şeylerin çokluğu aracılığıyla her şeyi yöneten *li* ilkesi buna nüfuz eder. Varlık, orijinal tözün işleyişidir; ama işleyişinden ayrı olarak alındığında, hiçlik olarak düşünülebilecek bir saflıktır. Wang Pi'nin daha önceki metinler üzerindeki yorumlarını serpiştirerek geliştirdiği felsefesi, çok sistematik değildir ama Taocu klasiklerin paradoksal tonunun üstesinden gelmek için tutarlı bir metafizik yorum yönelişini tartışmasız bir biçimde gösterir.

Ortaçağdaki entelektüel topluluk, derin ve rekabetçi hale gelmiştir. Bir hizip (Wang Pi, Wang Tao, Ouyang Chien ve diğerleri) fikirlerin kelimelerle tam olarak ifade edilebileceğini, Yin Jung'un başını çektiği karşıt bir hizip ise kelimesizliği savunmuştur. Burada, Çin felsefesinde nadiren ulaşılan türden bir epistemolojik tartışmayla karşılaşırız. Wang Pi en gelişmiş formülasyonu yapmış gibi görünür. Fikirleri, semboller (örneğin *Yi* altıgenleri) ve kelimeler aracılığıyla kavranabilecek bir alan olarak ayırt eder; kelimeler ve semboller amaçlarına hizmet ettikten sonra, ekarte edilebilir (Fung, 1952-53:184-186). Wang, soyutlamanın doğasını –onu ifade etmek için kullanılan sembollerin ötesinde– kendi içinde kavramış gibi görünür. Bu ayrımı getirdikten sonra, Taocu mistisizminin aksine, kelimelerin ve sembollerin fikirleri ifade etmek için tam olarak yeterli olduğunu savunur. Hem hiçliğin hem de evrenin orijinal halinin zihinle ilişkilendirildiği diğer vurguların beraberinde (Rump ve Chan, 1979:109; *Chou Yi* Commentary, Fung'dan alıntı, 1952-53:181), bu Wang Pi'nin Platoncu idealizm yönünde bir konum tasarladığını akıllara getirir.

Han hanedanlığı öncesi çeşitli metinlerin kültürel sermayesini tutarlı felsefi konumlar olarak yeniden geliştirme yönünde yoğun bir çaba olmuştur. Bu dönemde, *Chuang Tzu* üzerinde ilk önemli düzeltmeler ve yorumların yanı sıra yeniden yapılandırılan (veya taklit edilen) klasikler *Lieh Tzu* ve

Yang Chu'nun derlemeleri –bunlar daha eski Konfüçyüsçü geleneğin muhaliflerini temsil eder– üretilmiştir. Hui Shih ve Kung-sung Lung'un ve Mohist mantıkçıların argümanları da yeniden canlandırılmıştır ve felsefi tartışmada bir rol oynamıştır. Bunlar, Wang Pi'nin eleştirilerine hedef olurken, bir sonraki kuşaktan Kuo Hsiang tarafından savunulmuştur. Matematik ve ampirik bilimdeki gelişmelerin beraberinde, bağımsız rasyonalistler ve septikler gelişmiştir. Önemli filozofların, rakipleriyle doğrudan bağlantılara sahip olduğu ve düşey zincirlerin, Han hanedanlığının son dönemlerindeki Konfüçyüsçü rasyonalistlerden 300'lerin başına kadar kuşaktan kuşağa devam ettiği derin, rekabetçi bir entelektüel toplulukla karşılaşırız (Şekil 4.4'te görüldüğü gibi, dört yüzyılın en büyük ağ kümelenmesidir). Bunlar, çevreleyen yüzyıllardaki felsefi olarak durağan rekabetlere ve olsa olsa tikelci dinsel gelişmelere karşıt olarak, soyut felsefe düzeyinde yaratıcılığın yapısal koşullarının örneğini sunar.

Bu dönemin metafizikçileri, geç Savaşan Devletler dönemindeki Taocu eğilim olarak nitelendirebileceğimiz felsefi metinleri temel almış olsalar da, "yeni-Taocular"dan çok daha fazladır. Bu, yaklaşık olarak MÖ 250 itibariyle mevcut metinlerin çoğunu canlandıran ve onları entelektüel bir düzlemde geliştirmeye devam eden metinler üzerine çalışan bilginlerden oluşan bir topluluktur. Bu düşünürler, deyim yerindeyse Ch'in ve Han Devletleri, konuları sıradan politikacılara hitap eden dinsel ve okültist temalara daraltmadan önce, entelektüel topluluğun iç tartışmalarını bıraktığı yerden devam ettirmiştir. Han döneminin, Eski Metin Okulunun en saf entelektüelleri, âlimlik ve septisizm idealine tutunmaktan çok da fazlasını yapamamıştır. Engellenmemiş bir entelektüel topluluk yeniden oluştuğunda, metafizik ve epistemolojik boyutlar daha önce hiç olmadığı gibi kendi içinde araştırılmıştır.

"Taocu" felsefi klasikler, bu grup için merkezi hale gelmiştir; çünkü bu klasikler, metafizik tartışma için bir sıçrama tahtasıdır. Geri çekilme ve doğa ilkelciliği gelenekleri ile Yedi Bilge tarzı estetik hedonizm arasında bir rezonans vardır (her ne kadar bunlar ideolojinin öne sürdüğü kadar anti-politik olmadığından şüphe etmek için yeterli neden olsa da). "Karanlık Bilgi"nin metafiziği ise büyük ölçüde mistisizm karşılığında oluşturulmuştur. Wang Pi, Hsiang Hsiu ve Kuo Hsiang, Konfüçyüs'ün Lao Tzu ve Chuang Tzu'dan daha büyük bir bilge olduğunda ağızbirliği etmiştir; çünkü hiçlik hakkında hiç konuşmamış, onu eylemde tezahür ettirmiştir (Fung, 1952-53:170-173). Ho Yen ve Wang Pi, Konfüçyüsçü klasikleri Taocu terminolojide yorumlamıştır. Hsiang Hsiu ve Kuo Hsiang da *Chuang Tzu*'yu Konfüçyüsçü bir ruhla yorumlamıştır. Bu isimlerin hepsi, rasyonalist Konfüçyüsçülüğün

klasik Taocu filozoflarla sentezini oluşturmaya çalışan devlet görevlisidir. Yürüttükleri çalışmalar, yapısal yeniden düzenlemenin yaratıcılığının örneğini verir; entelektüel dünyada ciddi bir biçimde savunulan konumları birleştirme çabası, onları yeni kavrayış düzeylerini geliştirmeye zorlamıştır.

Grubun sonuncusu Kuo Hsiang (etkin olduğu dönem 290-310) bunu daha da ileri götürür.[20] Kuo Hsiang'a göre, evrenin doğası değişimdir; bu nedenle, zamanın ihtiyaçlarını artık karşılamayan Konfüçyüsçü seremoniler gibi geçmişin öğretilerini yüceltmek mantıksızdır. Kuo, bir yaratıcıya duyulan inançların yanı sıra yaşamı uzatmak için geliştirilen büyüsel yöntemlerin araştırılmasını, hatta meditasyon pratiğini eleştirmiş ve bilgenin "ormanlık bir dağda sessizlik içinde kollarını kavuşturup oturan" biri olmadığını ileri sürmüştür (Chan, 1963:327). Kuo bir natüralisttir. *Tao*, hâkim bir ilke olarak yerini doğaya (*tzu-jan*), her şeyin kendi özünde kendiliğinden gelişen bir ilkeye bırakır. Ayrıca Kuo, bir önceki kuşağın Karanlık Bilgi duruşunun değişmesine de karşı çıkmaz. Felsefi argümanlar, yeni bir keskinlik düzeyine ulaşmıştır: Ontolojik iddialar artık sadece ileri sürülmekle kalmaz, aynı zamanda yeni gelişen mantık analizi standardına göre incelenir.

Kuo, Wang Pi'nin varlığın orijinal bir töz veya koşuldan geldiği öğretisine karşı çıkar, çünkü bu argümanın sonsuz gerilemeye yol açtığını savunur. Parmenides'inkine benzer bir argüman geliştirerek, hiçliğin asla varlık olamayacağını ve varlığın da asla hiçliğe dönüşmeyeceğini ileri sürer. Bu, nihai nedenleri genel olarak reddetmesine yol açar, zira hiçbir şey (mutlak bir anlamda) başka bir şeyi üretemez. Kuo, bunu birkaç açıdan düşünmüş gibidir. Bütün evren, içindeki her şey için koşuldur; her öğe, kendi başına ne kadar önemsiz olursa olsun, diğer her şeyin var olabilmesi için gereklidir. Dahası, her şey belli belirsiz bir halde değişmektedir. "Bu nedenle geçmişteki 'ben' artık bugünkü 'ben' değildir" (Fung'dan alıntı, 1952-53:213). Aynı zamanda Kuo hiçbir şeyin başka bir şeyi özerk olarak belirleyemeyeceğini savunur: "Her şey kendiliğinden ne ise odur ve başka bir şeyden kaynaklanmaz" (Chan, 1963:335). Kuo Hsiang, aynı sistemde hem Parmenides hem de Herakleitos'u anımsatan metafizik yönleri birleştirir. Ama Yunan çözümlerin tarzında varlığın değişmezliğini, değişimin her yerde bulunmasıyla bağ-

---

[20] Kuo Hsiang'ın temel çalışması, kısmen önceki kuşakta Hsiang Hsu tarafından tamamlanmamış yorumun bir devamı –ve belki de intihali– olarak *Chuang Tzu* yorumudur. Şekil 4.4'te görüldüğü gibi, Hsiang Hsu muhtemelen Bambu Korusunun Yedi Bilgesinin tartışmalarına katılmıştır ve dolaylı olarak Wang Pi ve Taoculuğun rasyonalist yorumcularıyla bağlantılıdır. Kuo Hsiang muhtemelen babasının bilimsel eserini özensizce dağıttığı ileri sürülen Hsiang Hsu'nun oğluyla bir bağlantıya sahiptir (Fung, 1952-53:206). Bireysel katkılar ne olursa olsun, "Kuo Hsiang felsefesi" 200'lerin sonunda Loyang'ın etrafındaki çekirdek entelektüel hiziplerin bir ürünüdür.

daştırmak yerine, farklı bir çözüm üretir. Bu ne çeşitli kombinasyonlarıyla birlikte atomcuların tözü –ideal varlık ve deneysel oluş alanları arasındaki Platoncu bir ayrım– ne de madde ve formun Aristotelesçi karışımıdır. Kuo Hsiang, gerçekliğin motifleri itibariyle kesintisiz ama gerekli halde bütün evrenin fenomenal akışında bulunduğunu kabul ederek varlığın mutlaklığını reddeder. Chuang Tzu ve Taocularınki gibi paradokslar, evrendeki bir tek oyuncunun kısmi bakış açısından yükselir; mantıksal tutarlılık yalnızca bütünü kavramaktan geçer.

SINIF YAPISI VE ÖZGÜN ÇİN FELSEFESİNDE YARATICILIĞIN DONMASI

Çin felsefesi, Wang Pi ve Kuo Hsiang'ı bağlayan kuşaklarda, Yunanların en yoğun dönemleriyle kıyaslanabilecek düzeylerde epistemoloji ve metafiziği kapsayan bir soyut felsefe alanı açmıştır. Bu entelektüel yapıyı destekleyen dış koşullar, kısa ömürlüdür. Saf Sohbet ve Karanlık Bilginin yaratıcılığı, sınıf kültürleri arasındaki çatışmadan doğmuştur. Ne serbest seçkin kültür ne de bürokratik idari kültür, kendi başına, soyut felsefe alanında yaratıcılığı teşvik etmiştir. Yalnızca bu iki yapısal taban çelişkili bir dengeye oturduğu zaman, yaklaşık olarak 240'tan 300'e kadar Loyang çevresinde olduğu gibi her iki bileşen de aynı ağda birbirine bağlandığında, entelektüel yaratıcılık gelişmiştir. Burada, coğrafi bir merkezde kesişen birden çok tabanın tipik yaratıcı yapısıyla karşılaşırız. Karşıtlığa dayalı yaratıcılık motifi de tipiktir. Bambu Korusu'nun Yedi Bilgesi ve takipçileri, yetkileri elinde bulunduranların Konfüçyüsçü özelliklerine karşı ikon kırıcı bir estetizm geliştirmiştir. Karanlık Bilgi, geri çekilmeyi meşrulaştıran Taocu ideolojiye saldıran yetkililer arasında geliştirilmiştir. Kendisi de yüksek rütbeli bir memur olan ve politik entrikalara katılan Kuo Hsiang, bilgenin yalnızca kişinin sosyal rolündeki kendiliğindenlik anlamında "eylemsizlik" tarafından yönetildiğini savunmuştur. Politika da dahil bütün sosyal eylemler doğaldır ve kamu hayatından geri çekilme bir yapaylıktır.

Buradaki yaratıcılığın tek başına sınıf kültürlerinin çatışması değil, aynı kişiler arası ağda bulunan gerçek yapısal olasılıkların yarışması olduğunu vurgulamak önemlidir. Fikirleri Kuo Hsiang tarafından devam ettirilen Hsiang Hsiu, kamu görevi üstlenmek için ayrılmadan önce Yedi Bilgelerin bir üyesidir: Burada birden çok taban, anahtar bir bireyde kesişmiştir. Görevi reddetmek ve kendi malikânesine çekilmek, iktidarın koşulları üzerine politik pazarlığın bir parçasıdır. Hsiang Hsiu, özellikle politik bağlılıklardaki

değişiklik nedeniyle, kamu görevi üstlenmeme tutumuna son verince grupta ciddi bir rahatsızlık doğmuştur (Demiéville, 1986:834). Bir tek grubun iktidar olamayacağı bu çok dengeli ağ yapısında, sınıf kültürlerinin çatışması entelektüel alan üzerinde daha yüksek düzeyde bir mücadeleyi canlandırmıştır; bu da yeni bir düzlemde epistemolojik ve metafizik keşiflerle sonuçlanmıştır.

Felsefi yaratıcılık, bu yapı ortadan kalktığında birdenbire son bulmuştur. Kuzey Çin 312 yılında Hunlar tarafından fethedildiğinde Kuo Hsiang (büyük ihtimalle) öldürülmüştür. Daha öncesinde birçok filozof daha öldürülmüştür: Ho Yen, 249 yılındaki darbede, Wang Pi aynı yıl daha 24 yaşındayken ve Yedi Bilgenin üçü 265'lerdeki hanedanlık şiddetinde öldürülmüştür (Demiéville, 1986:830; Balazs, 1964:234-236). Son fethe kadar, bütün bu dışsal çatışma yaratıcılığı mümkün kılan koşulların bir parçası olmuştur ve yeni entelektüel liderler, bu ölenlerin yerini almıştır. Devletin zayıflığı, seçkinlere malikânelerinde özerklik sunmuştur ve geleneksel Konfüçyüsçülüğün bürokratik mevkilerini zayıflatmıştır. Bir devlet dini olarak Konfüçyüs kültü, ekonominin, kamu işlerinin ve askeri lojistiğin merkezi kontrolü ortadan kaldığı zaman, geniş idari bir sınıfın yokluğunda hiçbir politik güce sahip değildir. Aynı şekilde, devlet okullarının ve sınav sisteminin zayıflamasıyla seküler bilginler örgütsel tabanlarını yitirmiştir. Kendi içlerinde hem dinsel Konfüçyüsçüler hem de bilgin-bürokratlar, entelektüel düzlemdeki muhafazakârlaştırıcı güçlerdir; yalnızca diğer kültürel gruplar karşısında zayıf bir konumda olduklarında, yaratıcılığa yönelmişlerdir.

Bu yaratıcı denge, Batı Çin hanedanlığının çöküşüyle birlikte tamamen ortadan kalkmıştır. Askeri yıkım, nihai problem olmamıştır; zira birçok devlet vakit kaybetmeden kendini yeniden inşa etmiştir. Bunlar çoğunlukla zayıf merkezi yönetimlere sahip devletlerdir ve iktidar, askeri olarak özerk malikânelerin ellerindedir. Bu koşullar altında, seçkinlerin kültürü yerleşik hale gelmiştir. Şiir yazma, hattatlık ve resim, özellikle 300'lerden sonra gelişerek, popüler eğlenceler haline gelmiştir. Çin tarihindeki en ünlü hattatlar ve fırça darbeli resimler çizen ilk büyük ressamlar, 300'lerde ortaya çıkmıştır. Bu alanlarda büyük bir yaratıcılık ortaya çıkmıştır; ama bu, formel ve soyut felsefenin gelişmesine karşıt, estetik yönde ilerleyen bir yaratıcılıktır. Bu bakımdan, kültürel üretimin araçlarının sıradan yönelimli aristokratların merkezi olmayan kontrolü altında olduğu –sanatta büyük çağlar olmalarına rağmen soyut felsefeye karşıt olan– Muromaçi Japonya'sını ve Rönesans İtalya'sını anımsatır. Çin, güçlü devletlerin egemenliğinde yeniden birleştirildiğinde, bu seçkinler kültürü, entelektüel hayatın bir versiyonu

için sınıf tabanı ve buna uygun olarak felsefede muhafazakârlık için payanda olarak kalmıştır.

Karanlık Bilginin metafizik ilerlemeleri, Konfüçyüsçü ilmin bu seçkinler kültürüyle bir karışımıdır. Konfüçyüsçü yönetim güçlü hanedanlıklarda yeniden oluşturulduğunda, bu felsefe, ortodoks Konfüçyüsçü ilme dahil edilmemiştir. Bilginler bunun yerine Han rasyonalizmine geri dönmüştür ve soyut felsefeyi terk etmiştir; soyut felsefe –eğer sürdürülecekse– "Taoculuk" başlığı altında bir araya gelen muhalefetin bir parçası olarak sürdürülecektir. Ama Taoculuk artık örgütlenmiş bir kilisedir ve esasen kutsal yazılar ve pratiklerle ilgilenirken, felsefeyle neredeyse hiç ilgilenmemiştir. Özgün Çin entelektüel geleneklerinde, çatışmaya dayalı bir dengenin yeniden oluşturulabilmesi ve bu sayede felsefenin tekrar ilerleyebilmesi için bütün malzemeler mevcuttur.

Ama sahada yeni bir oyuncu vardır: Budizm. Ekonomik açıdan güçlü manastırlar ağı ve eğitimli uzmanlar hiyerarşisiyle Budizm, entelektüel hayat için bir temel olarak diğer özgün Çin kurumlarından örgütsel olarak çok daha güçlüdür. Fikirler alanında, Hindistan'daki yoğun rekabete dayalı ağlarda yirmiden fazla kuşak boyunca geliştirilen soyut felsefe geleneklerini devralmıştır. Budizmin ortaçağ Çin'indeki felsefi etkinliğin ön sırasına sıçraması şaşırtıcı değildir. Entelektüel kuvvetlerin bu yeni alanında, Taocu rahipler, Konfüçyüsçü yetkililer ve seçkinler savunmaya geçmek zorunda kalmış ve soyut fikirler alanındaki muhafazakâr duruşlarını pekiştirmiştir. Karşıtlık, entelektüel hayatı iki farklı yoldan şekillendirir: Hâkim hizbin içindeki bölünmeler, soyut düşünümselliğin daha yüksek sevilerinde yeniliği getirebilir ve ikinci olarak, hâkim kamp ve diğer kamplar arasındaki dış ilişkiler, diğer kampları savunma psikolojisine iter ve fikirleri sabit ve somut kılan kimlik işaretlerine odaklanmalarına yol açar.

V. Bölüm
ENTELEKTÜEL DÜNYANIN DIŞ VE İÇ POLİTİKASI: HİNDİSTAN

Hindistan'la birlikte, dünyanın kendine özgü üç büyük entelektüel geleneğini tamamlamış oluyoruz. Atmosferdeki bütün değişikliklere rağmen, teorimizi Yunanistan ve Çin'dekinden farklı bir biçimde uyarlamamıza ihtiyaç yoktur. Hindistan'da entelektüel dünyanın hem iç hem de dış çatışma dinamikleri, arkiteknotik netlikte karşımıza çıkar. Sosyal çatışmalar; Vedik, Budist, Bharmanik ve ibadete dayalı dinlerin dalgalanan güçlerini etkilemiştir; entelektüel ağların içinde, bu dinlerin alt hizipleri arasındaki çatışmalar, felsefi yaratıcılığın motifini şekillendirmiştir. Hindistan, entelektüel hayatı yönlendiren iki adımlı nedenselliği gözlemlemek için bilhassa iyi bir yerdir: Dış politika, entelektüellerin ağlarını inşa ettiği şu veya bu örgütsel tabanı destekler ve hâkim tabanın içindeki hizipler, küçük sayılar yasasına göre, kullanılabilen alandan aslan payını almak için bölünürken, zayıflayan taraftaki hizipler ittifaklar kurarak senkretizm yoluna gider. Hindistan'ın felsefi okulları, birbirine karşı gelişmiştir ve mücadelelerinin arka planı, dinlerin yükselişi ve çöküşünün gerisindeki sosyopolitik dinamiklerce belirlenmiştir.

Çatışmalara dayalı bir Hindistan sadece Batılılar arasında değil, Hintli düşünürlerin arasında da hâkim olan imgeye ters düşer. Hindistan'ı esasen uzun ömürlü bir uhrevi mistisizmin etkisi altında statik, hatta "zamansız" olarak düşünmemiz öğretilmiştir. Bu imgenin yaratılması gerekmiştir. Bu bir dizi olayın sonucunda ortaya çıkmıştır: İlk büyük tartışma turunu demirleyen ortaçağ Budizminin yıkılışı; kişinin hipizsel rakiplerin karşısında kendi geleneğinin saygınlığını yükseltmek için geleneğini arkaikleştirmesi taktiği ve Hindu bilginlerin, yabancıların fetihleri karşısında senkretizm ve skolastik felsefe tavrını sergilediği dönemde anti-entelektüel bir eğilimin popüler ibadet kültlerinin 1500'den itibaren ağırlık kazanması. Bunla-

rın sonucunda, Hint ortaçağlarının keskin ve son derece çeşitlilik arz eden entelektüel gelişmeleri, onları üreten dinamiklerle birlikte karanlığa gömülmüştür. Batılı bilginler arasında Hint felsefesi, teknik olarak çok yakın yüzyıllara kadarki Avrupa felsefeleri kadar gelişmiş olan büyük bir keşfedilmemiş fikirler tarihidir. Hindistan'ın kültürel tarihi, nihayetinde izlediği yolun neredeyse bütünüyle reddine yol açan birden çok düzeydeki mücadele tarihidir.

Bunun sonucunda, dışarıdan içeriye doğru hareket ederiz. Öncelikle nedenselliğin dış katmanına, Hint devlet oluşumunun tarihsel motiflerine bakarız; daha sonra politik ve ekonomik himayeye değişik şekillerde bağlı olan dinlerin yükselişi ve çöküşünü ve en son olarak da felsefelerin içeriğini şekillendiren entelektüel dikkat alanındaki hizipsel karşıtlıkların yükselişi ve çöküşünü inceleriz.

DİNSEL EGEMENLİKLERİN SOSYOPOLİTİK TABANLARI

Hindistan, tarihsel olarak zayıf devletler diyarıdır. Hindistan'ın karmaşık politik tarihi, egemen devletlerin genişlemesi ve savaşan birçok küçük krallığa bölünmesi arasındaki döngüler olarak özetlenebilir. Sarkacın salınımları, çoğu zaman bir tek egemen devletin ortaya çıkabileceği noktaya ulaşamamıştır; yalnızca birkaç büyük bölgesel krallık arasındaki bir güç dengesi oluşabilmiştir ve bu denge de çok kısa bir süreliğine korunabilmiştir.[1] Devletler önemli bölgelerde askeri kontrol sağladığında bile, içsel olarak ge-

[1] Bu türden sekiz salınım vardır: (1) Orta Ganj bölgesindeki sayısız küçük krallık yaklaşık olarak MÖ 600'de 16 büyük devlette birleşmiş, 100 yıl sonra 4 rakip olarak kalmış, yaklaşık olarak MÖ 300-185 arasında Hindistan'ın neredeyse tamamına hâkim olan Maurya İmparatorluğunda birleşmiş ve daha sonra parçalanmıştır. Yaklaşık olarak 500'de iki büyük devlet Magadha ve Kosala, Budizm ve Caynacılığın ilk hamileri olmuştur. (2) Yaklaşık olarak MS 150'de doruğa ulaşan önde gelen devletler ve bir başka Budist hamisi olan Güney-orta Andhra krallığı arasında üçlü bir bölünme. (3) MS 335'ten 400'lerin sonuna kuzeyde Gupta İmparatorluğu. (4) Harşa'nın yaklaşık olarak 600-650'de Gupta bölgesini yeniden fethetmesi. (5) 800'lerin sonunda kuzeyde Budizmin son büyük hamisi, kadim Magadha kültürünün kalbinin attığı batıya doğru genişleyen Bengal'deki Pala Krallığını da içine alan bir diğer üçlü mücadele. İngiliz İmparatorluğundan önceki son üç döngü, kuzeyden gelen Müslüman işgalcileri kapsar; karşı noktada, güneydeki Hindu krallıkları maksimum büyüklüklerine ulaşır. (6) Yaklaşık olarak 1000'de İran ve Orta Asya merkezli Gazneliler kuzeybatıyı fethetmiştir; bu sırada Çola İmparatorluğu güneyde genişlemiştir. (7) 1100'lerin sonunda bir diğer Müslüman fetih, 1335'te güney uç dışında neredeyse tüm Hindistan'a yayılmış ve 1340'tan sonra hızla dağılmıştır. Güneyde Vijayanagar Krallığı 1500'lerde en geniş sınırlarına ulaşır. (8) 1560'larda Afganistan'dan Moğol istilası başlamış, 1600'lerde güneye yayılmış ve 1770'lerde son bularak Avrupalı denizaşırı imparatorluklar tarafından doldurulan bir iktidar boşluğu açmıştır (Davies, 1949; *OHI*, 1981; Dutt, 1962; Thapar, 1966; Craven, 1975; Zürcher, 1962; Gombrich, 1988; Chandler ve Fox, 1974).

nellikle zayıftır. Yöneticiler, vergi toplamakta güçlük çekmiştir ve ilerleyen zamanlarda, hukuki sistem ve mülkiyet ilişkileri Brahman kast tarafından kontrol edilmeye başlayınca daha da zayıf düşmüşlerdir.

Bu zayıflığın iki temel nedeni coğrafi dağınıklık ve jeopolitik korunmasızlıktır. Hindistan ilk başta kuzeybatıdan yerleşimin çok az olduğu ormanlara doğru ilerleyen göçebe çiftçilerin hudut bölgesi olmuştur. Ganj nehrinin bereketli ovalarında yaklaşık olarak MÖ 600'de yerleşim başladığında, nüfusun çoğalması ve ekonominin gelişmesi askeri fetih devletlerinin oluşmasına imkân sağlamıştır. Halk bir kez daha kafesten kaçmış ve uygarlığı güney ve doğuya yaymıştır; bu bölgelerde, kuzeyin doğal kaynakların işlenmesine dayanan köylü tabanlı ekonomilerine karşı denge oluşturmak için kıyı ve ticaret devletleri gelişmiştir. Hint devletlerinin zayıflığını pekiştiren döngüler harekete geçmiştir. Kuzeybatıda, uzak nüfus bölgelerine doğru açılan koridor, Akdeniz ve Ortadoğu'nun devlet modellerinde örgütlenen askeri kuvvetlerin istilasına ve işgaline olanak sunmuştur. Hindistan MÖ 320'de Makedonyalılar istilasından, 1000'den sonra İslam ordularının çok sayıdaki istila dalgasına kadar birçok istilaya sahne olmuştur. Hint devletleri, işgalcilerle boy ölçüşmek için gelirlerin toplanmasında güçlükler yaşamıştır, çünkü mülkiyet üzerindeki kontrolleri zayıftır. "Hinduizm" haline gelen sosyal-dinsel motif, devlet kontrolünü giderek zayıflatmıştır ve devletin zayıflığı da Brahmanların yerel gücünü artırmıştır.

Rakip Dinler

Hindistan dininin birçok aşaması ve rekabet halindeki motifleri, devletteki bu değişikliklerle bağlantılıdır. Erken Vedik din, sınırlara yerleşen klanların ritüel örgütlenmesidir. Güçlü devletlerin ortaya çıkmaya başlaması, başta Budizm olmak üzere arazilere sahip olan monastik dinlerle ortak yaşamı desteklemiştir. Budizmle aynı ortamda başlayan Caynacılık, yaşam alanını kıyılardaki ticaret devletlerinde bulmuştur. Hinduizm, arazi sahibi rahiplerin ailelerini merkez alan ikinci diasporanın dini olarak ortaya çıkmıştır. Tarım öncesi kabileler arasındaki çevrelerde kendine yer bulan Brahmanlar ve onlara öykünen diğer gruplar, ayinlerini politik hiyerarşiden ziyade ırksal saflığın ayrımcı çizgilerine göre biçimlendirmiştir. Monastik dinin, destek sunan güçlü devletlerle birlikte gerilemesi sonucunda bir sonraki aşamaya geçilmiştir; Hinduizm kuzey bölgeleri yeniden kolonileştirmiş ve kendine özgü yarı-monastik tarikatlara ve kitlesel dinsel hareketlere dönüşmüştür. Son perdede, Müslüman fatihler tarafından yerli dinlerin üzeri örtülmüştür. Şimdi bu aşamaları biraz daha ayrıntılı olarak ele alalım.



GANJ DEVLETLERİ, MÖ 500 (Davies, 1949, s. 7)

VEDİK KÜLTLER VE ÇÖKÜŞLERİ

Eski Vedik dönemde, başlangıç aşamasındaki devlet örgütlenmesi, bir savaş liderinin öncülüğünde sınır bölgelerine yerleşen ve akrabalık bağlarına sahip olan bir gruptan ibarettir ve krallık, bu gruptan bazı ailelere soydan intikal etmiştir. Brahman rahipler bir Brahman-politik ittifakı oluşturarak kralların kutsanmasını içine alan kabile ayinlerini yönetmiştir. Erken Upanişad döneminde (yaklaşık olarak MÖ 700'den belki de 300'lere veya bazı yerlerde daha sonrasına kadar uzanan süreç) bu ittifak dağılmıştır. Vedik

ideolojinin geçerliliği, rekabet halindeki dinsel ve felsefi pratikler tarafından sorgulanmıştır. Krallar, Brahmanlar eliyle sağladıkları meşrulaştırmadan vazgeçmiş, dini sorgulayanları himaye altına almış ve bazen de spiritüel alanda kendi üstünlüklerini ileri sürmüştür. Askeri fetihler ve politik darbeler, aile ve klan sadakatinin bağlarının acımasızca koparılması ve dinsel meşrulaştırmadan vazgeçilmesi, devletlerin gücünü pekiştirmiştir.[2] Politik tabanları parçalanınca ve rakip hareketlerin oluşumu teşvik edilince, Vedik rahiplerin saygınlığı azalmıştır.

Bu hareketler arasında iyi örgütlenmiş iki din çıkmıştır: Caynacılık ve Budizm. Her ikisi de ilk başta kurucularının kraliyet bağlantılarının olduğu Magadha ve Kosala'yı, yani birleşen devletlerin en güçlülerini merkez almıştır (Mizuno, 1980). O tarihten itibaren bin yıl boyunca, en göz alıcı başarısını ilk büyük fetih devleti olan Maurya İmparatorluğunda yaşayan Budizm devlet himayesi için güçlü bir rakip olmuştur. Hinduizm –yöneticilerin gücünü sınırlandıran sosyal tabanlara sahip yenilenmiş bir Brahmanizm– daha sonra Budizmin karşıtı olarak ortaya çıkmıştır; her şeyden önce devletlerin en zayıf olduğu sınır bölgelerinde güç toplamıştır.

Belirli bir dinin, politik rejim tarafından "desteklenmesi"ne anlama gelir? Hıristiyanlık, İslam ve Çin eksenlerindekine benzer çizgide, Hindistan'da neyin devlet dini olarak nitelendirilebileceği sorusu neredeyse hiçbir zaman sorulmamıştır. Tipik devlet desteği, manastırlar ve dinsel abidelerin inşa edilmesi, rahiplere destek sunmak amacıyla bağışlarda bulunulması, örneğin köy gelirlerinin tahsis edilmesi ve önceden bağışlanmış mülkiyetlerin vergiden muaf tutularak korunmasından oluşmuştur. Dinsel bağışlar, çoğu zaman özel kişiler, örneğin tüccarlar veya kraliyet ailesinin kadın akrabaları tarafından yapılmıştır; ama bu özellikle devletin de koruma ve destek sunduğu dönemlerde yaygınlaşmıştır. Bazı devletler, maddi desteklerini ağırlıklı olarak belli bir dine sunsa da, birçoğu bütün önemli mezhepleri eşit ölçüde himaye etmiştir. Budizm ve Hinduizmin desteklenmesindeki büyük bir fark, Budizmin çok daha kurumsal olması ve dolayısıyla himayenin, büyük varlıklı kurumlar şeklini almasıdır; Brahman rahipler ise toprak sahibi ailelerden gelir ve yaşamlarını sürdürmek için bağışa ihtiyacı duymaz.

Bir dine sunulan politik desteğin ölçeği, büyük ölçüde maddi yardımlarla sınırlı kalmıştır. Uç örneklerde, dışlama ve zulüm –mülklere el koyma, ayinleri yasaklama veya keşişleri ve rahipleri öldürme– boyutuna ulaşmış-

---

[2] Merkeziliği sağlayan Maurya hanedanlığı, birbirini takip eden baba katili kralların üzerinden yükselmiştir. Bu dönemde oluşturulan *Arthaşastra* veya devlet idaresinin klasiği, dünyevi başarı anlamına gelen *artha*'ya giden yol olarak en bariz ihanet ve casusluk taktiklerini savunmuştur.



MAURYA İMPARATORLUĞUNUN YÜKSELİŞİ, MÖ 250
(Davies, 1949, s. 13)

tır. Ama bu eylemler yalnızca maddi taban zayıf olduğunda sonuç üzerinde belirleyici olmuştur ve bu taban da yalnızca devlet desteğini değil, aynı zamanda devletin dışındaki dinin taşıyıcılarının gücünü temel almıştır. Bu ölçütlere göre, çeşitli dinlerin farklı rejimler altında nasıl bir seyir izlediğini gözden geçirelim.

BUDİST MANASTIR SİSTEMİ

Budist hamiliği, önemli maddi yapılar şeklinde gerçekleştiği için belgelenmesi en kolay olandır. Hindistan'da Maurya hanedanlığının çöküşüne kadar varlığını sürdüren sanat ve mimari eserlerinin çoğu, Budistlerin bölgelerindendir ve Hindu tapınakları Gupta dönemi ve sonrasında geliştiğinde, Bu-

dist modelleri takip etmiştir (Craven, 1975:117-121; Dutt, 1962:142-143, 204-205). Maurya İmparatorluğu döneminde, Budizm Magadha'nın dışına yayılmaya başlamış ve Maurya rejiminin geniş etki alanı, Budizmin misyonerlik çabalarını teşvik etmiştir. İmparator Asoka, laik bir Budist haline gelmiştir ve Budist iyilikseverliğe aykırı kurban kültlerini yasaklarken, Budist ilkeleri fermanlar yayınlayarak ilan etmiştir. Bu, topyekûn dinsel çatışmaya en çok yaklaşılan dönemdir; bunun hemen peşi sıra gelen Şungas rejimi, kurban ayinlerini yeniden başlatmakla kalmamış, aynı zamanda görünüşe göre çok başarılı olmasa da Budizme zulmetmiştir (Dutt, 1962:81). Orta Hindistan'ı boydan boya kesen Vindhya dağlarının güneyinde Budizmin yayılması, MÖ 200'lerden MS 100'lere kadar sürmüştür; MS 200'lerde Andhra Krallığında, varlıklı tüccarlardan ve aristokratik ailelerden bağışlarla muhteşem manastırlar inşa edilmiştir ve krallar da vergi muafiyeti sağlamıştır (Dutt, 1962:114-133, 158). Maurya sonrası dönemde, kuzeybatının uzak krallıklarında devlet desteği başlamıştır. Bu krallıkların arasında yer alan Keşmir'in kralları, Budizmin son ileri karakolunu MS 900-1100'e kadar himaye etmiştir.

Gupta İmparatorluğu, Hint kültürel olgunlaşma dönemidir ama Ganj ovasında Budizm nüfusun yarısı tarafından desteklenmiştir ve öğretileri geniş ölçüde önemsenmiştir. Yöneticiler ve varlıklı kesim, büyük Budist manastırlara bolca maddi destek sunmuştur.[3] Başkent yakınlarında Nalanda'daki ünlü manastır-üniversiteye, krallar tarafından 200'den fazla köyün geliri bağışlanmıştır. Gupta İmparatorluğu parçalandığında, batıya (Gujarat) açılan ticaret koridorunun kralları, kendileri Şaivit olmalarına rağmen Budist manastırları himaye etmiştir. Vallabhi'deki büyük Budist eğitim merkezi, yaklaşık olarak 490'dan 780'e kadar, kraliyetin toprak bağışları ve köylerden elde edilen gelirlerle desteklenmiştir; binalar ve erzaktan, tütsüler ve kitaplara kadar her şey bağışlanmıştır. Magadha'daki Nalanda'yla aralarında bir rekabet hissedilir; büyük bir manastır merkezine sahip olmanın saygınlığına sahip olmak istemişlerdir. Bu rekabet doruk noktasına ulaştığında, Vallabhi'nin "üniversitesi"ndeki herkese açık tartışmaların galipleri resmi terfi beklentisi içine girebilmiştir.

600'lerde Harşa'nın kısa imparatorluğu, eklektik himayesine Budizmi de eklemiştir; daha sonra bu bağışlanan köylerin sahipliği üzerine keşişler arasında şiddetli anlaşmazlıklar yaşanmıştır (Dutt, 1962:313). Bu ana kadar Budizm Deccan'da ortadan kaybolmuş ve büyük ölçüde anayurdu aşağı Ganj

[3] Aşağı Ganj eyaleti Bihar adını *vihara,* manastırdan alır. Budist destek hakkında bkz. *OHI,* (1981:169-173); Dutt (1962:331; 225-230).



GÜÇ DENGESİ, MS 150 (Davies, 1949, s. 15)

bölgesine çekilmiştir. Çinli ziyaretçiler, ülke genelinde terk edilmiş manastırları ve ihmal edilmiş türbeleri (Budist azizlerin kutsal emanetlerini) anlatır. Magadha'da bile birçok şey çökmeye yüz tutmuştur. Budizmin son büyük destekçileri, Magadha'yı ele geçiren ve 700'ler ve 800'lerde birçok manastır üniversitesi kuran Bengal'in Pala krallarıdır (sonuncusu yaklaşık 1100 yılında kurulan manastır üniversiteleri içinde en kayda değer olanı Vikramaşila'dır). Bu son Budist manastırlar, Pala devletinin iktidarıyla birlikte gerilemeye başlamış ve nihayetinde 1200'lerde Müslüman istilacılar tarafından yağmalanmıştır.

Budizm en güçlü devletlerde gelişip olgunlaşmıştır; elbette bütünüyle farklı bir devlet-din ittifakının ithal edildiği Müslüman devletler bunun için bir istisna oluşturur. Budizm özerk bir biçimde ekonomik kaynaklardan faydalanan ve geleneksel hakları parçalayan merkezileşmiş bir memur sınıfıyla yapısal olarak Hinduizmden daha uyumludur. Merkezileşmiş devlet oluşumunun ilk döneminde, kralların saraylarında yeni din bilginleri bulundurmanın saygınlığı için rekabet ettiğini görürüz. Öte yandan, Vedik rahip birlikleri, değiştirilen eski aile ve klan yapısını temsil eder. Aynı şekilde, Budizm de Asya'nın genelinde daha önce klan örgütlenmelerinin bulunduğu bölgelerin birleşen yöneticileri tarafından hoş karşılanmıştır. Tibet'te saray destekli Budizm ve Bon ritüelcileri arasındaki mücadele, erken monarşinin klanları zaptetmeye çalışırken yaşadığı güçlüklerle örtüşmüştür (Stein, 1972:47-71).

Budist monatisizmi, devletten özellikle uzak durmuş olsa da, bu yöneticiler için faydalıdır: Nüfusun ahlaki açıdan pasifize edilmesini vaaz etmiştir ve edebi eğitim için bir kurum sağlamıştır. Moğolistan, Çin ve Japonya'da, sarayda Budist ayinleri görürüz. Bazen büyü kisvesi altında ayinsel bir etkileyicilik sağlarlar; bu, Bengal'deki ve belki de Hindistan'ın başka yerlerindeki Budist tantrizminde karşımıza çıkan bir motiftir. Asoka'nın sarayındaki Theravada mezhebinden Moggaliputta-tissa gibi Budist önderler, bazen yöneticilerin arkadaşlarıdır ve bazı durumlarda üstsınıftan ailelerin akrabalarıdır. Sınır bölgelerinin veya fetih bölgelerinin kralları için manastırlar kurmak, yerleşmenin ve mülkleri rakip soylulardan almanın bir yolu olmuştur (Kuzey Çin'de Budistlere destek olan fetih devletlerinde, bu bilhassa dikkate değer bir motiftir ve erken ortaçağ Almanya'sında ve Doğu Avrupa'daki Hıristiyan manastırlara sunulan kraliyet desteğine paraleldir). Manastırlar, aileyi aşan yegâne kolektif örgütlenme biçimleri olarak, mülk biriktirmede de rakipsizdir. Kuzeybatıda yaklaşık olarak MS 100'de Kuşan İmparatorluğu döneminden başlayarak, ruhban sınıfından olmayan kişilerin mülklerini manastırlara aktardığının ve aile mirasını engellediğinin, bunun üzerine Brahman hukukçuların da yasal bir karşı atak yapmaya kışkırtıldığının göstergeleri vardır (Dutt, 1962:201, 313). Manastırlara yapılan bağışlar, çok uzaklardan da gelebilir; uzak bölgelerdeki kralların veya tüccarların toprak ve köy bağışlarından elde edilen gelirler; öğrencilerin ve hacıların yaptığı harcamalar da göz önünde bulundurulduğunda, bir krallıktaki büyük bir manastır veya tapınak, ticaret ve servet birikimi için merkez olacaktır.

Tüm bu bakımlardan, Budizm eski Vedik rahip birliklerini temel alan Brahmanizmle tezat oluşturur. Brahmanizm, çok gelişmiş bir kast sistemi oluşturan evlilik ve ayin düzenlemeleri aracılığıyla toplum genelinde ak-



GUPTA İMPARATORLUĞU, MS 400 (Davies, 1949, s. 19)

rabalık yapılarının önemini genişletmiştir. Eğitimli Hindu din adamları, devletin özerkliğini kısıtlayıp yerel seçkinlerin ekonomik ve sosyal gücünü destekleyen kanunnameleri formüle ve muhafaza etmeye başlamıştır. Brahmanlar, kendilerini vergiden muaf tutmakla kalmamış, aynı zamanda yöneticilerin devleti genişleten kaynakları seferber edebilmesini de sınırlandırmıştır. Hinduizm, yöneticilerin zayıf olduğu yerlerde gelişip olgunlaşmıştır; buna mukabil, Hinduizmin sosyal nüfuzu, merkezi yapılanması zayıf ve kısa ömürlü devletler motifini sürdürmüştür.

Hindistan Budizmi ve Hinduizm bir bütünün iki ucudur; her ikisi de devlet dini değildir ama Budizm güçlü devletlerle daha yakın bir ortak yaşama sahipken, Hinduizm zayıf olanlarla ortak yaşam geliştirmiştir. Keşişlerin misyoner veya mülteci olarak yaydığı Budizm, Hinduizme oranla uygarlık hatları arasında çok daha fazla nakledilebilmiştir. Budist monatisizmi, yerleşmiş eğitimli uygarlıklara sahip güçlü devletlerin içine yerleşebilmiş ve devlet yönetimlerini, yazıya geçmemiş kabile bölgelerine tanıtabilmiştir. Brahmanizm, çok daha az nakledilebilmiştir. Çin'de, Archipelago takımadalarında, hatta Sri Lanka'da zaman zaman gerçekleştiği gibi, sadece birkaç Brahman rahibin yabancı bir saraya göç etmesiyle kök salamamıştır. Brahmanizm, Ganj'dan Güney Hindistan'a ve Nepal'e yayılması sırasında olduğu gibi, kabile bölgelerine nüfuz ederek başarıya ulaşmıştır; yaklaşık olarak 100'den 600'e kadar Burma'ya ve Güneydoğu Asya'ya yayılmıştır ama Budizm birleşen devletlerden destek bulduğunda büyük ölçüde yerinden edilmiştir (Davies, 1949:30; *OHI,* 1981:186). Hinduizm, Brahmanların yalnızca ayinleri gerçekleştirme ve gözetme işlevini üstlenmekle kalmayıp aynı zamanda kast etrafında örgütlenmiş bir akrabalık ve maddi katmanlaşma sisteminin destekçisi olduğu tam teşekküllü bir toplumsal komplekstir.

Budizmde devlet müdahalesinin boyutu, entelektüel yaratıcılık açısından önemli sonuçlar getirmiştir. Devlet, Hindistan Budizmindeki mezhepler arasında yaşanan tartışmalara nadiren müdahil olmuştur. Başta Sri Lanka ve Güneydoğu Asya olmak üzere Budizmin kraliyet sarayıyla özellikle bağlantılı olduğu devletlerdeki motif buna tam tersidir (Gombrich, 1988:138-145, 158-166; Zürcher, 1962; Kalupahana, 1992:206-208). Budizmin devletle özdeşleşmesi ne kadar yakın olursa, Budizmin içindeki mezheplerin kaderi o kadar çok politikaya bağlanmıştır. Bu da entelektüel etkinliğin gerçekleştiği oyun sahasını kısıtlamıştır. Malaya'da gelişip olgunlaşan araştırma merkezleri ve Birmanya başkentindeki büyük tapınak komplekslerine rağmen, devletlerin ortodoks uygulaması, felsefeyi bu yüzyıllarda büyük ölçüde gelenekçi kılmış ve yaratıcılıktan uzaklaştırmıştır. Hindistan'da Budist himayesinin en son evresinde de aynı motifle karşılaşırız. Bengal'in Pala kralları, yeni monastik üniversiteler kurmakla kalmamış, aynı zamanda onları yakın bir kraliyet kontrolü altında tutmuştur; öğretmenler ve yöneticilerin gelişmiş hiyerarşisindeki bütün atamalar, komisyonda gerçekleştirilmiş ve bütün payeler, kral tarafından sunulmuştur (Dutt, 1962:360-361). Entelektüel yaratıcılık, bu sıkı kontrol altında gelişip olgunlaşmamıştır. Bu koşul, Han bürokrasisi tarafından benimsendikten

sonra ve yine Ming hanedanlığında devlet ortodoksluğunun uygulaması sırasında Konfüçyüsçü felsefede yaşanan durağanlıkla kıyaslanabilir. Buna karşın Konfüçyüsçülüğün Sun hanedanlığındaki yaratıcı dönemi, hem dinsel ortodoksluğun hem de devletin ideolojik aygıtının sürekli değişime uğradığı zaman gerçekleşmiştir. Hindistan'da, Budizmin en büyük entelektüel yaratıcılığı, devletlerin sadece Budizmi değil, eklektik olarak Budizm dışındaki dinleri de himaye ettiği ve Budist hiziplerin, entelektüel hayattaki örgütsel tabanlarını en iyi şekilde kullanabilme fırsatına kavuştuğu zaman gerçekleşmiştir.

CAYNA ÇİLECİLİĞİ

Caynaların erken dönemdeki yayılması, Budistlerinkine paraleldir. Mabetleri Magadha'dan başlayarak, güneydoğudaki Andhra'ya ve Maurya sonrası dönemde yukarı Ganj'daki Mathura'ya yayılmıştır ve Gupta döneminde de devam etmiştir (Craven, 1975; Coomaraswamy, [1927] 1965; Dutt, 1962; Zimmer, 1951:181-279; *OHI*, 1981:98-102, 137-138). Caynalar imparatorluk iktidarının oluşmaya başladığı dönemde yakın kraliyet bağlarına sahiptir. Daha sonra Cayna himayesi büyük ölçüde batı ve güneyin bölgesel kralları ve kıyı tüccarlarıyla sınırlı kalmıştır ve Budizm, Ganj'da ve kuzeyde sofu-monastik din olarak tek başına hüküm sürmüştür.

Caynacılığın katı uygulamaları, ruhban sınıfından olmayan takipçilerini şehir sorunlarıyla ilgilenmekle kısıtlamıştır; Caynacılık zaman içinde öğretilerini şehirli tüccarların cazip bulacağı, tarımsal uğraşların dışta bırakılacağı biçimde şekillendirerek ayırt edici bir yaşam alanı edinmiştir. Caynacılığın tabanı, popüler Hindu kültleri veya en olgun dönemlerindeki Budistlerinkinden daha dardır. Kıyı ticaretinin geliştiği dönemlerde, Caynalar Brahman merkezli kırsal ekonomiyle kıyaslanamayacak ölçüde servet biriktirebilmiştir. Güney ve batı kıyısındaki birçok güçlü devletin ortaya çıkmasını mümkün kılan şey de aynı kaynak olduğundan Caynacılık, dinsel savaş izleri taşıyan şiddetli devlet çatışmalarına bulaştırılmıştır. Yeni Şaivit (Şiva'nın takipçileri) ve Vaişnavit (Vişnu'nun takipçileri) hareketler, Hinduların Moğol döneminde nüfuzlu hale geldikleri ticari girişimlerine olanak tanımak için kast sistemini değiştirdiğinde, Caynacılık 1300'den sonra güneydeki yerini kaybetmiştir (Braudel, [1979] 1984:484-520). Hiçbir zaman Budizm kadar büyük bir din olmayan Caynacılık uzun süre varlığını korumuştur. Görece zayıf tabanından, entelektüel hayatın gelişimine tanıklık eden bir hareket olarak çok ihtiyatlı bir rol oynamıştır.

HİNDUİZM

Hinduizmin egemenliği sadece kast sisteminin bir sonucu değildir. Kast, dindışı dünyanın etkinlikleri söz konusu olduğunda Budizmle uyumludur; Hindistan'daki tarihi boyunca Budizm genellikle Brahmanlar arasından üye toplamıştır ve kastın aşılması yalnızca keşişler arasında gerçekleşmiştir. En büyük iltimaslarının bir kısmını Budizme sunarken bile Brahmanik ritüelleri kullanan krallar vardır: At kurban ayinleri gerçekleştirilmiştir. Bunlardan biri, Nagarjunakonda'da birkaç yıl sonra büyük bir manastır kompleksinin kurulduğu yerde, başkentini ilan etmek için Andhran kralı tarafından gerçekleştirilmiştir. Nalanda'daki büyük manastır-üniversiteyi kuran Gupta imparatoru da bunlardan birini gerçekleştirmiştir. Hatta aşırı ölçüde pro-Budist Sri Lankalı ve Güneydoğu Asyalı krallar bile kraliyet ritüelleri için Brahmanları kullanmıştır, zira taç giyme töreninin Budist bir formu yoktur (Dutt, 1962:126-128, 330; Gombrich, 1988:145). Fakat bazen Hindu kültlerinin kendileri de kastı aşmıştır. Aykırı Şiva çilecileri ve her kasttan inananlara kurtuluş vaat eden popüler bhakti kültleri (örneğin Krişna'nın takipçileri) için bu söylenebilir (Pandey, 1986; Eliot, 1988:2:248-256). Kast, Hindular ve Budistler arasında görece daha geç dönemde –MS 600'ler ve 700'lerde– açıkça bir sorun haline gelmiştir; bu dönemde Mimamsa ve Nyaya Okulundakiler, kastın felsefi temelini savunmuş, Kamalaşila gibi Budistler ise buna saldırmıştır. Ama bu, militanlık her iki tarafta da doruğa tırmandığında, Hinduizmin Budizme egemenlik sağlamasının dönüm noktası olmuştur.

Hinduizm, başlangıçtan beri var olan bir dinsel kimlik değildir, Budistlere ve Caynalara karşıt olarak aşama aşama inşa edilen özbilinçli bir birleşik cephedir. İlk başta, kadim teistik kültlerden ve Vedalardan toplanan Sanskrit yazınından gelen çeşitli kollardan oluşan parçalı bir yapıdır. Bu tür hareketlerin, çok fazla birliğe sahip olması gerekmez; Şiva takipçileri, başlangıçta Brahmanlar tarafından fallik-perest olarak nitelendirilerek küçümsenmiştir. Vedik bağlantılarının büyük bir kısmı, Vedalara geç dönemde eklenen büyüler olan *Atharvaveda*'dan gelmiştir. Vaişnavalar, yani Vişnu'ya ibadet edenler, yaklaşık olarak MÖ 100-MS 100 arasında (alternatif olarak takriben MS 300-800 arasında) Brahmanik *samhita*'ya rakip olarak kendi kutsal metin seçkilerini oluşturmuştur (Pandey, 1986; Eliot, 1988:2:136-205; Dasgupta, 1922-1955:3:12-93; Raju, 1985:439). MS bellibaşlı Hindu dinlerinin neredeyse tümü, gelenekçi Brahmanların bakış açısına göre ortodoks değildir.

Politik gücün elde edilmesi olarak bakabileceğimiz Hinduizm, daha ziyade bir karışımdır. Brahman rahipler ve saray ritüellerini gerçekleştirdikleri krallar arasındaki eski Vedik ittifak sona ermiştir. Bunun yerini, çok çeşit-

li dinsel örgütlenme formları almıştır. Yeni teistik kültler, sarayda kendine yer bulmuştur. Birçok kral, resmi propagandalarında belki de evrenin yok edicisi ve yaratıcı olarak acımasız yönü nedeniyle Şiva'yla özdeşleşmiştir. Başta güneş tanrısı Surya olmak üzere, Hindu edebi panteonunda merkezi olmayan ilahlarla da birçok özdeşleşme olmuştur (Craven, 1975:55, 104, 177, 181; Eliot, 1988:2:206). Bu tür saray merasimleri, bazen Brahman gözetiminde büyük Vedik kurban ayinleriyle bir arada gerçekleştirilmiştir ama aynı zamanda onların yerini de alabilmiştir. Bir diğer varyasyon ise geç ortaçağ döneminin popüler ibadet kültlerinden oluşmuştur. Tapınak olmadan evde veya açık havadaki çim sunaklarda gerçekleştirilen Vedik ayinlerin aksine, bu bhakti kültler yeni bir maddi temele sahiptir: Özerk personele sahip kalıcı bir tapınak (Smith, 1989:151; *OHI*, 1981:32-33). Burada ikinci bir resmi dini himaye formu mümkün hale gelmiştir; bazı krallar Hindu ilahlara tapınaklar inşa etmiş ve rahiplere arazi gelirleri bağışlamıştır. Bu tür tapınakların inşası, genellikle daha sonra gerçekleşmiştir ve Hindistan'da kolektif dinsel mülkün öncülüğünü yapan Budist vakıfları model almıştır. 800'lerden sonra bhakti ibadet kültlerinin egemenliği, Vedik tanrıları yerinden etmiş ve popüler ilgi merkezini tapınaklara çekmiştir. Hinduizmin bu iki formu, devletle daha geleneksel bir ittifak yapmıştır. Monastik dinlerin himayesine karşı bir rekabet ortaya koymuşlarsa da tamamen bağdaşmaz bir tutum sergilememişlerdir. Bir yöneticinin aynı anda birkaç dine bağışta bulunmasında örgütsel olarak hiçbir aykırılık yoktur; birbirinin spiritüel simgelerinin bazılarını kabul eden ama onları kendi dinsel kozmolojilerinde daha düşük bir düzeye koyan her bir kült tarafından ideolojik olarak kimi düzenlemeler yapılmıştır: Buddha, nihayetinde Vişnu'nun enkarnasyonu olarak kabul edilmiştir ve geç senkretizm döneminde Caynalar kendi aydınlanmış Tirthankaralarının altındaki genç ruhlar olarak Hindu tanrılarına ibadeti de bünyesine almıştır.

Brahmanların devlet karşısında kendi konumlarını yeniden düzenlemesiyle ortaya çıkan Hinduizm versiyonundan, daha radikal bir meydan okuma gelmiştir. Ormanlık hudut bölgelerini elde eden girişimci krallara kadar uzanan bir geleneğin takipçisi olan Hint devletleri, her zaman için arazinin mutlak sahipliğini talep etmiştir; bu, devlet gelirlerinin temelini oluşturmuştur. Maurya İmparatorluğunun dağılmasından sonra, arazi gelirlerini kontrol etme kapasitesi kaybolarak bir tür dinsel feodalizme dönüşmeye başlamıştır. Budizm, Maurya döneminden beri manastırlarına arazi bağışları almaya başlayarak öncülüğü yapmıştır. Brahmanlar da özellikle güneyin bakir bölgelerine tarımsal gelişmeyi taşırken arazi bağışları almaya başlamıştır. MS 100'den itibaren krallar işlenmiş arazileri ve kraliyet yetkilileri-

nin hiçbir müdahalesi olmadan yönetim haklarını bağışlamıştır. Geç Gupta döneminden itibaren yöneticiler cezai yargılamanın yetkilerini, zorunlu çalıştırma yaptırımlarını ve bütün gelirleri içine alan bağışlar dağıtmıştır. Gupta'nın çöküşünü takip eden 500'lerdeki politik kaosta, görünüşe göre Brahman merkezli yerelci toplumsal yapı, belirleyici hale gelmiştir. Harşa 600'lerin başında inşa ettiği imparatorluk, arazi bağışlarının hesapsızca dağıtımı aracılığıyla yönetilmiştir. Sonraki birçok devlette de devlet aygıtı, askeri yetkililerden biraz daha fazlasını kapsamıştır ve yönetici, kontrolü yalnızca aralıksız seyahat ederek veya sefer düzenleyerek sağlayabilmiştir. 1000'den sonra, merkezileşmiş iktidarlar neredeyse her yerde çökmüştür. Arazi bağışları, askeri yetkililerin ellerine geçmiştir ve tapınaklar, biriken zenginliğin başlıca merkezleri haline gelmiştir.[4]

Bu gelişme sırasında Brahmanlar, kraliyet saraylarına bağlı rahiplerden, merkezi devletten bağımsız yerel toplumsal ilişkilerin hakemi konumuna geçişlerini tamamlamıştır. Brahmanlar tarafından yönetilen kast hukuku, bütün yerel ekonomik üretimi ve dağıtımının büyük bir bölümünü kontrol etmek için oluşturulmuştur. Merkezileşmiş zirai devletle ortak yaşam süren Budizm, maddi kaynaklarının akışını kesmeye muktedir yeni Brahmanizmin tehdidiyle karşılaşmıştır. Budizmin Hindistan'da yerinden edilmesi ve Hinduizmin zaferi, bu çok sayıdaki hareket çizgisi yakınsadığında gerçekleşmiştir: Bir yanda Brahman merkezli hukuk sisteminin oluşturulması ve zayıf devletin kurumsallaşması ve öte yanda rakip Hindu tapınaklarının ve nihayetinde Hindu keşişlerinin ortaya çıkışıyla Budist himayesi ve popüler desteğinin kesilmesi. Sosyopolitik temeller değiştiğinde, Hindu cephesi, Budizmin meşruiyetini gideren bir ideolojik saldırı başlatmıştır.

Hinduizm ve Budizm arasındaki çatışma, uzunca bir süre hem yoğun hem de yaygın şekillerde gerçekleşmiştir. Saray seremonileri söz konusu olduğunda veya halk arasında Budist öğretileri uygulayan yasalar çıkarıldığında, saraylarda açık çatışmaların yaşandığı dönemler olmuştur. Bunun altında, daha büyük bir yöneliş, önce Budist manastırların ve stupa kültlerinin yayılması, daha sonra da çöküşü vardır. Kimi noktalar ön plana çıkar: Dağılan Maurya İmparatorluğuna egemen olan ve onun ayinlere

---

4 Sharma (1965); Mann (1986:356-357); *OHI,* (1981:112-113, 178-179, 206-208). Denizaşırı ticaretin alternatif devlet gelirleri sağladığı güney ve batının kıyı devletlerinde bu motifin açık bir istisnası gerçekleşmiştir. Avrupa bağlamında devlet inşa etmeye yönelik bu motifin önemi, Tilly (1990) tarafından vurgulanır. Tüccarlarla bağlantılı Caynaların, bu bölgelerde devlet ittifakı için önemli rakipler olması bundan kaynaklanabilir. Tersinden, zirai manastır tabanına sahip Budistler, Tilly'nin alternatif devlet inşası modeline uyar: Toprağa bağlı gelirler. Bu nedenle, güneyde ticarete dayalı devletler yükselirken Budizm düşüşe geçer.

getirdiği yasağı tersine çeviren Shunga krallarının gelişi (burada aşırı uç pro-Budist devleti, en militanca anti-Budist devletlerden birinin takip ettiğini görürüz); erken Gupta döneminde Kuzey Hindistan'da Budist kurallara yaygın bağlılık ve bunu takiben Ganj vadisinde Budizme karşılık gelen Hindu himayesinin gelişmesi; 500'lerin başında kuzeybatıda Budist stupa ve manastırlarının Hunların Şiva kralı tarafından yıkılması; Budizmin Güney Hindistan'a fazla nüfuz edememesi ve militanca Hindulaştırıcı devletlerde yaklaşık 500 veya 600'da ortadan kaybolması; Hinduizmin Keşmir'e yayılarak Budizmi dengelemesi ve daha sonra 900'lerde onun yerini alması; aşağı Ganj bölgesinde Budist ve Hindu kralların savaşı; 700'lerin sonlarında Hindulaştırma politikaları uygulayan kral, onu takiben militanca pro-Budist Pala kralları ve daha sonra Hinduların Bengal'de yaklaşık olarak 1050'de Budist tapınakları yıkmasıyla gerçekleşen karşı hamle. 1200'lerden itibaren Müslüman akıncıların vurduğu son darbeyle Budizm bütünüyle son bulmuştur (*OHI*, 1981:171, 201; Dutt, 1962:206-207, 376).

Budizmin ortadan kaybolmasının ardından, Hinduizmin içinde ölümcül bir politik çatışma baş göstermiştir. Budizmin yok olmaya başladığı süreçte Cayna-Hindu çatışması zirve yapmıştır ve özellikle Caynaların yöneticilerle çok yakından ilişkiler içinde olduğu güney bölgeler çok şiddetli zulümlere sahne olmuştur. Burada da Hinduların saray Caynacılığına karşı zaferini takip eden yüzyıllarda (yaklaşık olarak 1100-1400) krallar ya Şiva ya da Vaişnava kültünü desteklemiş ve diğerine zulmetmiştir. Hem yukarıda hem aşağıdaki temel geçiş noktalarında konumlanan dindar entelektüeller arasında yaratıcılık doruk noktasına çıkmıştır.

Entelektüel Bölünmelerin ve İttifakların Uzun Vadeli Politikası

Güçlü okullar bölünür; zayıf okullar ittifak yapar. Bu, entelektüel hiziplerin uzun dönemli dinamiklerini yöneten genel ilkedir. Bundan dolayı, dışsal sosyopolitik değişiklikler bir entelektüel-destek örgütlenmesinin temelini güçlendirmesi veya zayıflatması ve üyelerini felsefi konumlarını ayırmaya veya birleştirmeye motive etmesi vasıtasıyla iki adımlı bir nedensellik söz konusudur.

Entelektüel politikayı yöneten ikinci bir ilke daha vardır. Entelektüel küçük sayılar yasasına göre, dikkat alanı üç ila altı ayrı konuma bölünebilir; bu politik olarak hâkim okulun bölünebileceği sınırı oluşturur. Küçük sayılar yasası çiğnenebilir; ama bunun bir bedeli vardır: Yaklaşık yarım düzine konum üst sınırının aşılması durumunda, ek entelektüel hizipler kendileri-

ni kuşaktan kuşağa aktarmayı başaramaz. Halefler bırakamazlar ve hatıraları solup gider, çünkü ya ihmal edilirler ya da daha baskın bir konuma dahil olurlar.

Hindistan'ın uzun vadeli entelektüel tarihi, bu ilkelerin örnekleri iyi bir şekilde sunar: (1) Kurban kültü hâkim olduğunda, Vedik rahipler beş hizbe bölünmüştür; daha sonra Budist egemenliğinin karşısında birleşmiştir. (2) Upanişadik Budizm öncesi dönemde, çok sayıda ayrı felsefe ortaya çıkmıştır ve bunların birçoğu, küçük sayılar yasası tarafından elenmiştir. (3) Budizm, güçlü politik himayeye kavuştuğu dönemde sayısız hizbe bölünmüş ve bunların arasından daha uzun ömürlü konumlar ayıklanmıştır; Budizm Hindistan'daki tabanını kaybederken, Budist felsefeler birleşmiştir. (4) Caynacılık



MOĞOL İŞGALİ ÖNCESİNDE, 1525 (Davies, 1949, s. 39)

makul ve sağlam bir destek tabanını korur ve daha büyük entelektüel alanda arabuluculuk yapmayı amaçlayan birleştirici bir felsefi konum sergiler. (5) Hindu entelektüeller, Budist örgütsel kaynaklarını ele geçirdiğinde ve onları entelektüel ağların merkezinden dışarı ittiğinde, Hindu felsefeleri yaklaşık yarım düzine iyi tanımlanmış konumda kristalleşir.[5] (6) Advaita Vedanta, Hindu keşişlerin tarikatlarını örgütleyerek yeni bir maddi temel inşa etmekte özellikle başarılıdır; Vedanta geliştikçe, entelektüel tartışmayı belirleyen alt hiziplere bölünürken, Vendatik olmayan okullar birleşme eğilimi gösterir ve nihayetinde teistik Vedanta'ya dahil olurlar. (7) Vaişnava teistleri, Vişnu'ya ve avatarı Krişna'ya inananlar, kendi teknik felsefelerine sahip dallara bölünen en başarılı harekettir. (8) Daha da sonra, Müslüman ve Avrupalı işgalcilerin baskısı altında, Vedantik hizipler felsefi farklarının vurgusunu azaltır ve senkretizme dayalı pan-Hindu cephesinde birleşir. Entelektüel alt bölünme ve ittifak yapma politikaları, beş geniş tekrarda karşımıza çıkar: Vedik, Budist, Hindu, Vedantik ve Vaişnavit.[6]

FELSEFİ HİZİPLERİN DİNSEL TEMELLERİ: VEDİK RİTÜELCİLERİN BÖLÜNMELERİ VE YENİDEN BİRLEŞMELERİ

Kelime kökeni olarak "bilgi" anlamına gelen Vedalar, soyut felsefe değil, uzmanlaşmış entelektüel ürünlerin en erken aktarımıdır. Bunların, rahipliğe ait politikanın örgütlenmesi hakkında neleri ortaya koyduğunu görelim.

Ortaçağ Hindistan'ının ortodoks Hinduizmi "dört Veda'yı" benimsemiştir. Bu son noktaya ulaşılmadan önce, örgütlü entelektüel gruplar arasındaki uzun vadeli bölünme ve yeniden birleşme motifi ayırt edilebilir.[7]

---

5 Hint felsefesinin neredeyse tüm genel tarihlerinde standart başlıkları olan "altı darşana'nın" veya "ortodoks felsefelerin" (Nyaya, Vaişeşika, Yoga, Samkhya, Mimamsa, Vedanta) hiçbir şekilde statik veya iptidai olmadığının altını çizmek önemlidir. "Altı darşana" kavramı, ortaçağ döneminin çok sonlarına kadar ortaya çıkmamıştır ve başka yerlerdeki felsefi okulların yaptığı gibi, bunlar da kendi safları arasındaki ve dikkat alanının karşısında Hindu olmayan rakiplerle tartışmalardan gelişmiştir. Darşana ideolojisi, Hint entelektüel hayatının aktüel tarihini yeniden inşa etmek için kırılması gereken statik önyargının parçasıdır.

6 Bundan sonraki ağlara ilişkin kaynaklar: *EIP,* 1977, 1981, 1987, 1990; Halbfass, 1991, 1992; Isayeva, 1993; Potter, 1976; Dasgupta, 1922-1955; Chattopadhyaya, 1972, 1979; Basham, 1989; Raju, 1985; Pandey, 1986; Nakamura, 1980; Dutt, 1962; Hirakawa, 1990; Conze, 1962; Kalupahana, 1992; Lamotte, 1958; Stcherbatsky, 1962; Phillips, 1995.

7 Nakamura (1973:33-35); Chattopadhyaya (1972:32-40); Gonda (1975); Stutley (1980). İlk Vedalardan itibaren ortodoks Hinduizminin uzun vadeli birliğini vurgulayan bir konum için bakınız Smith (1994). Diğer taraf için bakınız Krishna (1991).

Yaklaşık olarak MÖ 1000'den önce, ilahiler, dualar, büyüler ve kurban formüllerini kapsayan ayinsel materyallerden bir seçki oluşturulmuştur. *Rigveda* ("dizelerin bilgisi") adıyla bilinen bu seçki, birleşik bir rahip birliğinin oluşmasıyla aynı döneme denk gelmelidir. Bunun ardından, iki Veda daha oluşturulmuştur; her ikisi de *Rigveda*'yla aynı materyallerin farklı düzenlemelerini içerir. *Samaveda*, kutsal şarkılar, *saman*ların bilgisidir. *Yagurveda* ise, ritüellerde kullanılan büyüler ve formüllerin yanı sıra mantralar (yagus) olarak söylenen anlamsız seslerden oluşan kelimeleri kapsar.

Ortodoks yorum, müstakil Vedaların ayinlerdeki işbölümünden geldiği, her bir Vedanın rahiplerden birinin ayinini oluşturduğu yönündedir. İlk baştaki tek rahip, 3'e ve sonra daha fazlasına çıkarılmıştır; kurban için gerekli rahip sayısı, zaman içerisinde 4'ten 16'ya yükselmiştir (Stutley, 1980:80). Ama ayrı Veda metinleri, basitçe rollerin sayısına tekabül etmez; daha büyük bir ihtimalle, bölünmeler rakip kökenlerin ortaya çıkışıyla birlikte yaşanmıştır ve ritüelin kendisinden çok, belirli bir metnin ezberlenmesi ve öğretilmesi gibi proto-entelektüel etkinliklerle ilgilenilmiştir. Eski Rigveda birliği bölünmüştür ve her tarikat kendi önceliğini ileri sürmüştür (Krishna, 1991:73, 93).

Başka bölünmeler de gerçekleşmiştir. *Yagurveda,* Beyaz ve Siyah olmak üzere en az iki versiyona sahiptir; Siyah olanı, ayinlerin yazılı tartışmalarını içerir ve bu da *Brahmanalar*'ın oluşturulmasına, ayinsel yönelimden daha entelektüel bir yönelime geçilmesine öncülük eden gruba ait olduğunu gösterir.[8] Rigveda cephesinin dışında kalan büyüsel ayinler ve sihirler seçkisi olan *Atharvaveda*'nın sahipleri olarak örgütlenen başka bir grup daha vardır. Bunlar, görünüşe göre Aryan olmayan yerli nüfustan büyücülerin bir koalisyonuna benzer; önce rakip bir birlik çatısı altında birleşmişler ve daha sonra Aryan tanrıları ve ritüel formlarını benimseyerek, ana akımın ritüel politikasında ve ideolojik fraksiyonlara bölünmesinde rol üstlenmişlerdir. Ortodoks Vedistler *Atharvaveda*'ya kuşkuyla bakmışlar ve zayıflayan bir tabanın senkretizminde tüm teşebbüsün bağdaştırıldığı geç döneme kadar onu "dört Veda" arasına kabul etmemiştir.

Rekabet halindeki tarikatlar, kuşaktan kuşağa aktarılırken birbirine öykünmüştür. Tümü aynı türden metinleri orijinal *samhita* adı verilen kanonik seçkilerine eklemiştir: Ayinlerin pratik ve teolojik önemini tartışan düzyazı *Brahmanalar* (MÖ 800'den önce, belki de daha sonra devam edecek

---

[8] Bu ayrı öğretmen grupları, Vedik metinlerin dışında da tanınır. Buddha'nın kendisi *Samaveda, Rigveda* ve iki *Yagurveda*'nın takipçilerine işaret eder (Barua, 1974:284). Krishna (1991:83-84). Krishna (1991:83-84) Vedaların okullarında daha da fazla alt bölünmeyi ileri sürer.

şekilde); Brahmanların emeklilikte gerçekleştireceği ayinleri işleyen *Aranyakalar* ve son olarak, yaklaşık 700'den sonra ortaya çıkan reformcu bilgelerin tartışmalarını kayıt altına alan *Upanişadlar*.[9] Rahip birliklerinin esasen veya hatta birincil olarak artık halka açık ayinleri düzenlemediği açıktır. *Samhitalar*'a uzun metinlerin eklenmesi, tartışma ve eğitime çok fazla zaman ayrıldığına işaret eder. Bir nevi entelektüel topluluk, kendi başına bir ilgi odağı haline gelmiştir. Toplumsal olarak, Brahmanlar toprak sahibi sınıf haline gelmiştir; rahiplik dışında başka mesleklerle uğraşmıştır. Ortak olarak korudukları şey, Vedaları incelemiş olmanın işareti ve onları öğretme hakkıdır. Brahmanlar bir rahip sınıfından eğitimsel statüye sahip bir gruba dönüşmüştür. Ritüel etkinliğinin doğası değişmiştir. Vedalar artık dindar Brahmanların her gün okuduğu, rahiplerin kalabalık ayinlerde metin olarak kullandığı kaynaklar olmaktan çıkmıştır.

Yaklaşık olarak MÖ 500'den sonra –eski kabile krallıklarının, Ganj devletlerinin jeopolitik egemenliği altında hızlıca birleştiği dönemde– Vedik okullar arasındaki bölünmeler ve rekabetler dönemi sona erer. Bütün tarikatların, Vedik eğitime dayalı ortak bir cephede birleşmesiyle sonuçlanan tam tersi bir yönelim başlar. Upanişadlarda, öğrenciler genellikle bütün Vedaları öğrendiklerinden söz eder. Artık ayinlerde belli bir rahibin rolü öğrenilmez; bütün Vedalar esasen bir tek bilgi kaynağı olarak görülür ve eğitimli sınıfta herkesin bunları öğrenmesi gerektiği düşünülür. Atharvaların bu kutsal birliğe ait olup olmadığı hakkında uzunca bir süre kararsızlık yaşanmıştır. Birçok Upanişad, "üç Veda'ya" gönderme yaparken; bazen "*Atharvana*'yı dördüncü olarak" ekler.[10] Dört "Veda" terimi yalnızca Budistler karşısında bir Hindu kültürünün formülasyonuyla birlikte sağlam bir biçimde yerleşir.

Uzun vadeli süreç, küçük sayılar yasasını doğrular. Erken dönemde, Vedik rahipler bütün ilgi alanına sahiptir; dört hizbe bölünürler (Siyah ve Beyaz

---

9 Upinaşadların Vedik aktarım okullarının standart parçaları haline tam olarak ne zaman geldiği net değildir; göreceğimiz gibi, erken ve orta Upanişadlar Vedik rahipliğe eleştirel yaklaşan serbest bilgeleri betimler. Upanişad bilgilerinin geniş bir pan-Vedik koalisyonda yeniden örgütlenmesi, miladi takvimin ilk yüzyıllarında gerçekleşmiş olabilir.

10 Örneğin *Chand. Up.* 7.1.2; *Brihad. Up.* 1.5.5 ve 4.1.2 (MÖ 700-500). Biraz daha sonra *Aitareya* (1.3.9), yaklaşık olarak MÖ 500'de yalnızca üç Veda'dan söz eder. Budist Jakata öyküleri, yaklaşık olarak MÖ 300'de benzer bir şekilde üç Veda'ya işaret eder; ayrı bir gelenekten, casusluğun ve düşmanları yok etmenin "gizli yöntemi" olarak Atharva'dan büyülerinden faydalanan Kautilya'nın *Arthaşastra*'sı için de aynı şey geçerlidir (kitap 14). Bu dördünü Veda olarak sıralayan ilk kaynak yaklaşık olarak MÖ 350-300 arasındaki *Mundaka Upanişad*'dır (1.5). Fakat geç *Maitriyana* (6.32) yalnızca üç Veda sıralar ve Atharva'yı "ilahiler" olarak nitelendirerek kanonun aslında MS 200'e kadar oturmadığını gösterir. Tarihler Nakamura'dandır (1973:77-78); ayrıca bakınız *OHI*, (1981:86-87, 107).

*Yagurveda*ları hesaba katarsak) ve rakip hizip olan Atharva büyücüleri tek çatı altında toplanır. Daha sonra Budistlerin egemenliğine yol açan muhalif bilgelerin yaygınlaşmasıyla Brahmanik birlikler saldırıya uğramıştır. Savunmaya geçen Brahmanlar farklılıklarının üstesinden gelmiş ve birleşik bir cephede buluşmuştur. Güçlü konumlar bölünürken zayıf konumlar birleşir.

BİLGELERİN KALABALIK REKABETİ

Vedik kültlerin çöküşü, geçmişe yönelik ideoloji tarafından Hindistan tarihindeki diğer dönemlere oranla daha fazla karanlığa gömülmüştür. Genel olarak, hâkim felsefenin idealist monizm, *atman* (benlik) ve *Brahman*'ın (Ruh) özdeşleşmesi haline geldiği ve bu mistisizmin karma döngüsündeki yeniden doğumları aşmanın bir yolunu sunduğuna inanıldığı varsayılır. Bu, Upanişadlarda okuduklarımızın tam bir resmi olmaktan çok uzaktır. Upanişadları Şankara'nın Advaita yorumunun gözlüklerinden görmek geleneksel hale gelmiştir. Bu, yaklaşık olarak MS 700'deki felsefi devrimi, 1000 ila 1500 yıl öncekinden çok farklı bir duruma getirir. Şankara, monist ve idealist temaları çok daha geniş bir felsefi diziden almıştır.[11] Karma ve yeniden doğumdan kaçış öğretileri, Upanişadik bilgeler arasında hiçbir şekilde hâkim değildir ama Buddha çevresindeki ağlarda ön plana çıkmıştır. Budizm ve Caynacılığın oluşması, dinsel-felsefi dikkat alanının temel temalarını odaklamıştır ve Hinduizm adını verdiğimiz şey, bu monastik hareketlere bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Upanişadlarda resmedilen entelektüel topluluğun toplumsal karakteristikleri, erken Budist ve Cayna metinlerinde bulduklarımızla aynıdır. Rakip öğretilere sahip çok sayıda bilge, öğretmen vardır ve bunlar halka açık tartışmalar yapar. Upanişadlarda bu tartışmalar çoğu kez kralların gözetiminde gerçekleşir; monastik hatıratta, bunlar gezgin çileciler için ayrılan barınaklarda ve yağmur mevsimi sığınıklarında da gerçekleşmiştir.[12] Her iki kaynakta da Brahmanlar saldırı altındadır.

---

11 Krishna (1991:95-109) "Upanişadların" gelişmemiş metinler kategorisi olduğuna, çok geniş bir kaynak ve tarih yelpazesinden bu ad altında seçildiğine işaret eder. "Vedaların sonuncusunu" oluşturmak bir yana, çoğu zaman *Brahmanas* ve *Aranyakas*'ın ortasındaki bölümlerden seçilmişler veya bu tür metinlerden genişletilmişlerdir, bazıları da sonradan eklenmiştir. Birçoğu orijinalde "Upanişad" terimini kullanmamıştır; *Arthaşastra*'da (MÖ 300) dinsel bir öğretiden ziyade halen "gizli silah" anlamında kullanılmıştır.

12 Chakravarti (1987); Mizuno (1980); Hirakawa (1990); Jacobi (1884); Dutt (1962:46-51). Kralın Yajñavalkya gibi bilgeleri içeren tartışmaları desteklediği Videha ülkesi, Buddha'nın hayatının da bir sahnesidir. Her iki kaynak türü de kralların, maddi himaye aracılığıyla ünlü bilgeleri saraylarına çekmeye çalıştığını gösterir (örneğin, *Brihadaranyaka Upanişad* 2.1.1).

Brahmanlar artık yalnızca profesyonel rahipler değildir; çok daha az politik olmakla birlikte Konfüçyüsçü *ju* gibi geleneksel bilginin koruyucusu ve öğretmeni haline gelmişlerdir. İdealde, öğrenci öğretmeninin evinde yaşar ve ona hizmet eder (alternatif olarak öğrenci, kendi babasından da eğitim alabilir). Eğitim bir metnin ezberlenmesi ve ezberden okunmasından oluşur; iddiaya göre bir Veda'yı öğrenmek 12 yıl alır, ama öğrencilerin üç dört Veda'yı öğrendiği ve bunların yanı sıra gramer, etimoloji, sayılar, astronomi, kehanet, demonoloji gibi (örneğin *Çandogya Upanişad* 7.1.2) birçok alanda bilgiler edindiği göz önünde bulundurulursa bu 12 yıllık süre doğru olmayabilir. Brahmanlar, dinsel ayinleri gerçekleştirmekten çok, uzun bir skolastik rutinle meşguldür.

Eğitim işinin patlama yaptığı açıktır. Geleneksel eğitim yöntemleri ve içerikleri de epeyce sorgulanmıştır. Upanişadlar, öğrencilerin çeşitli okullara gittiğini ve hem dinsel hem de dindışı birçok alanda eğitim aldığını varsaymıştır. Sığırlardan veya kendilerine görünen ilahlardan eğitim alan öğrencilerin öyküleri anlatılır; bu deyiş, öğrencilerin fikirleri kendi ilhamlarından ürettiğini ortaya koyar. Bu tür bireyciler, büyük bir ihtimalle Budist ve Cayna metinlerinde resmedilen çileci bilgeleri –geleneksel eğitim ve yöntemlerinden bağımsızlığını vurgulayan rakip bir entelektüel türünü– içine alır. *Şramana*lar olarak bilinen bu bilgeler, varlıklı ev ve arazi sahipleri Brahmanların ekonomik ve toplumsal tabanıyla keskin bir tezat oluşturur; muhalifler, hayat boyunca çileci keşişler haline gelmek için evini terk etmiş kutsal dilenciler, sadakayla geçinen kişilerdir. Yine de *şramana*ların da öğrenci takipçiler için rekabet ettiği söylenebilir. Gezginler arasındaki yaygın bir selamlaşma, karşısındakine öğretmenini ve öğretisini sormaktır; Buddha ve Mahavira'nın hayatları, takipçilerin bir öğretmenden diğerine geçmesini anlatır.

Kültürel üretim ve yayılımda bir artış yaşanır. Bu, kısmen, Vedik kültlerinin çökmesi ve eğitimin rahiplerin dışında çok daha geniş bir gruba yayılmasından gelir. Ayrıca bu dönemde (MÖ 500'ler; Thapar, 1966:63) yazı ortaya çıkmıştır. Eğitim dünyasında çok doğrudan bir etkiye sahip değildir, çünkü gördüklerimizin çoğu ezberden okuma ve tartışmadır. Yazının kullanımı, muhtemelen dönemin genişleyen devletlerinde kayıtların tutulmasıyla ve tüccar hesaplarıyla başlamıştır; dindar entelektüeller, bilgilerinin ayinsel bir şekilde aktarılması konusunda en muhafazakâr ve kararlı tutumu sergilemiştir. Bu, seküler dünyada yazının kullanılabilmesinden çok daha sonra Kelt Druid rahiplerinin sözlü geleneklerinde olduğu gibi başka yerlerde de karşımıza çıkan bir motiftir. Rahip çevrelerinin dışında alternatif bir bilgi formunun kullanılabilirliği, Brahmanların kültürel egemenlik iddialarının meşruluğunun ortadan kalkmasına katkıda bulunmuş olmalıdır.

Upanişadlar, öğretmenleri yeni öğretileri bilmeyen öğrencilerin, gizli anlamları bilen başkaları tarafından uygulanan ayinlerden ötürü mahcup olan eski tarz rahiplerin birçok öyküsünü içerir. Brahmanların yanıt veremediği sorular sorabilecek krallar ve öğretmen olan krallar vardır. Genişleyen devletlerin politik gerçeklikleri göz önünde bulundurulduğunda bunların hiçbiri şaşırtıcı değildir. Birçok Upanişad, Brahmanların ilerleyen yaşlarında bile veya dışarıdan gelenlerden yeni öğretiler öğrenme noktasında fazla kibirli olmaması gerektiği temasını işler. Birçok bilgenin Upanişadlarda adı geçer fakat hiçbiri, değişmez bir biçimde belirleyici olarak nitelendirilmez. Uddalaka Aruni'den birçok yerde bazen cahil, bazen bilge olarak söz edilir.[13] Yajñavalkya, *Brihadaranyaka Upanişad*'da tartışmaları kazanır ama Baranas kralı da bunu yapar. Hiç kimse, kayda değer bir kuşaklar arası takipçiler okulu kurmaz.

Brahmanik çevrelerde tartışılan temel sorunlar, ayinlerin anlamını açıklamak ve onların gerisindeki tanrıları adlandırmaktır. Bu, *Brahmanalar* ve *Aranyakalar*ın asıl temasını, ayinlerin açıklamasını devam ettirir. Ama Upanişadik çevrelerde ve *Şramanalar* arasında, tanrılar itibar kaybetmeye veya etimolojik anlamda yorumlanmaya başlar ve en önemli sorun, daha soyut bir düzeye taşınır: Dünyanın oluşturulduğu veya yaratıldığı elementler. Birçok farklı liste mevcuttur. Upanişadlarda bu elementler güneş veya ateş; sağ veya sol gözde kişi; görme, koklama ve diğer duyular; su; hava/nefes (bunlar bir veya iki element olarak değerlendirilir); eter/uzay; besin; güç; kuvvet; isim veya form vs. Bu tür listeler, genellikle fiziksel ve psikolojik kategorileri harmanlar. Genellikle uzun element listeleri kabul görür; kimi anlatımlarda ise bu elementlerden biriyle veya bir element olarak kabul edilen "hiçlik"le başlayan ve daha sonra listedeki geri kalan elementlerin üretilmesine geçen yaratılış öyküleri vardır. Kozmoloji bazen düalist, bazen son derece plüralisttir.

Birçok Upanişadik metin, çelişkili konumları derler. Spesifik tartışmalar açıklanırken, argüman karşıt öğretilerdeki mantıksal çelişkilerin bulunmasını genellikle içermez. En çok benimsenen tartışma tarzı, karşıdaki kişi yanıt veremeyene kadar bir dizi soru sormaktır: "Bunun kökeni nedir?" "X." "Peki X'in kökeni nedir?" vs. Upanişadlarda hiç kimse bunu sonsuz bir geriye dönüş olarak görmez. Hesaplaşma, genellikle soruları soran kişinin soru sormayı bırakmasıyla son bulur. Soruları soran kişiye bazen soluklanması

---

[13] *Çandogya Upanişad* 5.11 ve 17; 6.1; *Brihad. Up.* 3.7; 6.2; *Kaushitaki Upanişad* 1.1. Bu muhtemelen Yajñavalkya'nın ilmiyle ittifak yapan, Beyaz Yagur'un ve *Kauşitaki*'nin Rigvedistlerin karşısında Samavedistlerin rekabetine işaret eder; Uddalaka'nın Upanişadı da bununla ilişkilendirilmiştir.

için durması söylenir.[14] Nihai noktanın ifade edilemez olduğu argümanı yalnızca ara sıra gündeme getirilir (esasen *Brihadaranyaka Upanişad*, örneğin, 4.2.4; 6.1); Upanişadlara daha sonra atfedilen Advaita tarzı ayrım aşan mistisizm, baskın olmaktan çok uzaktır. Bunun yerine, retoriksel etkileyicilik yarışmasıyla karşılaşırız; bir tartışma, temel elementin en yüksek güvenle ileri sürülmesi suretiyle kazanılır. Sözü edilen elementlerin çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, bir örnekte zafer kazanan retoriğin başka bir yerde rakiplerinin cesaretini kırmayacağı açıktır.

Bazı elementlerden tekrar tekrar söz edilir. Ateş, güneş veya ışık, karmaşık bir elementtir. Onu eter, uzay veya boşluk izler.[15] En revaçtaki bir başka element türü ise beş duyunun bedeni terk etmesi hakkındaki anekdotlarda ve yaratılış öykülerinde sık sık yer bulan *prana* veya soluktur. *Prana*, konuşmanın anahtarı olduğu için de revaçtadır; her şeyin adının onun şeklini oluşturduğu argümanın çizgisiyle bağlantı kurar. Burada, Platoncu bir plüralizm benzeri bir şeyle karşılaşırız. Ama *Brihadaranyaka*'da nefes/rüzgâr büyücüleri tarafından ifade edilenler gibi ilkel Şamanist temalar da vardır (Chattopadhyaya, 1979:149-154). Dördüncü tema, bedenin içinde veya kalpte veyahut gözde bir benliğin olduğudur; bazı metinler bu benliğin aynı zamanda güneşte veya ayda olduğunu ileri sürer. Benliğin uyku sırasında bile, hatta rüya görülürken bilinçli olduğu yaygın bir argümandır; bazen rüyasızlığın da bir benlik olduğu savunulmuştur. Kimi yerlerde, gizemli öğreti benliğin ölümde veya derin uykuda nereye gittiğinden söz eder. Bazı metinler, benliğin her şeyin gerisinde olduğunu ileri sürer. *Çandogya* ve *Brihadaranyaka*'daki bu tür pasajlar, geçmişe dönük olarak ünlü hale gelmiştir fakat bu Upanişadlarda bile hiçbir şekilde tek kozmolojik öğreti değillerdir.

---

[14] *Brihad. Up.* 3.6.1; 3.9.27; *Chand. Up.* 1.8; 10.10-11, "Başınız kesilir" tehdidi, anlamını bilmeden ilahi söylemenin sihirli bir cezasını ister. Burada, bir tartışma zincirini kazanmanın daha üstün bir büyünün ispatı olarak kabul edildiği ima edilir.

[15] Uddalaka Aruni'nin görünmez özü bulmak için bir tohumu sonsuz küçük parçalara bölmesi şeklindeki ünlü dersi buna benzer olabilir (*Chand. Up.* 6.12). Ruben (Chattopadhyaya'da, 1979:141-156) Uddalaka'nın argüman zincirinin (*Chand. Up.* 6.1-16) canlı maddenin bir tür hilozoist materyalizmine işaret ettiğini söyler; örneğin insanın hafızasını nasıl zayıflattığını göstermek için oğlundan on beş gün yemek yememesini ister ve "zihnin gıdadan geldiği" sonucuna varır (6.7.6). Kişinin benliğinin evrenin görünmez özünün parçası olduğu şeklindeki nihai ders, evrenin spiritüel olduğunu ima etmekten çok, insan benliğinin de hilozoik özden üretildiğini anlatır. Soyutlama düzeylerinin arasındaki ayrımın yokluğu göz önünde bulundurulduğunda, daha sonraki filozofların transandantal monizm olarak yorumladığı şey pekâlâ Thales'in suyu temel element olarak görmesiyle aynı anlamda diğer her şeyin temelinde bir tek fiziksel elementin bulunduğu iddiası olabilir. Benzer bir şekilde, Uddalaka'nın tuzun görünmez bir şekilde suya nüfuz etmesi deneyi (*Chand. Up.* 6.13) transandantal felsefe olduğu kadar primitif fiziktir.

Bu yeni bilgiler çeşitli amaçlara hizmet eder: (1) Kişinin daha üstün bilgeliğiyle diğer rahipleri gölgede bırakması. Burada gerçek bir entelektüel rekabet ortaya çıkar: Dünyanın hangi elementlerden oluştuğu hakkında tarafsız bilgi arayışını başlatan bir konu bulunur. (2) Yeni bilgiler de dünyevi amaçlara yönelik daha üstün bir büyü olarak öğretilir. Bu genellikle "kuru bir dalı yeşertecek" veya kaleyi ele geçirmek veya cinsel haz almak veya hatta intikam almak gibi amaçlara yönelik ayinlerdeki pasajlara bağlanır.[16] (3) Çoğunlukla, yeni bilginin gökyüzünde ölümsüzlüğü getirdiği söylenir. Bilgi, kişinin ölüm anında ölüm ilahileri ve ayinlerine veya bir Brahman'ın ihtiyarlığının "orman ikameti" aşamasının bilgisine dahil edilmek için talep edilir. Burada yepyeni bir dinsel tema ortaya çıkar çünkü ölümden sonra hayat Vedalarda önemli değildir. Artık cennetler veya ölüm sonrasının çeşitli halleri ortaya konur: Babaların diyarı, tanrılar ve zevkler diyarı ve ender de olsa olası cehennemlere birkaç referans.

Bu dinsel öğreti daha sonra karmayı, reenkarnasyonu ve içgörü veya yoga aracılığıyla kurtuluşu esas alan klasik Hindu anlayışına dönüşecek olan şey değildir. Genellikle daha dünyevi bir ölüm sonrasına uzanan maddi hayatı yüceltir. Birçok Upanişad uzun bir hayatı iyi olarak nitelendirir.[17] Daha erken Upanişadlarda reenkarnasyondan düzensiz surette bahsedilir; öğretiler yerleşmemiş ve açıkça klasik olmayan "Hindu" öğretilerdir. Bazıları insanın ölüm anındaki düşüncesinin onun öteki âlemdeki hayatını belirlediğini söyler, bu cennette bir hayat olabilir (*Praşna Upanişad* 3.10). Bazıları insanın reenkarnasyon ve ölümsüzlük arasında seçim yaptığını, ölümsüzlüğü seçmesi durumunda iyi eylemlerinin en çok sevdiği yakınlarına, kötü eylemlerinin ise sevmediklerine geçtiğini savunur (*Kauşitaki Upanişad* 1.2-4). Bir başka görüş ise ruhun ölümden sonra aya gittiği ve dünyaya yağmur olarak tekrar dünyaya düştüğü yönündedir. Genel olarak kabul gören bir sıralama yoktur.

Upanişadik bilgilerin ana dönemi boyunca, insanın eylemlerinin onu bir yeniden doğum döngüsüne zincirleyen karmaya ilişkin sonuçlarından ya çok az söz edilir ya da hiç söz edilmez.[18] Birçok Upanişadik bilgenin yoga

---

[16] *Brihad. Up.* 6.3; bu büyü onu "öğrencisi" Yajñavalkya'ya veren Uddalaka Aruni'ye atfedilir. Benzer dünyevi büyüsel iddialar, en "felsefi" Upanişadların bazılarında da ortaya konur; örneğin, *Chand. Up.* 2.1-29; *Kaush. Up.* 2.6.4-10.

[17] Klasik Upanişadların yalnızca biri, *Maitrayani* (1.3-4), hayatı ıstırap çekmekle eşitler ve klasik Budist ifadelerle aynı sözcükleri kullanır; bu yaklaşık olarak MS 200'den bir geç dönem Upanişadıdır (Nakamura, 1973:77-78). Çağcılı *Mandukya Upanişad*, Mahayana Budizminin *Prajñaparamita sutraları*nda bulunan ifadeleri içerir.

[18] O'Flaherty (1980: xi-xxiv, 3-13). Karma öğretisinin en net formülasyonu, esas itibariyle Budist dilindeki geç döneme ait *Maitrayani Upanişad*'da (3-4) tekrar ortaya çıkar. Bu, karma

veya tek noktalı odaklanma (*samadhi*) uyguladığına da tanıklık edilmez. Erken dönem bilgeleri Uddalaka, Yajñavalkya ve tartışma ortakları, felsefi amaçlara ulaşmakla ilgilenir. Kimi Upanişadlar ilahiler ve ayinler sırasında derin düşünmeyi uygular (*Aitareya Upanişad* 2.1-3). Orta döneme ait *Şvetaşvatara Upanişad* (1-2), yaklaşık olarak MÖ 300-200'e ve geç dönem ait *Maitrayani Upanişad*'a (6.18-29) kadar, yoga yönteminin özgürlüğe giden bir yol olarak eksiksiz bir açıklaması yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla, birçok Brahman hayatlarını ya ayinlerde ya sürekli uzayan metinlerini ezberleyerek ya da bazen tartışmalar yürüterek geçirmiştir.

Upanişadlar, tartışan bilgeler dönemini Brahmanların bakış açısından açıklar. Aykırı açıklamalarda, rakip element kozmolojilerini formüle eden *şramana*larla da karşılaşırız. Buddha, üç erkek kardeşin olduğu bir Brahman ailesini ve onların takipçilerini, bir volkanın yakınında ayinler gerçekleştirip görünüşe göre temel element olarak ateşi kabul eden çilecileri inançlarını değiştirmeye ikna eder (Mizuno, 1980:61). Buddha'nın bazı ünlü çağcılları (Şekil 5.1'de 25 ve 26), dünyanın yedi veya dört elementten oluştuğunu ileri sürer. Şramanaların bazıları Brahman ortodoksluğunun ithamını uç noktaya taşır ve dünyanın elementlerin işleyişinden ibaret olduğunu savunarak tamamen natüralist bir konum sergiler. Bunlar Lokayata veya "materyalist"lerdir. Şramanaları bir bütün olarak Brahmanlardan ayıran şey, yeni bir yaşam tarzı örgütlemeleri, ev sahipliğinden kopmaları ve sadelikleri uygulamaya odaklanmalarıdır. Tamamen dünyevi bir varoluşu vaaz eden Lokayata'nın aynı zamanda çileci olmasının gerekmesi, garip gelebilir. Ama bu, karizmatik öğretmenlerin sosyal çevresidir; Lokayata, Brahmanik yaşam tarzının alaşağı edilmesinde en ileri noktaya kimin gideceğine ilişkin rekabet eden kesimdeki element filozoflarının arasındaki tartışmalardan doğan bir hiziptir.

---

ve yeniden doğuşu kast görevlerinin icrasına bağlayan yegâne Upanişaddır (4.4.3). erken dönem Budist *Brihad. Up.* (3.2.13) kişinin özel olarak düşünmesi gereken bir tartışmayı açıklar. Anlatıcı, bölümün sonunda muhatapların karma hakkında konuştuğunu anlatır. Bu, konuşmalar bir bölümün sonunda yer aldığından sonradan yapılan bir ek olabilir. Değilse, karmanın –o dönemde hangi versiyonu geçerli olursa olsun– gizli bir öğreti olduğunu, birçok dinleyici açısından dinsel bir bağlayıcılığı olduğu kabul edilen bir görüş olmadığını ima eder. Yaklaşık olarak MS 100-500 arasında *Mahabharata*'daki bir dizi eklenti yeni Hindu felsefi okullarından etkilenmiştir; *Bhagavad Gita*'ya kadar reenkarnasyon ve ölümden sonraki hayatın diğer formları hakkında çatışan öğretilerin bir karışımı söz konusudur (örneğin 1.42.44; 8.6.23-25; 9.25). Geriye dönük olarak vurgulanan çizgi, yani tercih edilir reenkarnasyonun kişinin kast yasasına göre görevlerini yerine getirirken sergilediği performansa bağlı olması görüşü, yaklaşık olarak MS 700'de Budizme karşı son şiddetli saldırıda egemen dinsel yorum haline gelir.

Şramana çevrelerinde, karma ve samsara (yeniden doğuş) öğretileri, tartışmanın merkezi konuları haline gelir ve en çok bu meseleler üzerine yapılan tartışmalardan entelektüel üne kavuşulur. Hem Buddha hem de Mahavira, karmanın üstesinden gelme iddiasını taşıyan hareketler kurmuştur. Caynalar için karma öğretisi, materyalist bir element felsefesinin kavramlarına göre şekillendirilmiştir; karma, eylemin meyvesidir ve ruha yapışan ve onu doğal bilgilerinden uzaklaştıran maddi parçacıklar olarak düşünülmüştür. Buddha, karmayı daha soyut bir biçimde ele almıştır; karmayı maddi dünyanın formlarına bağlanmaya ve yeniden doğmaya yol açan bir nedensellik zinciri olarak görmüştür. Bu dönemde örgütlenen üçüncü başarılı hareket olan Makkhali Gosala'nın Ajivika mezhebi, karma fikrini kaçınılmaz bir kadere yükseltmiştir; her kişinin hayatı, tıpkı çözülen bir yumak gibi kaçınılmaz olarak sonuçlar ve yeniden doğuşlar zincirini takip eder ve nihayete erer.

Diğer ünlü filozoflar, karmayı reddederek şöhrete ulaşmıştır. Yedi elementin kozmolojisini benimseyen Pakudha Kaccayana, Buddha tarafından karmayı inkâr etmekle eleştirilmiştir; Buddha için bu, ahlakın reddi anlamına gelir. Purana Kaşyapa, karma ve ahlakı reddetmekle ün yapmıştır; kişisel olarak hem Mahavira hem de Makkhali Gosala'yla ilişkisi vardır (Basham, 1951:138, 278; Hirakawa, 1990:16-19).

Felsefelerin ve dinsel hareketlerin kristalleştiği büyük yaratıcı kuşaklar dönemi (yaklaşık olarak MÖ 500 veya 400)[19] aynı zamanda karma öğretisinin ilgi odağı haline geldiği dönemdir. Burada önemli olan, entelektüel topluluğun yaşam tarzı ve düşünce için uzun erimli sonuçların formüle edilebileceği bir problemle karşılaşmasıdır. Karmanın uzun süreli bir mesele olduğunu; Hintlilerin, ıstırap verici bir dünyaya yeniden doğuşlar çarkına hapsoldukları ve baskıcı bir kast sistemine maruz kaldıkları yönündeki kötümser inancı yüzyıllar boyunca taşıdığını; Budistlerin ve Caynaların gelip kurtuluş yolunu gösterdiğini varsaymak hatalı olacaktır. Problem ve çözümü, az çok aynı anda ortaya çıkmıştır. Karma, Upanişadlarda belirsiz bir kavramdır; ölümsüzlük hakkında ortaya çıkan inançların, dünyaya geri dönmekten çok cennetteki hayata odaklanması daha muhtemeldir. Kuşkusuz reenkarnasyon hakkında ilkel kabile inançları vardır ama bunlar hayat ve dolayısıyla yeniden yaşamak hakkında negatif bir yön taşımadıkları ölçüde Budist-Cayna probleminden farklıdır. Ayrıca kabile inançlarında eksik olan reenkarnasyonun ahlaki dinamikleri, özellikle Budist görüşte nedenselliğin merkezini oluşturmuştur (Halbfass, 1991:292-294, 321-325; Obeyesekere, 1980).

---

[19] Bu tarihler hakkındaki tartışmalar için bkz. Hirakawa (1990:22-23).

Hayatın asıl olarak ıstıráp çekmek olduğunu yönündeki kötümser fikri formüle edenler, Budistlerdir; aynı zamanda karmanın üstesinden gelmenin yolunu sunarak buna bir çözüm getirmişlerdir. Problem ve çözümü bir arada ortaya çıkmıştır; bunların bir arada formüle edilmesi, entelektüel alandaki uzun vadeli başarılı hamlelerden birini oluşturur: Derin bir sorun olarak nitelendirebileceğimiz bir şeyin keşfi. Bu hamlenin çeşitlerini, birçok büyük dinsel öğretide bulmak mümkündür. Ahlaki Kurtuluş dinlerinde ceza yeri olarak cehennem kavramı, formüle edilir (bazen ölüm sonrasının, ölümün gölgeler içindeki diyarı olarak sunan geçmiş anlayışları temel alır) ve aynı zamanda din, bu cezadan kurtulmanın yolunu da gösterir; biri diğerini teşvik eder. Buddha, Hint felsefesindeki ilk önemli figürdür; çünkü döneminin ağlarında ortaya çıkan kavramları almış ve temel problemi çözümüyle birlikte sunan bir bütün yaratmıştır.

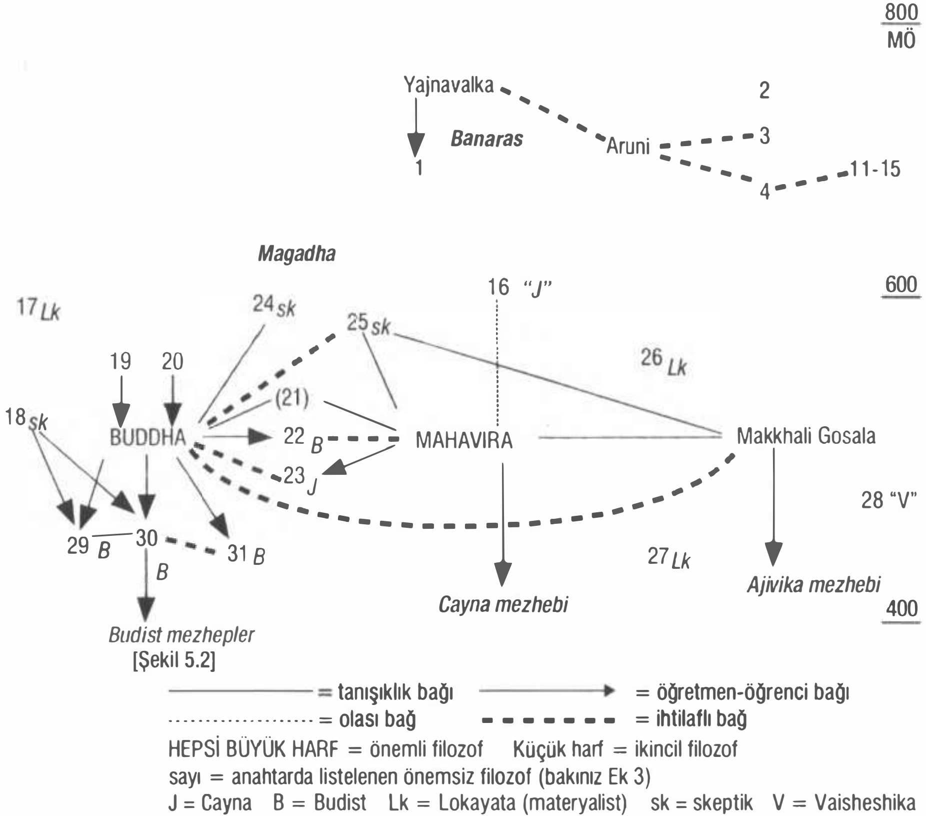
MONASTİK HAREKETLER VE MEDİTATİF MİSTİSİZM İDEALİ

Budizm, Caynacılık ve Ajivikaların aynı anda ve aynı ağdan ortaya çıkmasından bir kristalleşme noktasının olduğu açıktır (Şekil 5.1). Birçok etmen mevcuttur.

1. Rekabet halindeki bilgelerin dikkat alanında, yüksek bir kalabalıklaşma düzeyine ulaşılmıştır. Küçük sayılar yasası, üç ila altı ayırt edici konumun ötesinde, birçok entelektüelin takipçi edinemeyeceğini ve şöhret alanındaki konumunu kuşaklar boyunca sürdüremeyeceğini öngörür. Upanişadlarda bunu görürüz: Çok sayıdaki konumdan hiçbiri, iyi tanınan bir öğreti şeklini alamamıştır ve çok sayıdaki bilgeden hemen hiçbiri, çok yaygın bir şöhrete ulaşamamıştır. Buddha'nın döneminde, "konformist olmayan altı öğretmen"in yanı sıra birçok konum daha vardır; Bir Budist vecizesi 62 tarikattan söz ederken, Cayna kanonları 363 okula işaret eder (Chakravarti, 1987:35; Isayeva, 1993:23). Budistler ve Caynalar tarafından oluşturulan ilgi odağı, entelektüel alanı küçük sayılar yasasının sınırlarına çekmiştir.

Budizmin içeriği, kuruluş dönemindeki entelektüel hiziplerin aşırı kalabalık oluşu tarafından şekillenmiştir. Dünya tarihi boyunca, küçük sayılar yasasının çiğnendiği dönemler, hizipler arasında aslında doğrunun imkânsız olduğunu ilan eden bir konumu ortaya çıkarma eğilimindedir. Karşıt konumların ve sonu gelmeyen tartışmaların çokluğu karşısında, septisizm felsefesini ortaya koyarak alanda belirli bir meta-şöhrete ulaşmak mümkündür. Hindistan'da bu tür bir konumu yaratan kişi Sañjaya olmuştur (Şekil 5.1'de 18). Ağda Buddha'ya yakındır ve bellibaşlı kimi takipçileri, inançlarını de-

ğiştirmiş ve önde gelen Budistler olmuştur. Erken dönem Budizm, güçlü bir septisizm damarına sahiptir. Buddha, takipçilerini entelektüel tartışmalardan uzak durmaları konusunda uyarır çünkü entelektüel tartışmalar faydasızdır ve aydınlanmaya giden pratiklerden uzaklaşmaya yol açar.



ŞEKİL 5.1. HİNDİSTAN AĞI, MÖ 800-400: KURUCU REKABETLER

Yine de entelektüel alana girdikten sonra bütün entelektüel etkinliklerden uzak durmak imkânsızdır. Gautama Şakyamuni, rakip konumların önemli iddialarını olumsuzlarken, yeni bir felsefi ve dinsel düzeyde onları temel alan bir doktrin formüle ederek Buddha sıfatıyla yüceltilmiştir. Septikleri kullanarak, egonun yokluğunu ileri sürmüş ve nihai benliği arayan Upanişad bilgeleriyle çatışmıştır. Karşıtlık üzerine yeni bir konum oluşturan Şakyamuni, bu değişen dünyada kalıcı bir benliğe bağlanmanın, acının nedeni ve özgürlüğün önündeki en büyük engel olduğunu ifade etmiştir. Aynı septik silahlar, Brahma'nın veya daha yüksek bir tanrı ya da spiritü-

el gerçekliğin varlığını olumsuzlar ve transandantal bir gerçekliğe ulaşma noktasında hem geleneksel hem de ikonoklast dinsel yöntemlerin meşruiyetini giderir.[20] Şakyamuni, görünür ego kaynağını açıklamaya geçerek yeni bir çığır açmıştır: Bu yalnızca deneyimi oluşturan kümelerin (*skanda*ların) sonucudur. Burada, Buddha element felsefelerini miras alırken, mitolojik retoriği elemiş ve sistemleştirici dünya bileşenlerini beş gruba (bedensellik, hissetme, algılama, zihinsel yatkınlıklar ve bilinç) ayırmıştır.[21] Maddi bileşenler psikolojik bileşenlerle koordine edildiğinde, deneyimin bütün dünyasının nasıl oluştuğunun bir modelini formüle etmek mümkün hale gelmiştir (bu belki de Şakyamuni'nin kendisi tarafından değil, ondan biraz daha sonra gerçekleşmiş olabilir). Bu model, cehaletten başlayan ve istenç, bilinç, maddi form, duyular, izlenimler, his, arzu, bağlanma ve olma aracılığıyla ilerleyip doğum, ihtiyarlık ve ölüme uzanan on iki parçalı bir nedensellik zincirini esas alır. Meditasyonda bu zinciri anlayarak ve tersine çevirerek, kökene geri dönmek ve özgürleşmek mümkündür. Buddha, din bilginlerinin transandantal dünyasını bir başka cisimleştirme olarak reddetse de ad ve form dünyasını aşmanın daha incelikli bir anlamını ortaya koyabilir.

Dünyanın bir nedensellik zinciri tarafından yönetildiği anlayışı, Şakyamuni'nin yakın selefleri ve rakipleri arasında karma ve kader kavramlarında ortaya çıkmıştır. Buddha bu anlayışı, evrensel nedensellik ve kümelerden oluşan bir dünyanın geçiciliği ve nihai gerçekdışılığı arasındaki bağlantıyı kurarak bağımlı kökene sahip bir sistem-topraklama kategorisine dönüştürmüştür. Buddha'nın felsefi yaratıcılığı, çevre ağlardan bu malzemeleri daha yüksek bir soyutlama ve tutarlılık düzeyinden rasyonelleştirilmiş bir konuma yükseltmesinde yatar.

2. Örgütsel olarak yeni monastik hareketler *şramana*ların olağan hayatından keskin bir kopuştur. Budistler, formel kurallara ve kolektif bir kimliğe sahip ilk örgütlenmeye sahiptir. Yerel topluluklarda ve bazen de topluluklar arası konseylerde bir araya gelmişler ve bireysel üyeleri, *sangha* yani bir bütün olarak gövdeye tabi kılmışlardır (Chakravarti, 1987:46-64; Hirakawa, 1990). Buddha karizmatik bir lider olmasına rağmen örgütünü kişisel liderlikten uzaklaştırır. Bir vâris adını vermek yerine, keşişlerine öğretilere ve kolektif pratiklere odaklanarak "kendi kendilerini aydınlatmaları" öğüdünü verir. Takipçilerinin topladığı ilk öğretilerin felsefi doktrinler değil,

---

20 Buddha'nın takipçilerinden kaçınmalarını istediği nafile sorular, Kant'ın antinomilerine benzer: Evrenin başlangıcı ve sonu, beden ve ruh arasındaki fark, ölümden sonra hayat. Bunlar, Upanişad bilgeleri arasındaki gözde tartışma konularıdır; Buddha, bunların çözümlenebilirliğini reddederek düşünümsel gelişmenin daha üstün bir düzeyini iddia eder.

21 Çeşitli çeviriler ve kaynaklar için bkz. Nakamura (1980:66-69; Kalupahana (1986:10-16).

Vinaya yani keşişlerin disiplin kuralları olması belirleyicidir. Caynalar (ve görünen o ki Ajivikalar; ayrıntılı bilgi için Basham, 1951) da monastik topluluk yönetimini merkez alan benzer kurallar formüle etmiştir. Buna karşın diğer *şramana*lar belirli öğretmenlerin kişisel takipçilerinden oluşmuştur; bütünüyle karizma eksenli hareketlerdir ve liderlerinden sonra varlığını sürdürememişlerdir.

Bu özerk kolektif kimlik eğilimi, Budistler ve Caynalar mülk edindikçe pekişmiştir. Mülk sahibi olmak, *şramana* yaşam tarzının temel duruşuna, ev sahibi olmanın reddine karşıdır. Yine de kralların ve dindar insanların, gezgin çilecilere toplantılar düzenlemek ve yağmur mevsiminde sığınmak için kullanabilecekleri koruları veya binaları sunma teamülü mevcuttur. Gezgin arayıcılar, genellikle bir öğretmenden diğerine gitmiştir ve bir bütün olarak *şramana* katmanı, bu tür yerlerde hiçbir fark gözetmeksizin bir araya gelmiştir. Budistler sadece kendilerine özel yerler edinerek diğerlerinden ayrılmıştır ve kendi topluluklarının üyelerinin nasıl davranması gerektiği hakkında kurallar formüle etmiştir (Dutt, 1962:53-57; Wijayaratna, 1990). Budistler, bireysel mülkiyetten feragat edilmesini vurgularmış olsalar da örgütlü yerleşkeler oluşturmuştur ve daha en erken dönemden –Buddha'nın kendi döneminden– itibaren önemli krallıklarda ciddi kolektif mülkler edinmiştir. Erken dönem Caynalar, aynı bölgelerde, örneğin Magadha'daki Nalanda'da ve Mahavira'nın kraliyet sarayıyla ilişkili olduğu rakip bir krallığın başkenti olan Vesali'de Budistlerin rakibi olmuştur. Bu kurumsal rekabet, her iki harekette de büyüme motorunun bir parçası olmuştur.[22]

3. Budistler en geniş toplumsal tabanı elde etmeyi amaçladıkları için en başarılı hareket haline gelmiştir. Budizm kendini "Orta Yol" olarak nitelendirir; hem çileciliğin aşırılıklarından hem de olağan hayatın düşkünlüklerinden açıkça uzak durur. Meditasyon, iç konsantrasyon pratiğine dönüştürülmüştür ve öğretisel anlayış temelinde içgörüyü geliştirmek için düzenlenmiştir. Budistler, *tapa* geleneklerini, kendini inkâr etme ve kendine eziyet etmenin aşırılıklarını devam ettiren daha tipik *şramana* yolundan sapmıştır. Bu tür katılıklar, belki de köken itibariyle Şamanisttir ve zaman zaman erken dönemdeki Vedalara kadar dayandırılır. *Tapa*ların vizyonlar

---

[22] Ajivikalar da örneğin Maurya hanedanlığında kraliyet himayesi görmüştür. Mahavira ve Makkhali Gosala, tartışmalar kendi hizipleri arasında keskin bir ayrıma yol açana dek yakın arkadaşlardır. Mahavira ve Şakyamuni, aynı hamilerden bazılarını kendi tarafına çekmek için rekabete girişmiştir. Fakat Şakyamuni'nin hem genel topluluktaki taktiksel mücadelede hem de tartışmada en güçlü düşmanı Makkhali Gosala'dır (Mizuno, 1980:120-141; Basham, 1951; *OHI*, 1981:77, 130). Bu rekabet, muhtemelen Şakyamuni'nin karmanın üstesinden gelmenin bir yöntemini öneren Makkhali'nin temel öğretisini hem kendine mal etmesi hem de olumsuzlamasından kaynaklanmıştır.

veya büyülü güçler getirdiğine inanılmıştır; *şramana*lar arasındaki rekabette, toplumsal tanımlamanın en gözle görülür öğesi vazifesini üstlenmişlerdir. Sıradan insanların gözünde, kendi kendini müthiş zorluklara maruz bırakma yeteneği, *şramana*ların duygusal çekiminin kaynağıdır ve onlara bağışta bulunulması için temel motivasyondur. Budistler *tapa*ları reddederek kendi sosyal karizmalarını zayıflatma riskini üstlenmiştir. Bu çeşitli yollardan telafi edilmiştir.

Ilımlı bir meditasyon pratiğine geçiş, bir keşiş olarak hayatı daha cazip kılarak yeni üye tabanını önemli ölçüde genişletmiş olmalıdır. *Tapa*ların reddi, odağın büyüsel veya karizmatik etkileyicilikten, monastik hayatın ahlaki amacına kaymasına da yol açmıştır. Bu noktalarda, Budistler ve Caynalar sınırlarını belirlemiştir. Caynalar, sadelik geleneğini daha yakından takip etmiş ve mülkiyetsizliği, çıplak kalmaya ve hayatı küçümsemeyi ise açlıktan ölmeye kadar vardırmıştır. Fakat Caynalar, pratiklerinin ahlaki amacını vurgulayarak büyüsel amaçlarla yapılan *tapa*ların ötesine geçmiştir; kötü eylemin birikmiş karmasını yok etmeyi amaçlamışlardır.

Budistlerin elindeki koz, dindışı dünyayla uyumları olmuştur. Dünyadan kendi monastik topluluklarının içine çekilmiş olmalarına rağmen, aynı zamanda halktan destekçileriyle ilişkilerini sürdürmenin de bir yolunu bulmuşlardır. Bu, bütün *şramana*ların yaptığı gibi, halkın bağışlarıyla yaşamını sürdürmekten ibaret değildir. Budistler, misyonerlik faaliyetlerini açıkça destekleyen ve halktan insanlara merkezi bir dinsel görevi vaaz eden tek hareket olmuştur.[23] Budistler, sıradan insanlar ve dünyayı reddeden keşişler arasında bir uzlaşmaya olanak tanımak istemişlerdir; bir keşişin ailesinin izni olmadan aralarına katılmasına izin vermemişler ve en az bir oğlunu ailenin geçimini sağlamak için geride bırakmasını şart koşmuşlardır. Bu, ailelerin keşişlere bağışlar sunabilmesini de sağlamıştır. Aynı şekilde hem Buddha hem Mahavira –kendileri de aristokrasinin birer üyesidir– krallar ve varlıklı bağışçılarla iyi ilişkiler sürdürmüştür.

En önemlisi, Budizm sadece keşişler için bir pratik ve felsefe formüle etmekle kalmamış, aynı zamanda ruhban sınıfından olmayan halk için de daha basit bir ahlak formüle etmiştir. Öldürmek, yalan söylemek, çalmak ve cinsel uygunsuzlukların kötü bir karma ve kötü bir yeniden doğuş ürettiği, buna karşın ahlaki davranışların ve keşişleri bağışta bulunmanın ise iyi bir karma ve iyi bir yeniden doğuş ürettiği açıklanmıştır. Budizm, karma öğretisini manastır hayatı için bir motivasyon ve seküler ahlak için bir dayanak

[23] Mizuno (1980:99, 104). Caynalar da Budistler kadar agresif bir şekilde olmasa da vaaz vermiştir.

haline getirmiştir. Budizm, ticaret ve şehir hayatının yeni toplumsal dünyasındaki ahlaki boşluğu hem Brahmanik hem de *şramana* dinlerde eksik olan evrenselci bir sosyal ahlakla doldurarak başarılı olmuştur.

Budizm, toplum için en sonunda Hinduizm haline gelecek temel bir kültürel çerçeve sunmuştur. Budizm sadece karmadan kaçmaya yönelik bir çaba olarak görülemeyeceği gibi, kast sistemine karşı bir tepki olarak da anlaşılamaz. Karma ve reenkarnasyonun Buddha'dan önce önemli bir problem olarak değerlendirilmemiş olması gibi, kast sistemi de o dönemde büyük bir ihtimalle çok gevşek bir biçimde örgütlenmiş olmalıdır (Eliot, 1988:1:xxii). Upanişadlarda, Brahmanların saygınlığının azaldığı ve politik-askeri *kşatriya* kastından farklılığının ortadan kalktığı anlaşılır. Budizm, insanın hayattaki konumuna uygun etkinlikleri gerçekleştirmesini dinsel görevlerinin bir parçası haline getirerek kast sistemine yenilenmiş bir anlam kazandırmıştır (Chakravarti, 1987:94-121, 180). Budizmin geleneksel Brahman pratiklerine bir meydan okuma olduğu kesindir; *ahimsa,* yani zarar vermeme öğretisiyle Brahmanizmin ayinlerine ve özellikle de kurban ayinlerine saldırır. Fakat Budizm, dışarıdan gelen rakip bir hareket olmaktan ziyade, esasen Brahmanlardan oluşan eğitimli din adamlarının çevresindeki bir reform hareketi olarak görülmelidir. Buddha'nın kendisi bir *kşatriya* olmasına rağmen, hareketin ilk dönemlerindeki keşişlerin büyük çoğunluğu Brahman kökenlidir.[24] İlkesel olarak *sangha* her kasta açık olmuştur ve dünyanın dışında olduğu için, kast sisteminin onda bir yeri yoktur. Yine de neredeyse tüm keşişler iki üstsınıftandır. Halktan gelen desteğin en büyük kaynağı, bağış sahipleri ise toprak sahibi çiftçiler olmuştur. Chakravarti (1987) bu *gahapati* grubunun aynı zamanda dönemin ortaya çıkan devletleri için temel vergi tabanını oluşturduğuna ve bu devletlerin krallarının Buddha'yla ittifak yaptığına dikkat çeker. Bu grup için Buddha, seküler bir ahlak vaaz etmiştir; onları dünyada kalmaya, üstlerine saygı göstermeye ve hiç de tesadüfi olmayan bir biçimde, *sangha*'nın varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu bağışları yapmaya teşvik etmiştir.

İlk başta Budistlerin kast sistemini desteklemesi, tıpkı karma ve reenkarnasyon kavramlarına bağımlılıkları gibi, öne çıkan yeni bir öğretinin görünüşte karşıtı olan bir öğretiye bağlanmasının bir başka örneğidir. Budizm, kast sistemine karşı bir protesto görüntüsü sunar, çünkü insanın kendi kastı üzerine hiçbir kontrole sahip olmadığı dünyada reenkarnasyondan bir çözüm sunar. Fakat çözüm ve problem, aynı entelektüel koşulun parçala-

---

24 Chakravarti (1987:122-149). Bu üye tabanı, Hint Budizminin varlığı süresince devam etmiştir.

rıdır. Başarılı bir felsefe –ve başarılı bir din– sadece bir çözüm değil, bütün problem alanını formüle eder.

4. Meditasyona yöneliş, Hint kültürünü dünyayı aşmanın bir yolu olarak Yoga tekniklerine yöneltmiştir. Upanişad bilgeleri, içgörülerini meditasyondan almamıştır ve anlaşıldığı kadarıyla meditasyonu çok fazla uygulamamıştır. *Tapas* çilecileri bir tür büyüsel karizmayı aramıştır. Budistler, meditasyonu ahlakileştirilmiş bir felsefeyle buluşturur. Mistisizm, meditasyon uygulayanların felsefesi anlamında ortaya çıkar. Mistik felsefe, meditasyon deneyiminden –deneyimin gerisinde neyin yattığı ve neyin güçlü bir motive edici etkiye sahip olduğuna ilişkin akonseptüal bir içgörüden– türemiş gibi görülebilir. Budistler, bileşenlerinden biri içsel ışığın deneyimi olan aydınlanmaya ve derin meditasyonun bahtiyarlığına işaret eder. Bunlar, felsefeyi şekillendiren tecrübeye dayalı kazanımlar olarak düşünülebilir.

Yine de daha çok felsefenin yönü, meditasyona şekil vermiştir. Bunun iki tür nedeni vardır. Tarihsel karşılaştırmalar, çok çeşitli meditasyon tekniklerini[25] ve meditasyon deneyimlerinin aynı çeşitlilikte yorumlanma şekillerini[26] ortaya çıkarır. Meditatif deneyimler, kendi başlarına bir şey anlat-

---

[25] Meditasyon tekniklerinin geniş bir yelpazesi vardır: Tek noktalı konsantrasyon, nefesi gözlemlemek, içsel diyaloğu yatıştırmak, nesnelerinden ayrı olarak bilincin kendisine odaklanmak (Budist ve Yoga teknikleri); kendi bedenindeki, özellikle de cinsel bölgelerdeki enerjileri veya ışıkları görselleştirmek; içsel ısıyı yükseltip bedende dolaştırmak (tantrik teknikler); semboller, tanrılar, kendi ölüm deneyimi, Tanrı'nın adındaki harfleri vs görselleştirmek (Tibetçi Budist, sufi, Taocu, Kabalacı teknikler); dışsal olarak görsel sembollere (mandala, haç vs) odaklanmak; mantralar (saf sesler) veya sutralar (kutsal metinler), sözlü ilahiler söylemek; ritmik dans (sufi derviş tarikatları, ortaçağ Japon Amidaistleri); tükenme noktasına kadar sürdürülen fiziksel etkinlikler veya kendi kendine eziyet etmek (sufiler, *şramana*lar, Hıristiyan çileciler, şamanlar, kabile büyücüleri); sözlü dua veya kişiselleştirilmiş bir ilahla iletişim (Hıristiyanlık); nefesi saymak, yavaşlatmak veya tutmak (Budistler, Taocular); üflemek ve tükürmek (Çin *Huai-nan Tzu*); entelektüel "araştırma" (yeni-Konfüçyüsçüler) veya kavramların boşlukta analizi (Budistler); koan paradoksları, bazen öğretmenin azarları ve tokatları eşliğinde (Ch'an); vaaz sırasında aydınlanma (T'ien-t'ai ve Amida Budizmi, tasavvuf, coşkulu mezhepçi Hıristiyanlık). Bunların sonucunda yaşanan deneyimler, sükûnetten ağlamaya ve duygusal coşkuya, "parlak ışık"-tan "ilahi karanlık" veya "berrak bilince," mesafelilikten (*zazen*) derin transa (*samadhi*) ve aniden aydınlanmaya (*satori*) değişir.

[26] Meditasyonun sonuçlarının hem dünyadan uzaklaşmayı hem de dünyada eylemi içerdiği düşünülmüştür. Uzaklaşma, kendi içinde bir amaç olarak veya bireysel ıstıraba son vermek olarak (Budizm); Tanrı'yla temas kurmak veya günahlardan kurtulmak (tasavvuf, Hıristiyanlık, Mahayana) veya bireysel psikoterapi olarak (1950 sonrası Batı sekülerizmi) yorumlanabilir. Amaçlanan dünyevi sonuçlar sağlık ve uzun ömür (Taoculuk); durugörü, havaya yükselme ve diğer canlılar üzerinde etki gibi büyüsel güçler (daha küçük yan etkiler olarak birçok mistik geleneğe dahil edilen şamanistik ve yöresel inançlar); devleti düzenlemek için politik güç (Taoculuk); politik zulümden korunma (ortaçağ Musevi Kabalacılık);

maz ve insanın neyi aradığı hakkında bir anlayış olmadan, meditasyonun gerçekleştiği toplumsal grup tarafından şekillendirilen bir anlayış olmadan gerçekleşemez. Meditasyonunun soyut veya transandantal yorumları, entelektüel tartışmacılardan oluşan bir topluluk soyut felsefeyi geliştirene dek ortaya çıkmaz.

Mistisizmin dünyevi koşullar karşısındaki hayal kırıklığının bir sonucu olduğu, yaygın bir yorumdur. Bu, muhtemelen öteki dünyaya ait transandantallığı amaçlayan mistisizm türleri için geçerli olabilir. Fakat aslında tarihsel korelasyon hiç iyi değildir. Budist mistisizmi, Ganj uygarlığındaki ekonomik büyüme ve görülmemiş bolluk döneminde ortaya çıkmıştır. Çin'de mistisizm, refah içindeki T'ang hanedanlığında önemli hale gelmiştir ve Ch'an manastırlarının yaygınlaşması, en çok kırsal ticari ekonominin zirveye çıktığı geç dönem T'ang-Sung geçişi sırasında gerçekleşmiştir; ortaçağ Çin proto-kapitalizminin zirvesi olan geç dönem Sung hanedanlığı, meditasyonun yeni-Konfüçyüsçü harekete yayıldığı dönemdir.

Öteki dünyaya ait mistisizmin, özellikle manastır sistemini destekleyen bir toplumsal yapıda gelişmeye açık olduğu, daha uygun bir genellemedir. Manastırların yayıldığı dönemler, mistisizmin zirve noktalarıdır ve bunlar, manastırların kırsal kesimde ekonomik büyümenin birer aracı olduğu dönemlerdir. Buna karşın meditatif pratiğin laik yönelimli hareketleri, özellikle aristokrat ailelerin dışında politik mobilizasyonun başka hiçbir şekline imkân tanımayan otoriter toplumlarda, politik hareketlerin bir temeli olarak güçlü bir örgütsel potansiyele sahiptir. Bu noktada, Çin'deki Taocu politik hareketleri, İslam dünyasındaki sufi politik hareketleri ve ortaçağ Museviliğindeki Kabalacı hareketlerde olduğu gibi, mistisizm politik aktivizme dönüşür. Çin'deki Üç Krallık döneminin "Bambu Korusunun Bilgeleri" veya 1900'lerde eğitimli Avrupalıların arasında yaygınlaşan, 1960'ların hippilerinin saykodelik "karşı kültürü"nde yeniden hayat bulan okültizm gibi mistisizmin hedonist-entelektüel versiyonları bunun farklı bir türüdür. Bunlar varlıklı, hatta şımartılmış toplumsal sınıflarda ortaya çıkar; bu tür hareketlerin bazen politik altüst oluşlarla aynı döneme denk düşmesi, mistisizmin bir telafi olmasından ziyade, devlet ve din müdahalesinin hafiflemesinden ve daha önce heretik veya itibarsız görülen şeylerin keşfedilmesinin önünün açılmasından kaynaklanır.

Max Weber ([1922] 1968:503-505) kurtuluş eksenli mistisizmin yükselişi hakkında daha dar bir yorum sunmuştur: Bu, politik gücünü merkezileşen

---

ulusalcı tikelcilikten (tasavvuf, İmamcılık, Kabalacılık) ve evrenselci trans-sektaryanizme (Gül-Haçlılar, Masonizm) milenyal siyasi hareketlerinin motivasyonudur.

devlete kaptıran gerilemekte olan aristokrasi tarafından sahiplenilir. Genişleyen Ganj devletlerinin sınırlarındaki Sakya kabilesinin bir prensi olan Buddha, gerileyen politik talihi tarafından motive edilmiştir. Caynacılığın kurucusu Mahavira da benzer bir politik arka plandan gelmiştir. Ancak bu argüman bir genelleştirme olarak veya Hindistan'daki durumun özelinde desteklenmez. Gerileyen aristokrasiler incelendiğinde, öteki dünyaya ait mistik dinlere genel bir yönelim olduğu nadiren görülür. Avrupa'da 1600'ler ve 1700'lerde mutlakiyetçi devletlerin aristokrasiyi yerinden etmesi, dünyadan kaçış mistisizmine doğru bir eğilime katkıda bulunmamıştır. Japonya'da aristokrasi, Budist mistisizmini en güçlü bir biçimde 1300-1600 arasındaki feodal dönemde desteklemiştir. Bu, kraliyet manastırları ve aristokratik güç arasındaki politik ittifakın doruk noktasına çıktığı dönemdir. 1600'den sonra Japon aristokrasisinin Tokugava bürokrasisi tarafından yerinden edilmesi sırasında, Budizm üstsınıflar arasında düşüşe geçmiş ve yerini Konfüçyüsçülüğe bırakmıştır. Hindistan'da *kşatriya* kastının statüsü, Budizmin yükselişini önceleyen dönemde düşme eğiliminde değildir ve Budizmin başlıca üye tabanı her durumda Brahmanlar olmuştur.

Mistisizm yoksunluk-telafi üzerinden açıklanmaya çalışılırken en büyük soru yanıtsız bırakılır: Mistikler neden toplumsal olarak bu kadar çok onurlandırılır? Zor zamanların, belirli bir sınıftan bireyleri toplumsal hayattan çekilmeye motive edebilmesi anlaşılabilir bir durumdur; ama toplumun geri kalanı neden onları bu yüzden onurlandırmıştır? Budizm ve Caynacılığı doğuran *şramana*ların hareketi, bağışlarla yaşayan kişilerden oluşur ve bu kişiler, sosyal saygınlıkları genişlediği ve diğer insanlarda bağışta bulunma eğilimini motive ettiği için varlıklarını koruyabilir. Burada artan sosyal *refah* ve mistisizm arasında bir bağlantı görürüz: Mistiklerin toplumun dışına çekilmesi, onlara sunulan ekonomik desteğin artmasına bağlıdır. Manastırlar ve anıtlarının dalga dalga yayılmasıyla Budist hareketin başarılı bir şekilde genişlemesi, üretim fazlasını alabilen ve kanalize edebilen politik örgütlenmenin yanı sıra büyüyen bir ekonomiyi temel almıştır.[27]

Geriye, *şramana*ların ve daha sonra da keşişlerin neden bu kadar çok sosyal karizmaya sahip oldukları sorusu kalır. Bu, duygusal üretimin araçlarının ve entelektüel üretim araçlarının yeni yeni geliştiği bir dönemde

27 Daha sonraki tarihsel dönemlerde, manastırlar uç bölgeleri düzenlemek veya özellikle kırsal ekonomide kapitalist birikimi başlatmak için örgütsel araç haline gelmiştir. Bu, en çok Çin'de yaklaşık olarak MS 400-800 arasında ve yine Hıristiyan Avrupa'da 1050-1300'de ve Japonya'da 1200-1600'da kayda değerdir. Monastik örgütlenme tarzının temel avantajı, akrabalığa dayalı üretim örgütlenmesinin egemen olacağı bir toplumdaki kaynakları serbest bırakabilmesi ve yeniden yatırıma dönüştürebilmesidir.

gerçekleşmiştir; her iki boyutta da bu yeni araçların merkezinde serbestçe dolaşan bir ev sahibi olmayan topluluk vardır. *Şramana*lar, başta çileciliğin grotesk görüntülerinde olmak üzere, alışılmış olanın dışına çıkma tekniklerinin duygusal sermayesini kullanmıştır. Bu, daha eski büyü gelenekleri tarafından kolaylaştırılmıştır. Kitlesel gezgin hareketlerinin ölçeği bu büyü geleneklerini pekiştirmiştir. Bunların erken dönem Budist metinlerinde karşılaştığımız gibi büyük gruplarda bir araya toplanması, görülmemiş ölçüde duygusal enerji üreten Durkheimcı etkileşim ritüellerinin sosyal teknolojisini oluşturmuştur. Keşişler, ahlaki vaazların duygusal cazibesiyle bu karizmanın etki alanını daha da genişletmiştir; geleneksel akrabalık yapılarının dışında yeni ticari ve politik ilişkilere dayalı toplumdaki bir boşluğu doldurmuşlardır. Mistisizmin Budist-Cayna versiyonu, en yüksek ahlaki sorumluluğu ortaya atmıştır ve ruhban sınıfı dışındaki kişiler, bağışta bulunarak veya maddi destek sunarak ahlaki bir statüye kavuşmuştur. Şimdiye dek, meditatif deneyimin duygusal zirvelerini, bütün dinsel boyutların en yüksek noktası –ahlaki ve ontolojik zirvelerin birleşmesi– olarak yorumlayan bir entelektüel topluluk oluşmuştur.

Meditasyonun bu kadar karizmatik bir statüye sahip olması, Budist mistisizminin ve daha sonraki Hindu karşılığının bu toplumsal ilişkiler bağlamında var olmasından kaynaklanır. Bu nedenle, modern Batıya mistisizmini nakletme çabaları başarısızlığa mahkûm görünür. Teknik ve felsefe yeniden canlandırılabilir ama pratik bireyseldir ve olsa olsa, çevredeki topluluktan paye almaksızın özel dinsel topluluklarda gerçekleştirilir. Avrupa veya Amerika'daki meditatif mistisizm, sosyal karizması eksik olan özel bir tür okültizmden fazlası değildir. Kendi çağımızda herhangi birinin –en azından Güney Asya'nın dışındaki bölgelerden birinin– antikçağ ve ortaçağdaki kişilerin deneyimleyebileceği şekilde bir aydınlanma yaşayıp yaşayamayacağı şüphe götürür.

ANTİ-MONASTİK MUHALEFET VE HİNDU LAİK KÜLTÜRÜNÜN OLUŞMASI

Monastik örgütlenmenin pekişmesi, Budizmi dinsel ve entelektüel hayatın merkezi haline getirmiştir. Bu, yavaşça gelişen bir muhalif hareketi doğurmuştur. Geriye kalan temel örgütsel taban, öğretmenler ve ritüelciler olarak vazife üstlenen ruhban sınıfından olmayan ev sahiplerinden, yani Brahmanlardan oluşmuştur. Fakat monastik akım belirleyicilere ayak uydurmak için yeni entelektüel içerikler edinmiştirler. Bu, üç yoldan gerçekleşmiştir.

Önce, monastik tarikatların dışında kalan serbest bilgeler, Brahmanik eğitimin himayesi altında toplanmıştır. Bu, Upanişadların birçoğunun formüle edildiği dönemdir; yani çeşitli bilgelerin öyküleri toplanarak metinler Vedalara eklenmiştir. Birkaç Upanişad (*Brihadaranyaka* ve *Çandogya*) Budizmden öncesine dayanır ve birçoğu Budizmle aynı dönemde ortaya çıkmış olabilir ama sözde Orta Upanişadlar takriben MÖ 350-200 arasında ve bazıları da yaklaşık olarak 200 veya daha da sonrasında ortaya çıkmıştır.[28] Bunlar bir araya geldiklerinde, Hinduizmin klasik metinleri olarak düşünülecek Upanişadlar dizisini oluşturmuştur, ama bu Şankara'nın onları yaklaşık 700'de bir ortodoks kanon haline getirmesinden sonra olmuştur. Aslında seçim yapılabilecek birçok metin ortaya çıkmıştır; çünkü kendilerini Upanişadlar olarak adlandıran metinler daha da sonra yazılmaya devam etmiştir; örneğin Yoga-Upanişadları nihayetinde 500'lerde derlenen *Yogasutra*'ya eklenmiştir ve Şiva, Şakti ve Vaişnava mezheplerinin tümü, 1300'lere kadar kendi Upanişadlarını üretmiştir. Hindu ortodoksluğunun saygınlığı, belli bir öğreti için bir Upanişada sahip olmaya atfedilmiştir ama bu yalnızca 200-400 yıllarından sonra bu görünümdedir. Anti-Budist senkretizmin inşa edildiği dönemde toplanan "klasik" Upanişadların içeriği, hiçbir şekilde ortodoks değildir ve aslen geleneksel Brahmanizmin yaygın bir eleştirisini sunar. Vedik metinlerin birçok koruyucusu, hiç şüphesiz zayıflıktan ötürü, kendilerini eleştirenlerle ittifak kurmaya yönelmiştir; Upanişadik harekete ayak direyen Vedistler, daha sonra Hinduizm Mimamsa olarak güç toplandığında yeniden canlanmıştır. Upanişadların içeriği, bu dönemde Brahman kampta büyük bir görüş çeşitliliği sunar ama henüz öğretisel bir toplanma noktasında kristalleşen hiçbir şey yoktur (Şekil 5.2).

İkinci süreç, ayırt edici bir Hindu sosyal kimliğinin tanımlanmasına dayanır. İlk belirgin işaretler, Manu ve Yajñavalkya'nın kanun kitaplarıdır; bunların her ikisi de kadim veya mitsel figürlere atfedilir ama MS 200'lerde kanonik formlarına ulaşmıştır.[29] Bu kitaplar, kast görevlerini ve yasaklarını

---

[28] Nakamura (1973:77-79). Gaudapada'nın (yaklaşık olarak 500-600) Advaita'yı geliştirmek için temel olarak kullandığı *Mandukya Upanişad* bir Vedik okulla ilişkilendirilmez ve Gaudapada'nın yorumundan bağımsız olarak var olmaz (Isayeva, 1993:50). Birçok Upanişad, Brahmanik kuşakla bağlantı kurmadan ve daha sonraki âlimler tarafından kanonik statüye layık görülmeden önce bu bağımsız tarzda ortaya çıkmış olabilir. Kimi Upanişadlar birden fazla Veda'yla ilişkilendirilebilir (örneğin *Katha*, Siyah Yagur, Sama ve Atharva'yla ilişkilendirilirken; Kena hem Sama hem de Atharva'yla ilişkilendirilir; Muller, [1879-1884] 1962:1:xci; 2:xxi). Bu, bir dönemde okulların bu yeni yüksek saygın entelektüel mülkiyetin sahipliği üzerine rekabete giriştiğini ima eder.

[29] *Manu Smriti*, MÖ 200'den başlayıp nihai formuna yaklaşık MS 100'de ulaşan daha önceki ritüel görevleri ve yasaklarını bir araya getirmiştir. *Yajñavalkya Smriti*, yaklaşık olarak MS

ve uygulanacak cezaları ortaya koyar. Bu, esasen yeni bir gelişmedir. Kadim dönemlerde, dört *varna* asıl olarak bir kategorizasyon şemasıdır; Vedalar ortak yaşam veya farklı kast üyeleri arasındaki evlilikler konusunda hiçbir kısıtlama getirmemiştir. Bununla birlikte ilk başta muhtemelen kabile soyuna dayalı gruplar olan çok sayıda *jati* vardır; bunlar, Brahman kanuncuların çalışması aracılığıyla kast olarak örgütlenmiş ve Vedik ideolojiye uygun hale getirilmiştir.

Kast sistemi, sosyal ve ekonomik faaliyetleri düzenleyen bir yasa olarak seküler hayata genişlemiştir. Bu noktadan itibaren alt kastlar arasında farklılıklar yaratılarak yeni toplumsal ilişkiler oluşturulmuştur; sonrasında her mesleki, soydaş veya dinsel grup, Brahmanlara öykünerek kendi saflığını ileri sürmek ve evlilik kurallarını oluşturmak suretiyle statü kazanmak için rekabete girmek zorunda kalmıştır. Brahmanlar ve devlet arasında yeni bir ilişki gelişmiştir: Kast yasaları, politik yetkililer tarafından uygulanmıştır ama resmi yetkililer kanun yapma özerkliğine sahip değildir, bunun yerine eğitimli Brahmanlara itimat etmiştir. Dahası, Brahmanlar köyde ekonomik olarak merkezi hale geldikçe, ağırlık merkezi yerel arenaya kaymıştır. Ritüelleri, her etkinliği düzenlemiştir ve bu ritüellerin gerçekleştirilmesi için ücret toplanmıştır; buna karşı direnç gösterenler, işbölümünden dışlanma tehdidiyle bastırılmıştır. Kast yasaları, loncalar ve faiz oranlarından cezai müeyyidelere kadar her şeyi kontrol etmiştir. Aile için ritüeller, aile mülkiyetinin aktarılması ve ev sahiplerinin bağımsızlığının aracı haline gelmiştir (Smith, 1989:148-149; Moore, 1966:319-337). Brahman rahiplerin kast sisteminin temel taşı olarak yeni bir rol üstlenerek dönüşmesi, aynı zamanda işleyen mülkiyet sisteminin de dönüşmesidir.

Devletlerin mülk gelirlerinin kontrolünü yitirmesiyle, kast düzenlemesi uzun bir dönem gelişmiştir; belki de Guptaların çöküşünde temel bir dönüşüm geçirmiş ve yaklaşık olarak 1000-1200 arasında tam olarak devreye girmiştir (*OHI,* 1981:63). Hinduizmin politik egemenliği ve Budizmin politik ve toplumsal tabanını ele geçirmesi, bu dolaylı yolla gerçekleşmiştir. Zayıf veya formatif devletlerin bölgelerinde Brahmanların etkisi yayılmıştır; yasayı kontrol ederek, Hint toplumsal örgütlenmesinde daha kalıcı bir unsur

---

100-200 arasında daha sistematik bir hukuk incelemesi sunar. Bunun bilgeye atfedilmesi, Upanişadların bu dönemde Brahmanik ortodoksluk sayıldığını ima eder. Yaklaşık olarak bu dönemde Vişnu hizbi ve diğerleri tarafından başka rakip hukuk kitapları da üretilmiştir. Hinduizmin Budizm karşısında kesin zafere ulaştığı ortaçağ döneminde, 700-1200 arasında birçok hukuk metni ortaya çıkmıştır (Basham, 1989:101-103). *Manu,* 1800'lerde İngiliz İmparatorluğu egemenliği altında Hindu kast hukukunun temel kitabı olarak kabul görmüştür; bu dönemden önce Hindu hukuk çevrelerinde başka çalışmalar daha geniş olarak kullanılmıştır (Doniger, 1991: lx-lxi).

400

Orta Upanişadlar

36-7, 40-3

İmparator Ashoka ——— 32B

(Panini) gr.

200

"Jaimini" Mimamsasutra?

"Badarayana" Brahmasutra?

100

Pali Canon Sri Lanka

Vaishnava samhita?

erken dönem Prajna sutraları

MS 1

Saf Ülke Budizmi

Prajna sutraları

Shurangama sutrası

Mahabharata?

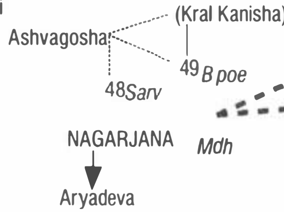
Bhagavadgita?

Ramayana?

Shastitantra Smk

100

Mahayana/Hinayana bölünmesi



Vaisheshika sutra'ları

erken dönem Nyayasutra'ları

Manu yasaları

Yajnavalkya yasaları?

Lotus sutrası

Vimalkirti sutrası

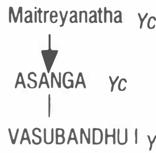
Aryadeva

200

Elmas sutrası vj

geç dönem Upanişadlar?

300



Umasvati J

Cayna aforizması

Kunda Kunda J

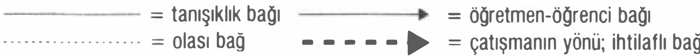
son Nyayasutraları?

Nirvana sutrası

Çiçek çelengi sutrası

Mahayana-Hinayana çekişmesi

400



HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof

Küçük harf = ikincil filozof

sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)

(parantez içinde isim veya sayı) = filozof olmayan "tırnak içinde isim" = muhtemelen mitsel kişiler

altı çizili = anonim metin ? = tarihi tam olarak bilinmeyen

J = Cayna Mhy = Mahayana Hny = Hinayana Sarv = Sarvastivadin Saut = Sautrantika

Mdh = mahdyamika Yc = Yogacara Vj = Vajrayana (tantrik Budizm) Smk = Samkhya

gr = gramerci poe = şair

ŞEKİL 5.2. HİNDİSTAN, MÖ 400-MS 400: ANONİM METİNLER ÇAĞI

haline gelmişlerdir ve sonraki süreçteki kısa ömürlü devletler, Brahmanların gücüne hiçbir zaman karşı koymamıştır. Burada Hint toplumsal yapısı, yasanın yönetiminin devlet yetkililerinin elinde olduğu Çin veya Roma'dakinden farklı bir yola sapmıştır. Yasayı kalıtsal olarak tekellerinde bulunduran Brahmanlar ile zayıf devlet arasındaki bu yapısal ilişki, bu motifin temel nedenidir; Louis Dumont (1980) ve Murray Milner, Jr. (1994) bunu ekonomik ve siyasi katmanlaşmada saf bir hiyerarşik ve statüsel ilkenin özerkliği olarak görmüştür.

Hinduizm, monastik hareketlere karşıtlığı üzerinden tanımlanmıştır. Yasa kitapları, Budizm ve Caynizmin sistematik bir biçimde "heterodoks" (*nastika*) olarak ilan edildiği noktayı işaret eder. Vedalarda emredilen kurban ayinlerine hürmet edilmesi, ölçüt haline gelmiştir.[30] Brahman entelektüeller, Upanişadlara hâkim olan Vedik kurban ayinlerinin eleştirisinin vurgusunu azaltarak, geleneksel ritüel pratikleri etrafında birleşmiştir. Brahmanları monastik rakiplerinin ritüel pratiğinden net bir biçimde ayıracak bir toplanma noktası bulma arayışı, vurgu kazanmıştır. Fakat ideolojik devamlılık vurgulansa da Vedik ritüellerin toplum pratiğinde bir devrim gerçekleşmiştir. Eski Vedalar ve *Brahmanalar*, Brahman rahipler tarafından kralların da katılımıyla gerçekleştirilen büyük kurban ayinlerini neşretmiştir. At kurban etme gibi büyük bir ayin, politik egemenlik iddiasıdır. Asoka gibi güçlü yöneticiler, kendi iktidarlarına göz diken rakipleri tarafından gerçekleştirilen bu tür ayinleri bastırmıştır; ancak Brahmanlar yerel toplumsal ilişkileri kontrol ederek daha kıymetli bir yaşam alanı buldukça, pahalı ve gösterişli kurban ayinleri gereksiz hale gelmiştir. Bunların yerine, gündelik hayatın olaylarını düzenleyen, daha ucuz olan ama tutarlı bir sosyal kontrol sağlayan yeni ev içi ritüeller getirilmiştir. Daha küçük ve manevi ayinler daha büyük ayinlerin simgeleri olarak yorumlanarak, Brahman saygınlığının bir etkinlikten diğerine aktarılmasının ideolojik altyapısı oluşturulmuştur (Smith, 1989:120, 143-145, 193-196).

Üçüncü aşamada, özbilinçli "ortodoks" Hinduizm, Budizme entelektüel olarak meydan okumuştur. Budistlerle girilen tartışmalar üzerinden felsefi gelenekler, *darsana*lar oluşturulmuştur. Bu aşama, yaklaşık olarak 700'de "Advaita devrimi" olarak nitelendirilebilecek gelişmeyle sonuçlanmıştır. Budizm kurumsal olarak Hindistan'da yok olmaya yüz tutmuşken, Hinduizm, Budist felsefenin özünü, anti-materyalizmini ve akonseptüal mistisizmini kendine mal etmiştir.

---

30 *Manu Smriti* 2:3. Buna karşın yaklaşık olarak MÖ 150'de Panini'nin grameri (4:6) yalnızca materyalist element filozoflarını hariç tutarak *nastika*'yı öte dünyaya inanmayan kişi olarak tanımlamıştır.

Budist monastisizmi, en iyi şekilde güçlü devletlerin inşa edildiği bölgelerde gelişirken, Hinduizm daha önce örgütlenmemiş bir kabile bölgesine geniş ölçekli göçlerin ve kültürel akışın gerçekleştiği ve ritüel saflık çizgisinde benzer alt kastların oluşturulmaya başlandığı bölgelerde çok başarılı bir biçimde yayılır. Bu ikinci bakımından Hinduizm, tapınağının yıkılmasının ardından depolitizasyon ve diaspora dönemi başlayan Museviliğe benzerdir. Rabbi, Hint bilgesine karşılık gelir; her ikisi de ruhban sınıfından olmayan ev sahipleridir. Kilise mülkü çevresinde bir örgütlenmeden, ücretlerden ve hiyerarşiden pek söz edilemez. Dinsel liderlik, eğitimli olmaya özel bir karizma atfeden laik statü sistemiyle birleşmiştir. Hem diaspora Museviliği hem de bilge merkezli Hinduizm, ritüel saflığı vurgulamıştır ve ortak yaşam ve evlilik aracılığıyla grup bariyerleri oluşturmuştur. Hinduizm, diaspora Museviliğinin örgütsel formlarının daha uç bir versiyonudur. Çok etnikli Hint alt kıtasındaki Hindu diasporası, hiçbir rakip dinin egemen olmadığı zayıf ve geçici devletlerde ortaya çıkmıştır. Öte yandan Roma, Pers ve İslam devletlerinde, Musevilik devlete bağlı dinlerin egemenlik altına alınan halklara tanıdığı yaşam alanında varlığını sürdürmüştür. Hinduizm, parçalı politik koşullar nedeniyle Akdeniz çevresindeki diğer tüm etnik grupların rekabet etmesi ve Yahudi ritüel saflığına öykünmesi halinde Museviliğin neye dönüşebileceğini gösterir.

Hinduizmin kimliğini popüler bir kültür olarak kristalize eden büyük Hindu destanları, daha önceki Hint geleneklerinin yeniden yorumlanmasını başlatmıştır. Yaklaşık olarak MS 400 veya 500'de kanonik statüye erişen bu metinler, anakronizm alıştırmalarıdır (Van Buitenen, 1973: xxi-xxxix). *Mahabharata* adı, "ulu Bharata" bölgesini (yani kuzeybatıda atalardan kalma Vedik yurdu Pencap'ı) ulularken; eylemler, Aryanların daha aşağıdaki Ganj bölgesine ilk göçü sırasında geçer. *Ramayana*, yaklaşık olarak MÖ 500-200 arasında merkezileşmiş Ganj devletlerinin boyunduruğundan kaçan yerleşimciler tarafından Sri Lanka'nın kolonileştirilmesinin mitsel bir versiyonunu içerir. Her iki destan da yazıldıkları dönemde Budistlerin kalesi olan bölgelerin –Bihar ve Sri Lanka– Hindular tarafından ele geçirilmesini anlatan bir tür anti-Budist propagandadır.[31] Bu tür destanların yazıldığı dönem, yani yaklaşık olarak MÖ 200-MS 200 arası, Mahayana sutralarının yaygınlaştığı ve şair Aşvagoşa'nın sanki Hindu şiirlerinin kavuştuğu şöhretle rekabet edermişçesine bir Budist destanını kaleme aldığı döneme tesadüf eder (yaklaşık olarak MS 80; Nakamura, 1980:133-35). Bu süreçte Hindu ve

---

31 *Ramayana*, Budistleri Sri Lanka'da yaşayan kötü ruhlar olarak betimler; Hindu panteonundaki tanrılardan biriyle özdeşleştirilen bir savaşçı-kahramanın öncülüğünde adaya yapılan seferde yenilgiye uğradıklarını anlatır.

Budist metinler, kültürlerinin kadimliği üzerine abartılı iddialar ileri sürmeye başlamıştır. Budistler, Buddha'nın kadim zamanlarda yaşamış kozmik enkarnasyonlarını ortaya atmıştır ve buna öykünen Caynalar, Mahavira'dan önce milyonlarca yıl gerilere giden 24 Tirthankara (soylu kurucu) listelemiştir. Kimin daha kadim olduğuna ilişkin bu yarışma, Upanişad bilgeleri arasındaki ve erken dönem Budizmdeki öğretisel yeniliklerin saygınlığının yerini almıştır. Bu, daha sonra Hintlilerin kendi tarihlerine bakışını çarpıtmıştır.

ENTELEKTÜEL DİKKAT ALANININ PAYLAŞILMASI

Hindistan'da entelektüel topluluğu oluşturan uzun ömürlü ağlar, bu yavaşça değişen toplumsal tabanlar üzerine yükselmiştir. Şimdi, kuşaklar arası devamlılıkların ve çatışan hiziplerin oluşturduğu bu ağı aktör olarak ve ünlü veya ünsüz bireysel filozofların adını ise bu ağ tarafından üretilen entelektüel etkinliğin yayılan dalgaları olarak gözümüzde canlandıralım. Yaratıcılık neden belirli zamanlarda ve belirli kavramsal alanlarda gerçekleşir? Bu sürecin üç önemli aşama boyunca izini sürebiliriz: (1) Budizmde çok sayıda mezhepsel bölünmenin yaşandığı Budist egemenliğinin ilk dönemi; (2) Hindu *darsana*lar tarafından Budizme meydan okunduğu ve her iki cephede de yaratıcılığın zirveye ulaştığı dönem ve (3) Budizmin sahneden çekilmesini takiben Hindu felsefesinin içindeki mücadeleler.

Budist Mezhepsel Felsefelerinin Başarıyla Çoğalması

Budizm, ilk 10 veya 15 kuşakta önce Kuzey Hindistan'da ve daha sonra bütün alt kıtada hızla genişlemiştir. Bu dönemde, Budizmde birçok bölünme yaşanmıştır. Bu bölünmeler biraz şematik olarak yedi hizipleşme silsilesine bağlanır. Buddha'nın ölümünden yaklaşık 6 kuşak sonra, bilinen 18 mezhep vardır; araştırmacılar, 34 hizbin adını toplamıştır ve bunların sayısının 200'e kadar çıkabileceğini ileri sürmüştür.[32] Bu motif, güçlü okulların entelektüel alanı doldurmak için bölünmesi ilkesine uygundur (Şekil 5.3).

Entelektüel alanda küçük sayılar yasasının üst sınırını çok aşan bu ölçekteki bir hizipleşmeyi nasıl açıklayabiliriz? Bu "okulların birçoğu arasında, ufak tefek öğretisel farklar vardır. Bazıları manastırların örgütsel uzantılarıdır; bazıları çeşitli konumları kapsayan etiketlerdir; bazıları ise aynı okul veya aynı okulun farklı kuşakları için kullanılan zaman içerisinde

---

[32] Bakınız Lamotte (1958:571-606); Conze (1962:119, 123, 195); Hirakawa (1990:110-118); Raju (1985:147, 154-156); Nakamura (1980); Dutt (1962).

değişen adlardır. Küçük sayılar yasası, zaman içerisinde kendini sürdürebilen ayırt edici konumların maksimum sayısının yarım düzine olduğunu söyler ama bu basitleştirmeyi yapsak bile yarım düzineden çok daha fazla hizip mevcuttur. Bu sorunun yanıtı, küçük sayılar yasasının örgütlerin sayısına değil, entelektüel konumlara uygulanmasıdır. Örgütler, ayrı coğrafi tabanlar veya kaynaklar bulabildiği takdirde rekabet etmez. Ama entelektüel hizipler, doğaları gereği, evrensel dikkat alanında rekabet eder. Özelleşirler veya yerelleşirlerse, geniş ölçekte tanınmazlar ve bunu başaranların gölgesinde kalırlar. Entelektüel alandaki küçük sayılar yasası bu anlama gelir. Budist hizipleşmesi, her iki türden koşulu da yansıtır. Bir düzeyde, entelektüel hayatın dışındaki koşullar vardır: Manastır disiplini, coğrafi dağınıklık, belirli liderlerin öğrencileri... İkinci düzeyde, entelektüel farklılıklar baş gösterir. Örgütsel bölünmelerin çok daha fazla olduğu ve entelektüel konumlar arasındaki farklılaşmanın, küçük sayılar yasasının öngördüğü düzeye yakın olduğu görülür.

Miladi takvimin başlangıcına kadarki dönem için, bir ağı yeniden düzenleme yeteneğimiz kesinlikten çok uzaktır. Önemli bireysel düşünürlerin adları, zaman zaman bilinmektedir. Şekil 5.3'te tarihler ve soya ait bağlantılar üzerine anlaşmazlığa ve telaffuz farklılıklarına konu olan örgütsel hizipleşmenin yaklaşık yapısı görülmektedir.

İlk büyük hizipleşme, Buddha'nın ölümünden yaklaşık 100 yıl sonra İkinci Konseyde gerçekleşmiştir. Sorunlar, felsefi veya hatta teolojik değil, disiplinle ilgili sorunlardır. Bu, yeni başarılı olan bir hareketin kurumsallaşma krizidir. Mahasanghika mezhebi veya "konseyin çoğunluğu" çileci kuralların gevşetilmesini ve manastırların mülk edinebilmesini savunmuştur. Sthavira, "Yaşlıların yolunu" takip edenler ise sadakayla geçinen gezginlerin geleneğini sürdürmüştür. Budist hareket, idare merkezine veya hiyerokratik bir yapıya sahip değildir; konseyler, bağımsız manastırlar arasındaki genel toplantılardır ve kilise birliği hiçbir şekilde zorlanmaz. Hem Mahasanghika hem de Sthavira, sonraki 200 yıl boyunca bir dizi hizipleşmeye uğramıştır. Bu sonuçları, ayırt edici entelektüel çizgilere sahip dört ana kamp olarak gruplandırabiliriz:

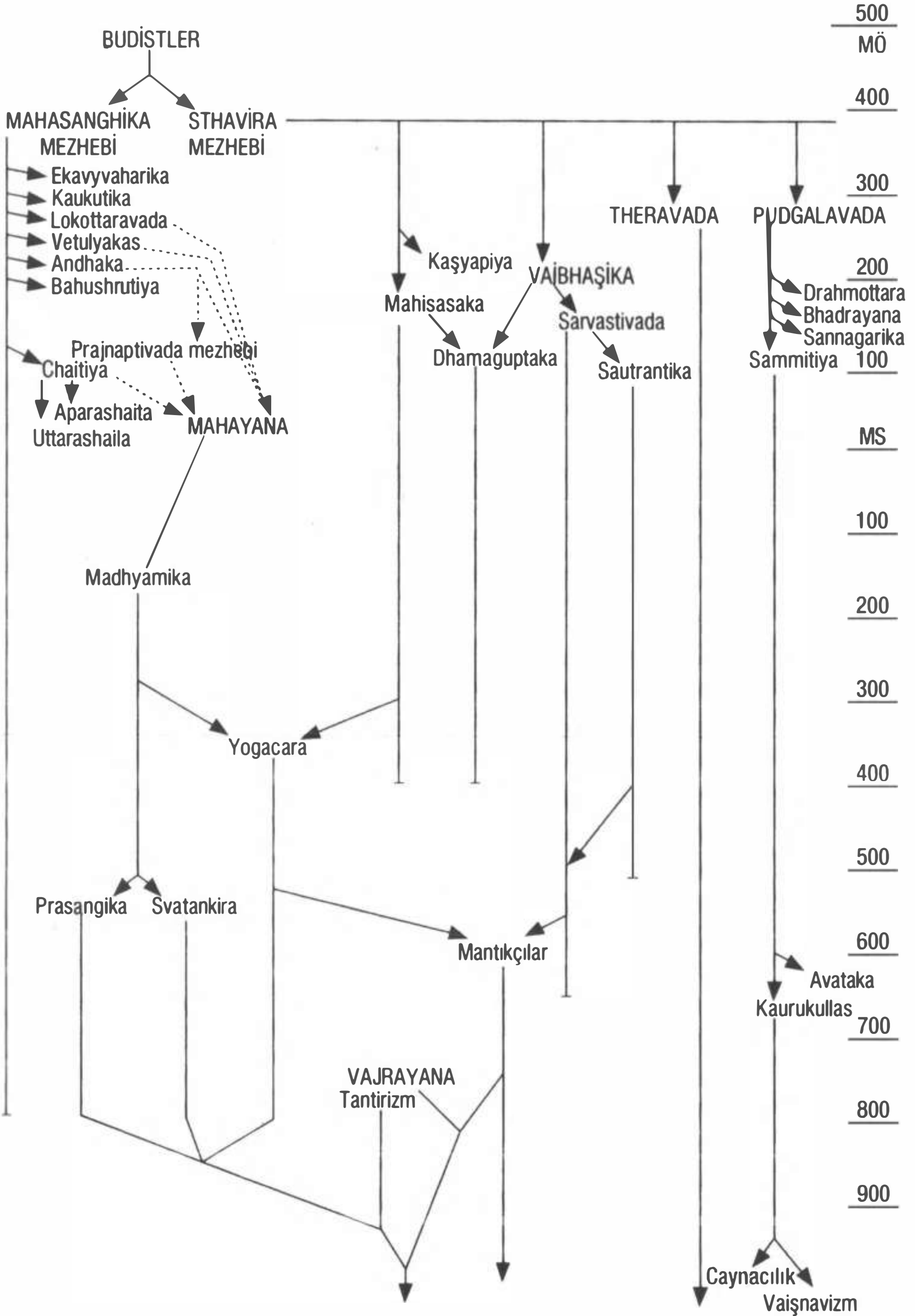
1. Yaşlıların yolundan ayrılan Pudgalavada mezhebi, insani deneyimi oluşturan kümeler yığınına ilaveten *pudgala* veya "kişi"nin bulunduğunu savunmuştur. Bu, Budizmde birinci derecede bir sapkınlıktır; zira temel ilke benliğin var olmadığıdır. Buna karşın Pudgalavada mezhebi, en revaçtaki ilk tartışma noktasına bir yanıt getirmiştir: Ruh yoksa bir hayattan diğerine reenkarne olan şey nedir? Pudgalavada mezhebi görünüşe göre bir dizi kısa ömürlü örgütsel bölünme yaşamıştır veya belki de yalnızca iyi tanınan li-

derler üzerinden adlandırılmıştır. Her şeye rağmen temel öğretileri mezhebin ömrü boyunca sabit kalmıştır. Pudgalavada en uzun ömürlü Budist mezheplerden biri olmuştur; MS 600'lerde en büyük dört mezhepten biridir ve üyeleri 1200'lerde Hint Budizminin son bulmasına kadar varlığını sürdürmüştür.

2. Kök-soy Sthavira mezhebi –Pali diyalektinde Theravada mezhebi– öğretisi itibariyle kararlı ve muhafazakâr bir tutum izlemiştir. Theravada mezhebinin üyeleri, başlangıçta Batı Hindistan'da (Pali diyalektinin vatanında) güçlüdür; varlıklarını sürdürebilmelerini ve öğretisel anlamda muhafazakâr kalabilmelerini, yaklaşık olarak MÖ 250'de Sri Lanka'yı kolonileştiren mezhep olmalarına borçludurlar. Sri Lanka'da çeşitli politik değişikliklere rağmen 1900'lere kadar yerleşik kalmışlardır (Gombrich, 1988). Sarvastivada mezhebiyle aynı temele dayanan felsefi öğretileri bir *Abhidharma* skolastik felsefesidir.

3. Sthavira mezhebinden büyük bir mezhepler grubu daha ayrılır. İçlerinden en çok bilineni, en felsefi yönelimli mezhepler arasında yer alan Sarvastivada mezhebidir. Adlarının anlamı felsefidir; "Her şey vardır" öğretisine gönderme yapar. Vibhajyavada, yani "ayrımlar yapanlar" grubu da onlarla aynı soy bağlantılarını paylaşan veya muhtemelen onlardan kopan bir gruptur; bu gruplardan biri, Gupta dönemine kadar sayısal olarak önemli bir mezhep olarak varlığını sürdürmüştür. Sarvastivada mezhebi ve ondan ayrılan Sautrantika mezhebi dışında, mezheplerin birçoğunun öğretisel konumu bilinmemektedir. Burada karşılaştığımız tablo, muhtemelen küçük sayılar yasasının uzun vadeli bir etkisidir; mezhepler arasındaki felsefi ayrımlar, entelektüel dikkat için yüzyıllarca sürdürülen rekabetin sonucunda belirsizleşmiştir. Yalnızca en ayırt edici konumlar hatırlanmıştır ve yalnızca onların metinleri yayılmış ve gelişmiştir.

Budist meditasyonu, kişinin deneyimi elementlerine ayırmasını ve bu elementler arasında kendisini ilişkilendirebileceği hiçbir benliğin var olmadığını fark edene dek bunu sürdürmesini içerir. Erken dönem mezheplerin birçoğu tarafından paylaşılan *Abhidharma*, deneyimi oluşturan elementlerin listelerini sunmuştur. Hiç kuşkusuz aktarımın sözlü olduğu döneme ait bir hatırlatıcı araç olarak bu numaralandırılmış listeler, aydınlanmaya ulaşmaya yönelik pratik anlamlarının çok ötesine geçmiştir. Skolastik titizlik, kuşaklar boyunca artmış ve çeşitli sınıflandırmalar eklenmiştir: 5 *skanda* ("küme"), 12 duyu alanı, 18 element (6 duyu organı, 6 duyu nesnesi ve 6 duyu bilinci) ve ayrıca alt ve çapraz sınıflandırmalar. Kimi mezheplerde toplam *dharma* (element) sayısı 75, 82 veya 100'e çıkmıştır (geç dönem Yogacara mezhebinde). Bunların arasındaki nedensel ilişki türleri 24'tür



ŞEKİL 5.3. BUDİST MEZHEPLERİN KÖKENLERİ, MÖ 400-MS 900

(Nakamura, 1980:125-126; Guenther, 1976; Conze, 1962:178-179). Entelektüel keskinlik de gelişmiştir; elementlerin tanımları yeniden yapıldıkça, ontolojik ve epistemolojik meseleler ortaya çıkmıştır.

Budist meditasyonu, ayırt edici özelliğini bağımsız kökene sahip bir öğretiden –fenomenal dünyada reenkarnasyona yol açan nedensellik zincirinden– alır. Bu soterioloji, profesyonel öğretmenler tarafından formel hale getirildiğinde, deneyimin bir elementinden diğerine yol açan bağımlılık hakkında daha soyut bir düzeye yükselmiştir. Nedenselliğin doğası, Budizmin önemli bir katkısıdır ve Hint felsefesinin geri kalanına bir meydan okumadır. Potter (1976) Hint felsefesindeki konumların birçoğunun, bu meseleye ilişkin olası duruşların alanında sıraya dizilebileceğini savunur.

Uzun element listesinde nasıl bir bağımlılık ilişkisinin var olduğunu göstermekle ilgilenen Sarvastivada mezhebi, geçmiş ve gelecek dahil olmak üzere "Her şey vardır" konumunu benimsemiştir. Gündelik hayatın sözde nesneleri gerçek değildir, çünkü yalnızca geçici bir kümelenmedir. Fakat bu kümeleri oluşturan elementler, gerçek ve kalıcıdır. Sarvastivada mezhebindekiler, dünyanın bileşenleri hakkında gerçekçidir; var olmadığını göstermeye çalıştıkları bir öğe, öznel benliktir. *Dharma*lar kendi özdoğalarına veya sonsuza dek var olan özlere sahiptir. Aslında her üç zaman-dönemi gerçek tözdür. Tezahür etmemiş karma bile bir tür madde olarak görülür. Bu omni-realizm, muhtemelen epistemolojik argümandan gelişmiştir. Sarvastivada mezhebi, gerçek bir nesne olmaksızın gerçek bilişin mümkün olmadığını savunmuştur; geçmiş ve gelecek mevcut olmasaydı ve somut olmayan *dharma*ların hiçbiri var olmasaydı, onları bilemezdik (Conze, 1962:137-141; Guenther, 1972:43-47, 65).

Burada, Budistler arasında gerçek bir felsefi anlaşmazlık çizgisi ortaya çıkmıştır. Keşmir'i merkez alan Sarvastivada mezhebinde, Gandhara'daki kol ayrılmıştır. Sautrantika mezhebine haline gelen bu kol, *Abhidharma*'yı reddetmiş ve sutralara dönüşü savunmuştur. Sautrantika mezhebi, Sarvastivada mezhebinin realizm anlayışını savunmak için kullandığı bilincin yönelmişliği öğretisini reddetmiştir. Bunun yerine sadece uzay-zamanın geçici nokta-anları olarak var olan deneyimin unsurları ve hiç var olmayan soyut kategoriler arasındaki farkı ortaya koymuşlardır; kategoriler kalıcı ve gerçektir ama yalnızca soyutlamalardır. *Dharma*lar mevcut cisimler değildir ama zihnin gönderimsel olmayan bir boyutu vasıtasıyla geçerli bilişin konusu olabilir. Sautrantika mezhebi, dünya hakkında fenomenalist, genel kategoriler hakkında nominalisttir. Sarvastivada mezhebine göre, bağımlı köken aynı anda mevcut olan nedensel elementlerin birbirine kenetli ağıdır.

Sautrantika mezhebi ise geçici zincirler dışında hiçbir nedenselliğin var olmadığını vurgulayan ilk grup olmuştur. Dünya bağımsız olarak var olsa bile fani ve anlık oluşların bir akışıdır (Guenther, 1972:75-76).

Bir diğer kol olan Kaşyapa'nın takipçileri, bağımlı kökenin kapsamını daraltmaya çalışmıştır. Sarvastivada mezhebi tarafından ortaya konan dizilimde farklı bir duruş benimseyerek, geçmişin yalnızca şimdiki üzerinde etkiye sahip olan kısmının var olduğunu ve geleceğin yalnızca şimdiki içerisinde içsel olan kısmının var olduğunu savunmuşlardır. Kimi zaman yedinci Budist hizipleşmesi olarak adlandırılan Sarvastivada-Sautrantika bölünmesi, eski Budist mezheplerin MÖ 100'lerdeki bölünme döneminin sonuna yakın gerçekleşmiştir. Bu felsefi konumlar, Nagarguna'nın eleştirel felsefesinin ortaya çıktığı arka planını oluşturmuştur.

4. Bu sırada, Budist mezhepçiliğinin bir diğer önemli kolu olan Mahasanghika da bölünmüştür. Alt mezheplerden bazıları felsefi konumlar geliştirmiştir. Takriben MÖ 300'deki üçüncü hizipleşme sırasında Vetulyaka mezhebi, hiçbir şeyin kendi doğasına sahip olmadığını, bunun yerine bütün elementlerin boş (*şunya*) olduğunu savunmuştur. Bu, Sarvastivada mezhebine doğrudan bir karşı çıkıştır ve aynı zamanda Nagarjuna'nın habercisidir. Dördüncü veya beşinci hizipleşmedeki Uttarapathaka mezhebi, elementleri boşluk olarak yorumlamadığı gibi, Sarvastivada realizminde kastedildiği anlamda elementlerin belirlenmiş olduğunu da reddetmiştir. Bunun yerine, her şeyin kendi doğasına (*tathata* veya "böylelik") ve varoluşun radikal tikelliğini ön plana çıkaran açıklanamaz bir bağlamsallığa sahip olduğunu savunmuşlardır. Yaklaşık olarak aynı dönemde, Andhaka olarak bilinen bir kol, idealizmin bir formuna yönelerek Budist gelenekten daha radikal bir kopuş yaşamıştır. Zihnin nesneleri, farkındalığın kendisiyle aynı kabul edilmiştir. Dahası meditasyon, anlık olmayan, fenomenal değişikliklerin altında değişmez bir doğa sergileyen istikrarlı bir bilince ulaşır. Andhaka mezhebi, *Abhidharma* tarzı sınıflandırmayı benimsemiştir ama elementler listesine nirvanayı eklemişler ve ona kontrol etme fonksiyonu vermişlerdir; nirvana bireyi özgürleşmeye yönelten bir *skanda* haline gelmiştir. Bu öğretisel değişiklik, Andhaka mezhebi hem Yaşlıların yolunu takip edenlerle hem de Mahasanghika mezhebinin diğer takipçileriyle tartışmaya sokmuştur.

Mahasanghika mezhebindeki diğer bölünmeler, teolojik yeniliklerin sonucunda ortaya çıkmıştır.[33] Lokottaravada mezhebi, Buddha'nın bedeninin

[33] Teolojik sorunlar yalnızca belirli dinsel ilkelere inananları ilgilendirir; bunlar Tanrı'nın adı ve ayırt edici kimliği veya öyküler, ritüeller ve üyelikler hakkındaki yerel gelenekler gibi son derece tikelci olabilir; örneğin Hıristiyanlar Bakire Meryem'in bakire olduğu halde hamile kalmasını veya Hindular Şiva veya Vişnu'nun görece duruşunu tartışır. Teolojik sorun-

doğaüstü (*lokottara*) olduğunu; dünyada görünen tarihsel Buddha'nın yalnızca bir görüntü olduğunu ve genel olarak dünyanın da bir görüntü olduğunu savunmuştur (Conze, 1962:163). Güneydeki Andhra Krallığındaki Çaitiya mezhebi, ortodoks monastik meditasyoncuların aksine stupalarda ibadet etmiştir. Mahasanghika mezhepleri genellikle Buddha'nın bedeninin evreni kapladığına ve dünyanın ötesindekiler de dahil olmak üzere birçok Buddha'nın olduğuna inanmıştır. Büyük ölçüde Mahasanghika mezheplerinden ve özellikle de Andhaka mezhebinden kaynaklanmış görünen birçok Mahayana eğilimi görülebilir.

Mahayana diğerleri gibi bir mezhep değildir. Hem manastırların içinde hem de daha önemlisi ruhban sınıfından olmayanlar oluşturduğu gruplarda ortaya çıkmış görünür. Erken dönem Mahayana veya proto-Mahayana ve stupalar, höyük şeklindeki yapılar veya anıtlar arasında bir bağlantı vardır (Hirakawa, 1990:256-274). Bunlar, ruhban sınıfından olmayan bağışçılar tarafından monastik rutinin dışında alternatif ibadet ve eğitim merkezleri olarak kurulmuş ve ayakta tutulmuştur. Öğretisel olarak, Mahayana yenilikleri bireysel kurtuluşu arayan keşiş vurgusunu azaltmış ve dünyada herkese kurtuluşu vaaz etmeye devam eden Bodhisattva'yı yüceltmiştir. Bu tür bir öğreti, stupalardaki yarı profesyonel görevlilerin ve onların çevresindeki ruhban sınıfından olmayan grupların statüsünü güçlendirmiştir. Orijinal Budizm, ruhban sınıfından olmayan bağışçılarla daha güçlü bağlar kurarak ve ruhban sınıfından olmayanlara bir ahlak sunarak erken dönem meditatif gruplar karşısında örgütsel bir avantaj sağlamıştır. Mahayana, bu tabandan doğmuş ve bu tabana doğru genişlemiştir.

Mahayana pratiği, keşişlerin uzun meditatif uygulamalarına yüz çevirmiştir. Ruhban sınıfından olmayan kişiler tarafından da gerçekleştirilebilen ayinsel adakları yüceltmiştir. Fiziksel metnin kendisi, ritüel ibadetin odağı haline gelmiştir; metinleri kopyalamak ve ezberlemek dinsel erdemin önemli eylemleri olmuştur.[34] Mahayana, Buddha'nın ağzından yeni vahiyleri ortaya koyan bir dizi metin olarak ortaya çıkmıştır ve bu metinler bir kopyalama seferberliğiyle yayılmıştır. Bu tür yeni ortaya çıkan metinler, elbette

---

lar, Kutsal Üçlü arasındaki ilişkiler veya Buddha'nın kozmik bedenlerinin varlığı gibi daha soyut sorunlar da geliştirebilir. Felsefi sorunlar, teolojik bir bağlamda ortaya çıkmış olsa bile potansiyel olarak ondan ayrılabilen ve daha geniş bir tartışma yelpazesini ilgilendiren sorunlardır. Teoloji ve felsefe arasında birçok sorun birbirine geçer; erken dönem Budizm, Hıristiyanlık ve İslamda teologlar buna karşı çıksa bile teolojik ihtilafların felsefeye yol açmasının bir nedeni de budur.

[34] Hirakawa (1990:302-303). Mahayana, belirli metinleri ezberlemekte uzmanlaşmış sözlü anlatıcıların yerini kâtiplerin aldığı dönemde (MÖ 100-MS 100) ortaya çıkmıştır (Dutt, 1962:30, 149).

eğitimli keşişler için lekeleyicidir (Nakamura, 1980:151). Bunlar doğaüstü ve tarih ötesi Buddhaların öğretileriyle gerekçelendirilmiştir. Öyle ki yeni sutralar, Yaşlıların Sakyamuni Buddha'sına değil, daha önceki veya güncel Buddha'dan alınan bir ilhama atfedilmiştir. Reenkarnasyon öğretisi, Mahayana ve uygulayıcılarını meşrulaştırmak açısından sağladığı ek faydayla birlikte bu dönemde desteklenmiş olmalıdır. Popüler Mahayana, çok çeşitli yeni dinsel yollara kaynaklık etmiştir: Saf Ülkede, gelecek Buddhalardan biri tarafından yönetilen cennette yeniden doğma inançları; her şeye nüfuz eden kozmik Tanrı olarak Vairocana Buddha'ya ibadet; merhametli ve dünyaya müdahil Bodhisattvalara edilen dualar. Bu yenilikler, monastik meditasyona, özellikle de ruhban sınıfından olmayanların ritüellerine birçok alternatif eklemiştir ve hayali daimiliklerin evreninden kendini ayırma tutumunun altını oyan daha naif teistik inançları desteklemiştir.

Ruhban sınıfından olmayanları eksen alan Budizm ve monastik hayat arasında keskin veya sürekli bir ayrım oluşmamıştır. Coşkulu Mahayanist laik hareketler, Hindistan'da uzun ömürlü olmamıştır. Mahayana, kendi adına *vinaya* disiplin kurallarına sahip değildir ve ayrı manastırların gelişiminden çok mevcut manastırlar içindeki bir hareket olarak kalmıştır (Dutt, 1962:176; Hirakawa, 1990:308-311). Bodhisattva yolu, Pratyekabuddha ("özel Buddha") yolu olarak adlandırılan şeyi olumsuzlamamıştır ama onun ötesinde farklı bir dinsel statü düzeyi eklemiştir. Mahayana ilk olarak kristalleştiğinde, "Hinayana" düşmanlığı evresi yaşanmıştır; miladi takvimin ilk iki yüzyılında derlenen *Lotus sutra*, erken dönem Budizmini "ikincil yol" olarak küçümsemiştir ve öğretilerini sofistike olmayan bir kitleye yönelik eğreti ifadeler olarak nitelendirmiştir. Yaklaşık olarak aynı dönemde, *Vimalkirti sutra*, ruhban sınıfından olmayan bir kişinin keşişlerden daha üstün bir aydınlanmaya erişmesini betimlemiştir. Yine de bunu takip eden yüzyıllarda, Mahayana keşişlerini Hinayana mezhebindekilerle aynı manastırlarda görürüz. Bu harmanlanma, merkezi monastik merkezlerin veya "üniversitelerin," bütün mezheplerin bulunduğu ve öğretildiği *mahavihara* ("büyük manastır") komplekslerin ortaya çıkışıyla birlikte hızlanmıştır. Stupa ibadeti zayıflamıştır; Mahayana tekrar büyük ölçüde keşişlerden oluşan bir hareket haline gelmiştir.

Bu tür silsileler, Hindistan dinsel tarihinde birçok kez tekrarlanır. Monastik örgütlenmeler, sosyal karizma için yeni bir odak üretir; tam zamanlı uzmanlar bunu tekellerine alır ve ruhban sınıfından olmayanların oluşturduğu hareketler buna öykünür. Ruhban sınıfından olmayanlar başarıya ulaştıklarında, kendi adlarına monastik uzmanlar haline gelen profesyonel bir elit geliştirir. Ruhban sınıfından olmayanların Mahayana hareketinin, monastik Budizmden gelişmesinde ve daha sonra tekrar monastisizme dönme-

sinde; ruhban sınıfından olmayan Hinduların, Budist ve Cayna öğretilerini ve meditasyon pratiklerini ödünç almasında ve daha sonra bunların Şankara öncülüğündeki Advaita keşişleri tarafından doruğa çıkarılmasında; Vaişnava tarikatları ve onlardan kopan popüler bhakti hareketleri arasındaki diyalektikte buna tanık oluruz. Dinsel karizma piyasasının sürekli büyümesi, kurumsallaşmış ve kurumsallaşmamış formların bu döngüsünü takip eder.

Entelektüel hizipleşme ve küçük sayılar yasası açısından, Mahayana-Hinayana bölünmesini entelektüel hayatın dört ila altı önemli okul etrafında odaklanmasını sağlayan bir çerçeve olarak değerlendirebiliriz. Sthavira mezhebinin içindeki bölünmeler, yaklaşık olarak Mahayana'nın ortaya çıktığı dönemde son bulmuştur. Ama yeniden bir araya gelen "Hinayana" güçlü kalmıştır; 400'lerde ve tekrar 600'lerdeki Çinli ziyaretçilerin anlatımlarından, Hinayana keşişlerinin sayısının Mahayanacıları üçe katladığını anlarız (Hirakawa, 1990:119-123). Hinayana Okulları artık entelektüel öncülüğü ele geçiren Sarvastivada Okulu; aralarında bir fikir ayrılığı olmasına rağmen aşama aşama Sarvastivada mezhebine katılan Sautrantika Okulu; Theravada Okulu ve en uçta, ruh konusundaki aykırı düşünceleriyle Pudgalavada Okulundan ibarettir. İlk hizipleşmenin diğer cephesinde, Mahasanghika mezhebi proto-Mahayanacı eğilimlerine rağmen 600'lere kadar büyük bir bağımsız mezhep olarak kalmıştır. Mahayana, birçok teolojik varyasyonu (Saf Ülke, Vairocana, çeşitli yarı teist kültler) olmasına rağmen, felsefi dikkat alanında yalnızca iki ana temsilciye sahiptir: Nagarjuna tarafından geliştirilen Madhyamika ve Yogacara. Çoklu örgütsel hizipleşmenin arka planı, entelektüel dikkat alanında makul sayıda felsefeye indirgenmiştir.

Yeni Mahayana Tabanındaki Felsefeler

Genel olarak felsefe dünyasında, Mahayana öğretisi özel bir duruş belirlememiştir. Boddhisattva teolojileri, kozmik Buddhalar ve Saf Ülkeler, belirli bir epistemoloji veya hatta bir metafizik gerektirmemiştir. Mahayana filozofları, mevcut Hinayana felsefelerinin diziliminde karşıtlık için uygun olan mevkilere yerleşerek ayırt edici hale gelmiştir. Sarvastivada, realist ve plüralist bir konum alırken, Sautrantika nominalist bir eğilim göstermiş ve bütün fenomenlerin geçiciliğini vurgulamıştır; Mahayana teolojisine daha yakın olan Mahasanghika, sayısız Buddha'sıyla çoğulcudur ama Andhaka idealist monizme yönelmiştir. En başarılı Mahayana filozofları, felsefi karşıtlarına üstünlük sağlayan konumlar oluşturmuştur; hiç kuşkusuz Mahayana teolojisiyle uyumlu hale getirilebilecek birçok konumdan yalnızca birkaçını seçmişlerdir.

Aşvagoşa, yaklaşık olarak MS 100'de, Budizmdeki ilk ünlü bireysel filozof olarak nitelendirilir ama daha sonra onun adı altında bir felsefenin ortaya çıkması olasıdır (Dutt, 1962:277-278; Nakamura, 1980:232; Raju, 1985:157). Aşvagoşa, Budist saray şairlerinin en ünlüsüdür ve yazdığı destanlar, aynı dönemdeki *Ramayana*'ya rakip olmuştur; bu, bireylerin entelektüel şöhret için rekabet halinde olduğu kozmopolit dikkat alanının o dönemde ortaya çıkışını akla getirir. Aşvagoşa, Sarvastivada türünden geleneksel bir *Abhidharma* filozofu gibi görünür; 5 kümenin, 12 tabanın ve 18 elementin deneysel gerçekliğini kabul eder. Fakat bu öğelerin doğası ayırt edilemez; deiktik (göstermeye dayalı) bir "böylelik" söz konusudur. Aşvagoşa, bu "böyleliği" evrenin nihai gerçekliğine yükseltmiştir ve *tathagatagarbha,* "Buddha'nın rahmi"yle özdeşleştirmiştir; bu 12 halkalı geleneksel nedensellik zinciriyle plüralizmin doğduğu monist kökendir. Aşvagoşa'nın "böyleliği" Sarvastivada realizmi, Sautrantika nominalizmi ve kimi Mahasanghika okullarının bir ölçüde tutarsız mentalizmi arasında alternatif bir yol sunmuştur.

Bir veya iki kuşak sonra, Nagarjuna muhalif felsefeler arasında aynı yeri işgal ederek Aşvagoşa'yı gölgede bırakmıştır. Aşvagoşa Mahayana'nın belirsiz bir müjdecisi olarak görünürken, Nagarjuna kendi teolojik hareketine en derin felsefi argümanlarda haklı bir başarı kazandırarak Mahayana'nın ünlü bir bayraktarı olmuştur. Nagarjuna'ya göre, nihai gerçeklik yalnızca "böylelik" değil, aynı zamanda *şunyata,* yani boşluktur. Bu, Nagarjuna'nın hayatı sırasında veya ölümünden hemen sonra tamamlanan ana Mahayana metni Lotus sutra'daki boşluk vurgusuyla uyumludur. Nagarjuna yalnızca olumsuzlamaya dayalı bir konum sergilememiştir; olumsuzlama, Nagarjuna'nın ima etmek istemediği bir tür pesimizmdir ve üstelik mücadele ettiği Sarvastivada realizmi ve diğer felsefi hiziplerin yapılarıyla aynı analiz düzeyindedir.

Nagarjuna bir üst düzeye yükselmiştir. Klasik olarak Budist nitelemesi yapılabilecek bir konumu savunmuştur; ama kişisel şöhreti sadece *Abhidharma* skolastiklerinin birikimlerini alaşağı eden bir muhafazakâr olmasından değil, aynı zamanda argüman standartlarına açık bir ilgi duymasından gelir. Bütün argümanlar bir kimlik kavramına, tartışılan öğelerin doğasına dayanır. Nagarjuna, klasik Budist nedensellik modelini kullanarak kimliğin altını oymuştur: Her şey bağımlı kökenden kaynaklanır ve bu nedenle de hiçbir şey kendine has bir öze sahip değildir ve nedenselliğin akışının dışında durmaz, dolayısıyla her şey boştur. Kimliğin *şunyata*'yla aynı olduğu anlaşılır (Nakamura, 1980:247-249; Sprung, 1979:4-11; Streng,

1967; Robinson, 1967). Nagarjuna'nın oluş ölçütü, Parmenides'inki gibidir: Kendi kendine var olan başka hiçbir şeye bağımlı olmamalıdır. Fakat Parmenides'tekinin aksine, bu tür hiçbir şeyin var olmadığını savunmuştur. Nagarjuna, bu argümantasyonu Sarvastivada realizmini çürütmek için kullanmıştır. Ne gelecek ne geçmiş ne de hareket vardır; her şey esassızdır. Nagarjuna'nın bu katı ölçütüne göre, hiçbir kavram anlaşılabilir değildir. Bu nedenle, Nagarjuna bu septik ifadeleri pozitif bir doktrin olarak ortaya koyabilmiştir. Her şeyi olumsuzlaması, kendi felsefesi için de geçerlidir ve onu "teorisizliğin teorisi" haline getirir. Kimi Yunan septikler gibi, Nagarjuna da huzuru entelektüel konumlarla ilişkisini kesmekte aramıştır; ama Yunanların aksine, savunacağı kurumsallaşmış bir dini vardır. İki katlı hakikatin düzeyleri dikkate alınmalıdır: Dünyadaki dinsel hayatın gerçekleri ve açıklanamaz olan Mahayana'nın nihai hakikati.

Nagarjuna'nın öğretisine, ortanın en üstünü anlamına gelen "Madhyamika" adı verilir; felsefi dünyanın iki eski kampının –realizm ve nihilizmin– arasında seyreder veya onların üstüne yükselir. Felsefi içeriği bir açıdan gelenekçidir; yenilikçi bir Mahayana teolojisi sunmaz. Bununla birlikte sunduğu önerilerden biri Mahayana duruşunu gerekçelendirmek için kullanılır. Her şey boş olduğundan, nirvana samsara'dan farklı değildir; fenomenlerin dünyası, aydınlanmanın diyarıdır. Bağlardan kurtularak özgürleşmek için özel bir şeyler yapmak, meditasyonda transandantallığı yaşamak bir şeyleri terk etmek zorunda değildir. Madhyamika öğretisinin her şeyi olumsuzlaması, fenomenler dünyasına yeniden hayat verir ve onların ne de olsa kendisi de boşluk olan kozmik Buddha'nın parçası olarak yorumlanmasına olanak tanır. Bu argüman çizgisi, daha sonra Madhyamika düşünürleri tarafından vurgulanmıştır. Çandrakirti (600'lerde) *şunyata*'nın negatifliğinin, yaşandığı şekliyle hayatın olumsuzlaması olmayıp Sarvastivada'nın "esas doğa" ve "kendinde şey" kavramının olumsuzlaması olduğunu açıklar. Bu, Madhyamika öğretisini bütün duyarlı varlıklara –aslında halihazırda sahip oldukları– kurtuluşu sunmak için dünya üzerinde kalan Boddhisattvaların teolojisiyle aynı çizgiye getirir.

Nagarjuna'nın Madhyamika öğretisi gibi genel bir septik tutum, felsefi tartışmayı sonlandırmak için tasarlanmıştır. Yine de Nagarjuna, Budist felsefenin önemli döneminin başlangıcıdır. Hinayana konumları zayıflamak bir yana, en ünlü temsilcilerine kavuşmuştur. Mahayana filozofları da Nagarjuna'nın konumunun yanında dikkat alanında ek mevkiler bulmuştur. Yogacara Okulu, MS 300'lerde Mahayana sutralarının son büyük hamlesi

ve Hinayana'ya saldırılarıyla aynı dönemde ortaya çıkmıştır. Bir ünlü düşünürler zinciri vardır: Daha sonra mitolojik bir figür olarak Buddha Maitreya'ya dönüşecek kadar şöhrete kavuşan kurucu Maitreyanatha; öğrencisi Asanga ve Asanga'nın üvey kardeşi Vasubandhu I.[35]

Yogacara, mezhepsel çizgisindeki epistemolojik tartışmaları temel almıştır. Sarvastivada mezhebi, bilincin her zaman için bir nesneyi ima ettiğini, çünkü bilen kişinin kendini bilemeyeceğini, yalnızca başka bir şeyi bilebileceğini savunmuştur (Guenther, 1972:16, 66, 92). Sıradan nesnelerin temel elementlerine ayrılmasını öngören Budist öğretiyi formalize etmeye girişmişlerdir; ama indirgemeci ve anti-mentalist tutumları, Viyana Çevresinin mantıksal pozitivistleriyle benzer bir problemle karşılaşmalarına neden olmuştur: Kısıtlanmış bir biçimde nesnel terimlerle bütün anlamlı ifadeleri tanımlama güçlüğü (Griffiths, 1986:50-51). Her iki durumda da bir çatallanma gelişmiştir; mantıksal gerçeklikler, basit tözlerle yan yana anlaşılmıştır. Sautrantika mezhebi yalnızca nominal düzeyde de olsa mantıksal soyutlamaları varsaymıştır. Yogacara, saf zihinsel deneyimi kabul ederek bunu göndergesel olmayan bilince genişletmiştir. İnsan, nesnelerin renklerini ve şekillerini kavrar; kavrayışlar, bağımsız bir biçimde var olan nesneleri değil, nesne-benzeri zihinsel imgeleri açığa vurur. Nesneleri varmış gibi gösteren şey, bilinç tarafından sağlanan dışsallık ilişkisidir. Sarvastivada konumunun tersine, göndergesel olmayan bilinç dışında hiçbir şey yoktur; görünen dünya, "bilincin kendini kendine sunmasıdır" (Griffiths, 1986:102).

Asanga, epistemolojik meseleye Madhyamika boşluk öğretisi açısından yaklaşmıştır. Bu bakış açısından hareketle, dış dünyanın boşluğunu ileri sürmüştür; daha derin bir düzeyde bilinç de boştur ama fenomenal düzeylerin boşluğu deyim yerindeyse bunun türevidir. Yogacara'yı ilk formüle edenler de Madhyamika öğretisinin ötesine geçme niyeti taşımamıştır. Yine de Yogacara, Madhyamika öğretisinin genel septisizm ve anti-metafizik duruşunun ötesine halihazırda geçmiştir. Yogacara, tam teşekküllü bir skolastik felsefedir; Madhyamika öğretisinin reddettiği *Abhidharma* metinlerini genişletmiştir.

Yogacara, Mahayana'nın geleneksel skolastikleştirici manastırlarının özüne nüfuz etmesini ve yaklaşık olarak bu dönemde gelişen, ruhban sınıfından olmayan köklerini terk etmesini temsil eder. Asanga, nesnelerin

[35] Willis (1979:52-53). Anlaşıldığı kadarıyla iki Vasubandhu vardır: 300'lerin ortasında Yogacara (Vasubandhu I) ve bir yüzyıl sonra Sarvastivadin (Vasubandhu II). Bu yorum, Frauwallner (1953-56), Dutt (1962:270, 281-282), Potter (1976) ve Nakamura (1980:109) tarafından desteklenir ama bazı akademisyenler bu ikisinin geleneksel olarak özdeşleştirilmesi tutumunu sürdürür.

varlığını reddetmek (boş olduklarını ileri sürmekten ayrı olarak) veya bilincin temel rolünü vurgulamaktan ziyade, asıl olarak meditasyon teknikleri için sistematik bir kılavuz sunmakla ve dünyanın meditatif deneyimde fikirler olarak nasıl göründüğünü açıklamakla ilgilenmiştir (Nagao, 1991; Willis, 1979). Adından da anlaşılabileceği gibi Yogacara, profesyonel meditasyoncuların ihtisasıdır. Profesyonel meditasyoncuların teknik geleneği de kuşaklar ilerledikçe skolastik hale gelmiştir. Theravada ve Sarvastivada mezheplerinde 3 *samadhis* kabul görürken, *Prajñaparamita-sutra*ları 152 transı veya "nirvanaya açılan kapı"yı kabul etmiştir ve yaklaşık olarak MS 350'de (Nakamura, 1980:194-195) Asanga'yla aynı dönemde tamamlanan *Avatamsaka-sutra*'da bunların sayısı 250'ye varmıştır. Trans halleri, sıraya koyulmuş ve kurtuluşun düzeyleri için birer ölçüt halini almıştır; dolayısıyla keşişler arasındaki sosyal mevkiler için bir ölçüt olmuştur. Meditatif düzeylerin farklılaşması, topluluktaki kademe enflasyonuna paraleldir. Sthavira mezhebi aydınlanmanın 3 kategorisini tanırken, daha sonraki Abhidharma mezhebi "Arhat"lar ve "Hiç Dönmeyecek Olanlar"ın düzinelerce türünü kategorize etmiştir ve Asanga gibi Yogacaracılar, Mahayana üst düzey Boddhisattvalarında 50'ye kadar kademe açıklamıştır.[36] Ontoloji de buna uygun olarak farklılaşmıştır; 700'ler itibariyle, geç dönem Budist skolastik felsefesi, nihai hiçliği 4 başlık altında 16 türe ayırmıştır. Yogacara, meditatif kademeler arasındaki farkları açıklamaya girişirken ister istemez felsefi olarak yenilikçi hale gelmiştir. Madhyamika, basitleştirici, septik bilgelik aracılığıyla kurtuluşu vurgularken, Yogacara birçok meditasyon inceliğine felsefi temelleriyle birlikte hâkim olmak için çok karmaşık bir eğitim sürecinden geçilerek kurtuluşa ulaşılabileceğini ileri sürmüştür.

Yogacara'nın fikir babaları ne kadar sadık ve gelenekçi olursa olsun, konumları çok geçmeden Vijñanavada (bilinç doktrini) adı altında tam teşekküllü bir idealizm okulu olarak yorumlanmıştır. Bu okul, Sarvastivada realizminin karşıtı olarak dikkat alanında belirgin bir konum edinmiştir ve Mahayana'ya Madhyamika septisizmini desteklemek için skolastik alanda metafizik bir konum sağlamıştır. Asanga ontolojik olarak muğlakken ve esasen meditasyonla ilgilenirken, Vasubandhu I hiçbir ekstra-mental varlığın var olmadığı öğretisini savunmayı felsefi kaygıların odağına yerleştirmiştir (Willis, 1979:33; Griffiths, 1986:82-83). Dünya görüntülerinin oluşumu hakkında pozitif bir öğreti ortaya çıkmıştır. Asanga, meditasyonda insanın düşüncelerin yükseliş ve düşüşünü gözlemlediği süreci tarif etmiştir; dü-

[36] Conze (1962:166-171); Nakamura (1980:129); Guenther (1972:59, 132). Bin yıl sonra, Japonya'da geç skolastikleştirici aşamasında Zen Okulunda benzer bir aydınlanma enflasyonu gerçekleşmiştir.

şünceleri kaynağına kadar izleyerek bir depo-bilinçten söz etmiştir. Deneyimlerin geliştiği "tohumlar" metaforu daha önce Sautrantika mezhebi tarafından kullanılmıştır. Vasubandhu I'in dinamik idealizmiyle birlikte, bu biyolojik analoji dünyayı oluşturan sonsuz potansiyeli içeren bilincin doğurganlığını yansıtmıştır. Vijñạnavada okulunun, Vedanta veya Avrupa İdealistleri tarzında bir Mutlak Zihin idealizmine dönüşmesini engelleyen şey, Budizme bağlılığıdır; aydınlanma zihnin kavrayışından değil, durdurulmasından gelir (Wood, 1991).

Budist dikkat alanında artık Sarvastivada element realizminden, Madhyamika diyalektik boşluğuna ve Yogacara idealizmine kadar bir dizi konum mevcuttur. Bunlar, Budist felsefenin kendi iç hizipleşmesi tarafından yaratıldığı dönemi tamamlamıştır.[37] 400'lerden 700'lere kadar Budist felsefedeki sonraki gelişmeler, ortaya çıkan Hindu felsefelerine karşı genişleyen entelektüel mücadelenin güdümündedir. Maddi tabanı zayıflayan Budizmin son yaratıcı dönemi, Hinayana ve Mahayana filozofları arasında konumların yeniden birleştirilmesiyle yaşanacaktır.

BUDİST-HİNDU KESİŞMESİ

Hint felsefesindeki en büyük yaratıcı dönem Hinduizmin Budist okullara ilk meydan okuyuşunda gerçekleşir. Şekil 5.4'te yaklaşık olarak 400'den 800'e kadarki kuşaklar hem Hindu felsefesinin ilk büyük isimlerini hem de Budist felsefelerin en büyük taşmasını içerir. Bu doruk noktasında iki ağ değil, bir tek kesişen ağ vardır; entelektüel dikkat alanının her iki tarafı da simbiyotik çatışmada gelişmiştir.

Entelektüel üretimin maddi temeli doruk noktasındadır. Nalanda'nın prototip olduğu büyük mezhepler arası manastırlar mevcuttur; buralarda yalnızca Budizmin çeşitli mezhepleri değil, aynı zamanda ruhban olmayan Hindular da temsil edilmiştir. Çizgiler arasında bolca kesişme vardır. Yaklaşık olarak 500'de, Hindu filozof Bhartrihari'nin monastik disiplin ve laik yaşamı dönüşümlü olarak sürdürdüğü ve Nalanda manastırında ruhban sınıfından olmayan biri olarak yaşadığı anlatılır. Bhartrihari'nin öğretmeni, Vasubandhu II'nin bir öğrencisinin kayınbiraderidir (Dutt, 1962:290; *EIP*, 1990:121). 600'lerde, Şankara'nın ünlü büyük-öğretmeni Gaudapada görünüşe bakılırsa Mahayana, Samkhya ve Vedanta okulları arasında geçişler

---

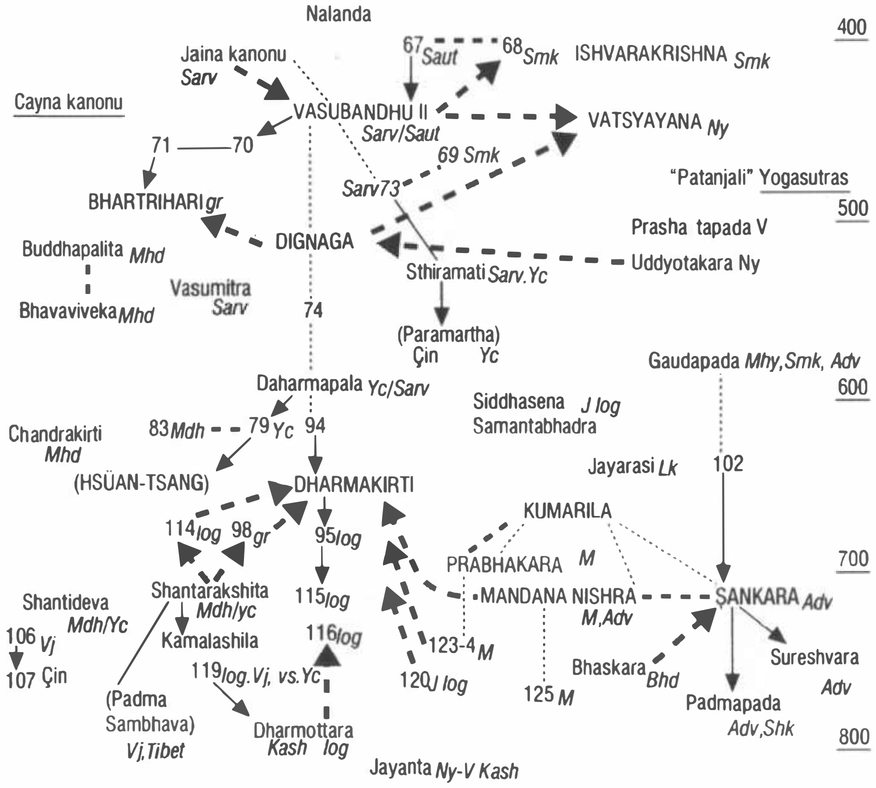
37 Kuzeydeki bu gelişmelerden kopuş, Sri Lanka'da 400'lerin ortasındaki Budist felsefe esintisidir; Buddhaghosa bütün okulları bir Theravada ana metninde birleştirmiştir (Conze, 1962:203; Kalupahana, 1992:206-216). Bu, Budizmin Güney Hindistan'da sahneden silindiği bir dönemde gerçekleşen, savunma dönemlerine özgü bir senkretizmdir. Geriye kalanlar, kralın Tamil işgalini anavatandan püskürttüğü Sri Lanka'ya göç etmiştir.

yapmıştır. Bu döneme ait biyografiler, merkezden merkeze seyahat eden ve rakipleriyle tartışan ve bazen de onları kendi inançlarına çeken filozofların öyküleriyle doludur. Budist mantıkçı Dignaga, Nalanda'da bir Brahman'ı yenilgiye uğratmıştır ve hem İmparator Harşa hem de bölgesel krallar bütün dinlerin filozofları arasında halka açık tartışmalar tertip etmiştir (Stcherbatsky, 1962:1:33; Dutt, 1962:266). Hindu felsefeleri, entelektüel dünyada önce Budist ağlarla temas kurarak, daha sonra onların tartışmalarına ve en nihayetinde örgütsel yapılarına öykünerek belirleyici hale gelmiştir. Budist filozofların birçoğu aynı zamanda Brahman olduğundan, bu geçişi entelektüel alandaki dikkat merkezlerinin gücündeki bir değişim olarak görmeliyiz. Dignaga ve Dharmakirti (ve onların öncesindeki daha birçok isim, örneğin Buddhaghosa ve Nagarjuna) güneyli Brahmanlardır; Asanga ve Vasubandhu I de kuzeybatılı Brahmanlardır (Eliot, 2:86); bunlar merkeze seyahat ettiklerinde, büyük Budist filozoflara rağbet göstermişlerdir ve açtıkları hizipsel alan, Budist cephede yeni konumlar yaratmıştır. Sonraları Brahman eğitimli sınıftan gittikçe daha az kişi bu seçimi yapmıştır; bunun yerine, Hindu cephesinde konumlar açmışlardır. Şankara'dan sonra, kendi monastik merkezlerine sahip Şiva keşişleri mevcuttur. Nihayetinde, bütün Hindu mezhepleri *math* adı verilen kendi dinsel merkezlerine veya öğrenim merkezlerine sahip olmuştur.

Budist monastik merkezleri yaklaşık olarak 400'den 1100'lerdeki son izlerine kadar, 1200'lerin Avrupa'sındaki Hıristiyan üniversiteler anlamında birer üniversiteye dönüşmüştür. Felsefe "teoloji"den gelişmiştir. Koşullar, yaratıcı çatışma için müsaittir ve ağlarla birbirine bağlanan birkaç dikkat merkezi vardır: En başta "kuleleri bulutlara yükselen manastırlarıyla" ün yapan ve dönemin "Paris Üniversitesi" olan Nalanda; batıda Vasubandhu II'nin bazı takipçileri tarafından adı duyurulan Vallabhi'deki sıradışı merkez (Dutt, 1962:225-231); Hindu tarafında, Nalanda'nın çok yakınında bulunan ve Nyaya-Vaişeşika'nın merkezi haline gelen Mithila;[38] nehrin 150 mil yukarısında hem Hindular hem de Budistler için kutsal bir şehir olan, Upanişad dönemlerinde entelektüel hiziplere merkezlik eden ve büyük Mimansakas ve Şankara döneminde tekrar aktif hale gelen Varanasi (Banaras).

600'lerdeki Çinli ziyaretçiler, işlemeli duvarları ve mozaik zeminleriyle, yağla cilalanarak ayna gibi parlatılan ateş kırmızısı tuğla işiyle, korkulukları ve tırabzanlarıyla, kiremit kaplı çatılarıyla, Buddha imgelerinin mücevherlerle ve pırıl pırıl parlayan altın süslemelerle donatıldığı tapı-

[38] Eski coğrafi tabanlar, daha yeni dinsel-entelektüel rekabetlerde yeniden ortaya çıkmıştır. Mithila, belli ki Buddha ve Mahavira'nın döneminde Magadha başkentinin rakibi olan eski Videha'dadır (*OHI*, 1981:77).



900

——— = tanışıklık bağı ———► = öğretmen-öğrenci bağı

········ = olası bağ - - - - - - = ihtilaflı bağ

- - - - ► = çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof Küçük harf = ikincil filozof

sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3) altı çizili = anonim metin

"tırnak içinde isim" = muhtemelen mitsel kişiler

(parantez içinde isim veya sayı) = filozof olmayan

J = Cayna B = Budist Mhy = Mahayana Sarv= Sarvastivadin Saut= Sautrantika

Mdh = madhyamika Yc = Yogacara Vj = Vajrayana (tantrik Budizm) Lk = Lokayata (materyalist)

gr = gramerci M = Mimamsa Ny = Nyaya log = mantıkçı Smk = Samkhya

V = Vaisheshika Adv = Advaita Kash = Keşmir

ŞEKİL 5.4. BUDİST VE HİNDU OKULLAR ARASINDAKİ ÇATIŞMA, MS 400-900

naklarıyla Nalanda'yı bir harika olarak tasvir eder. 100 öğretmen ve hem keşişlerden hem de ruhban sınıfından olmayanlardan 3000 öğrenci ve bir sürü de hizmetkâr ve kapıcı vardır. Eğitimli Nalanda keşişleri dışarı çıktığında, çevresindeki maiyetiyle birlikte tahtırevanlarda taşınmıştır. Günün olaylarının zamanlaması, su saatleriyle belirlenmiş ve olaylar, davul çalınarak ve bir kabuklu deniz hayvanının kabuğuna üflenerek duyurulmuştur. Kitaplar, hırsızlığı önlemek amacıyla yemek saatlerinde kilit altında tutulmuştur. Dersler sırasında, "öğretme ve okumaların uğultusu" manastırları kaplamıştır. Nalanda, ileri düzey bir eğitim merkezidir ve 600'ler itibariyle öğrenciler bir giriş sınavına tabi tutulmuştur; bu belki de öğrenci sayısını belirli sınırlar içerisinde tutmak amacıyla yapılmıştır. Öğrenciler, Mahayana felsefesi hakkındaki ön dersleri ve sınavları geçtikten sonra, özel tartışma okullarına kabul edilmiştir. Topluluk önünde gerçekleştirilen tartışmalar, şöhrete kavuşulan yerlerdir ve Hindistan'ın dört bir yanından eğitimli insanlar, kariyerlerini geliştirmek için bu tartışmalara gelmiştir. O dönemde Bihar ve Bengal'de bu türden toplam beş *mahavihara* üniversitesi vardır; ikinci en ünlü üniversite, 1000 öğrencisi olan Vikramaşila Üniversitesidir (Dutt, 1962:204, 235, 313, 327, 331-348, 360).

Müslümanlar tarafından yağmalandığında kontrol edilemez bir biçimde yanan Nalanda'daki kütüphane gibi kütüphanelerin ortaya çıkışı, kozmopolitliği desteklemiştir. Nalanda'daki kütüphanede yalnızca rakip Budist felsefelerin, Hinayana ve Mahayana metinlerinin değil, aynı zamanda mantık, tıp ve gramer gibi seküler konulardaki metinlerin, hatta Hindu ihtisas alanları, Vedalar, büyü (*Atharvaveda*) ve Samkhya üzerine metinlerin bulunduğunu biliyoruz (Dutt, 1962:333). Öte yandan, Hindu filozoflar bu tarihten itibaren rakip Hindu ve Budist hiziplerin eleştirilerini kaleme almıştır. Kültürel sermaye açık bir biçimde devralınmıştır; Nyaya mantıkçısı olan ve Dignaga yorumları, Budist Çin ve Japonya'daki en ünlü başlangıç mantık metni haline gelen Sankarasvamin'in 600'lerdeki çalışması, kamplar arasında tekrar tekrar kullanılmıştır (Nakamura, 1980:300).

Bu topluluk, sofistike ve daha çok dünyevidir. Gupta döneminin klasik Hindu drama ve şiirlerinden (Kalidasa, Bhasa ve romancı Dandin) ve erotik elkitabı *Kamasutra*'da betimlenen yaşam tarzından çıkarabileceğimiz gibi, din öteki dünyaya ait bir meşgale olmaktan ziyade sosyal dünyanın sıradan bir kurumu olarak görülmüştür ve keşişler ajan ve çöpçatan olabilmiştir. Felsefesiyle bilgiyi deneyim dünyasıyla sınırlandıran ünlü Budist filozof Dharmakirti, seküler bir şöhrete ulaşmıştır. Buddha'nın döneminden kalma materyalist "miras" olan Lokayata'nın, Jayarasi ve Purandhara'da Dharma-

kirti'yle aynı dönemde yaşayan son temsilcileriyle karşılaşmamız şaşırtıcı değildir (Dasgupta, 1921-1955:3:536). Bunu takip eden Hindu entelektüel egemenliğinin ilanı, Budist "Katolikliğinin" Rönesans benzeri çöküşüne karşı gerçekleşen bir tür "Protestan" Reformunu andırır.

Daha sonra ortodoks Hindu "altı *darşana*" olarak bilinecek görüşler bu dönemde kristalize olmuştur. Geçmişe dönük ideoloji, Samkhya, Yoga, Nyaya, Vaişeşika, Mimamsa ve Vedanta'yı erken Upanişad dönemi veya daha da öncesine kadar gerilere götürebilir. Fakat yaklaşık olarak 200-300'e veya daha da sonrasına kadar, entelektüel dikkat alanında ayrıt edici bölgelere sahip hiçbir Hindu felsefi okulunun var olmadığı gayet nettir. Bir konumlar ve eğilimler keşmekeşi mevcuttur; bunlardan hiçbiri diğerlerinin net bir biçimde üzerine çıkamamıştır ve hiçbiri, takipçilerinin ve rakiplerinin saygısını toplayan bir entelektüel lider tarafından savunulmamıştır. Hindu "felsefesi" bu dönemde Budist felsefelerinin gölgesindedir, çünkü yeni başlamış eğilimleri, küçük sayılar yasasının üst sınırını önemli ölçüde aşmıştır. *Mahabharata* gibi popüler eserlerdeki kavramlarla harmanlanan çeşitli kavramlar formunda bir proto-Samkhya mevcuttur.[39] Mimamsa, daha yüksek bir soyutlama düzeyinde tutarlı bir felsefe sunmaktan ziyade, Vedalardaki sözlerin anlamları üzerine çok spesifik metinsel yorumlardan oluşur. Badarayana'nın *Brahma-sutra*ları, Brahman eğitimini oluşturan çok çeşitli geleneksel metinlerin bir yorumundan ibarettir. Upanişadlar yaklaşık 11 adetlik kanonik diziye henüz indirgenmemiştir; bilinen 100'den fazla Upanişad vardır ve bunlar 1500'e kadar yazılmaya devam etmiştir (Nakamura, 1973:77). Upanişadlar içinde, daha önce gördüğümüz gibi, hiçbiri derinlemesine işlenmemiş düzinelerce felsefe vardır. Bütün bu materyal, küçük sayılar yasasını o kadar zorlamıştır ki dikkat alanı üzerinde çok belirgin bir etki bırakılamamıştır. Hindu felsefelerinin yaratılması, Budist felsefelere karşı savaşta konumların sayısının azaltılması ve soyutlama ve sistemleştirme düzeyinin yükseltilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu tarihten itibaren Hint felsefesindeki daha yüksek gelişmişlik düzeyleri, Avrupalı entelektüel zincirlerin kümülatif kuşaklarıyla kıyaslanabilir.

Hindu ve Budist okulları, karşılıklı olarak birbirini şekillendirdikleri için bir arada ele alacağım.[40]

---

[39] *Samkhya-sutralar* ise ortodoks Hindular arasında "altı *darşana*" başlığının kabul gördüğü 1400'lere kadar üretilmemiştir (*EIP*, 1987:327).

[40] 15. Bölümde "Hindistan Zinciri" başlığı altında bu döneme ilişkin kısa bir inceleme bulabilirsiniz. Süregelen argümanların bir zinciri olarak Hint felsefesinin genel bir tarih anlatısı mevcut değildir; birçok tarihçe, Budist ve Hindu gelişmeleri birbirinden ayırır ve her iki kampta da çeşitli okullar arasındaki yorum farklarını birbirinden bağımsız olarak ele alır.

Nyaya Diyalektiği, Budist Mantık ve Epistemoloji

Mezhepler Arası Argüman Teorisi

*Nyaya-sutra*lar yaklaşık olarak MS 100'de ortaya çıkmıştır ve Nagarjuna'nın hayatı sırasında veya ölümünden hemen sonra olgunluğa erişmiştir (*EIP*, 1977:4). *Nyaya* genellikle "mantık" olarak çevrilir ama içeriği Batıda hâkim olan Aristotelesçi ve Megaracı mantıktan çok daha geniştir. İlk Nyaya, bedensel duyuların açıklamasını da içeren bilgi türlerinin ve bir tartışmanın bileşenlerinin sınıflandırmasını yapar. Yanıltmaca, bahane arama ve kelimelerle oynama gibi birçok geçersiz tartışma taktiği, kapsamlı olarak ele alınmıştır. Bütün bunlar, sutraların zafer ve yenilgiyi değerlendirmek için kullanılan bir tür kurallar kitabı olarak ortaya çıktığı izlenimini verir.

Beş adımlı bir tasım benzeri görece kısa bir değerlendirme yapılır: (1) Dağda bir ateş yandığını ispatlamak için; (2) duman olması gerekir; (3) örneğin bir mutfaktaki gibi; bir göldeki gibi ateş yoksa duman da yoktur; (4) dağda duman vardır ve (5) dolayısıyla dağda ateş de vardır. Argümanın işleyişi, "neden" ve "örnek" adı verilen (2) ve (3) numaralı adımlarda ortaya konur. Örtülü veya açık bir biçimde ifade edilen ilkeler bazen a priori, yani öncüldür; ama çoğunlukla tümevarımdır; Nyayalar genellikle bilginin kökeni olarak duyusal algılamayı vurgulamıştır. Hint okullarının hiçbiri, formel ve ampirik geçerlilik ayrımı yapmamıştır. İçeriğinden ayrı olarak çıkarımın geçerliliğiyle ilgilenen Yunanların aksine, argümanların asli olarak doğru olması gerektiğini varsaymışlardır. Daha sonra, Budistlerin öncülüğündeki mantıkçılar, tasımsal argüman türlerini kapsamlı bir biçimde sınıflandırmıştır;[41] ama Hint mantığı belirli epistemolojiler ve ontolojiler için argümanlara yakından bağlı kalmıştır. Saf teknik mantığa duyulan ilgi yalnızca yeni-Nyaya Okulunda 1350'lerde ortaya çıkmıştır.

Upanişad bilgelerinin yeni başlayan rekabetinden ortaya çıkan, Nyaya hizipler genelinde faydalı olan bir argüman meta-teorisi oluşturarak ilk gerçek Hindu felsefi okulu haline gelmiştir. Hiç şaşırtıcı olmayan biçimde, Budist cepheyle temas kuran ilk okul olmuştur. Budist okullar, alışıldığı

Encyclopedia of Indian Philosophy'nin (*EIP*) ciltleri, en ayrıntılı düzeltici malzemeyi sunar. Stcherbatsky'nin (1962) ve Frauwallner'in (1953-1956) klasik çalışmalarında, okullar arasındaki etkileşimlerin ve genel dinamiklerin kısmi taslakları yer alır; ayrıca bakınız Rubin (1954). Asıl olarak Nyaya ve Advaita arasındaki etkileşime odaklanan Phillips (1995) de daha yakın döneme ait bir istisnadır.

41 Bunlar, Yunanların göz ardı etme eğiliminde olduğu yanlış düşüncelerin uzun sınıflandırmalarını içerir; bir başka deyişle Hintler mantığı geçerli çıkarımların incelenmesinden ziyade argüman bilimi olarak görmüştür. Bakınız Potter, (1976:56-92); Stcherbatsky (1962); *EIP* (1977); Hint mantığının gelişimi ve Budist mantıkçılarla ihtilaflı etkileşimi hakkında bakınız Shastri (1976); ve genel olarak Matilal (1986, 1990).

şekilde argümanlarını ontolojik savlar olarak formüle etmiştir; epistemoloji, görünüşe göre örtük kalmıştır veya olsa olsa eleştirel nitelikte değildir ve formel mantık bilinmemiştir. Hindu cephesinde Nyaya'nın ortaya çıktığı dönemde, Budistler şiddetli bir tartışma evresine girmiştir; Mahayana taarruza geçmiştir ve Nagarjuna bütün rakip ontolojileri yok etmeye girişmiştir. Nagarjuna formel mantığı hiç kullanmamıştır ama saldırdığı yeni Nyaya Okulunun mantığından haberdardır (Nakamura, 1980:238-239, 287). Tüm *Nyaya-sutraların* formüle edilmesi bir ölçüde Madhyamika Okuluna yanıt verme isteğinden kaynaklanmış olabilir. Nagarjuna'nın birçok Budist gibi bir Brahman olduğu göz önünde bulundurulduğunda, hem Nyaya hem Madhyamika'nın Budizm ve Hinduizmin belirsiz sınır bölgesinde ortaya çıkması olasıdır. Eğitimli entelijansiyanın bir araya geldiği ortak havuz, ilk eğitimlerini Brahman öğretmenlerden almıştır ama çoğunlukla Budist ağlardaki daha iyi kurumsallaşmış ve daha ileri düzey felsefeyle yola devam etmiştir. Belki de bu nedenle, bilginin nesnelerini tartışırken *Nyaya-sutralar* (1.1.18-22) Budistlerin bağlanma, hoşlanmama, dünyevi acıya kayıtsız kalma ve ruh göçünden nihayetinde kurtuluşa uzanan nedensellik zinciri tartışmasına çok benzerdir.

Budist mantık, Nyaya Okuluyla ortak yaşam üzerinden –önce öykünerek, sonra tartışarak– gelişmiştir. İlk belirgin Budist mantık yazıları, Yogacara'nın kurucuları tarafından üretilen beş öğeli "tasım"ı da içeren tartışma taktikleri kitapçıklarıdır: Maitreyanatha, Asanga ve biraz daha orijinallik taşıyan ilk Vasubandhu (Nakamura, 1980:294; Dutt, 1962:265; Stcherbatsky, 1962:1:28-29). Daha sonra Hinayana cephesinde, Vasubandhu II daha ihtimamlı bir mantığı *Abhidharma*'yanın bünyesine katacaktır. Nyaya'daki ilk büyük bireysel isim olan Vatsyayana, Vasubandhu II'nin çağdaşıdır ve saldırılarına hedef olmuştur. Şekil 5.4'teki ağda, Vasubandhu II ve Bhartrihari arasında da bir bağ görürüz. Dignaga, Bhartrihari'yi hem eleştirmiş hem de geliştirmiştir. Dignaga, Nyaya sisteminin temellerine toptan bir saldırı gerçekleştirerek büyük Budist mantıkçı haline gelmiştir. Bu tarihten itibaren Dignaga ve halefi Dharmakirti, dışarıdan bakanların gözünde Budizmin temsilcileri olmuştur; birçok saygın Hindu filozofun hedef tahtasına oturmuştur ve sonraki tarihlerde Budist felsefenin etkinliğinin büyük bir bölümünü oluşturan karşı saldırılar tarafından savunulmuştur.

Bhartrihari'nin Dil Felsefesi

Bhartrihari (yaklaşık olarak 500) Budist ve Hindu ağlarının kesişme noktasında ortaya çıkan yeni yaratıcı koşulun simgesidir. Budizmin ve giderek felsefi Hinduizmin ortak temalarını birleştirir ve her ikisinde önemli yeni

yönler verir. Bhartrihari, gramercidir. Gramer, Brahman âlimlerin dinsel kamplar arasında önemli bir şöhreti olan eski bir teknik uzmanlık alanıdır. Bhartrihari, disiplininin dinsel ve metafizik önemini yükseltmek için güçlü iddialar öne sürmüştür. Kutsal hece *aum*'u söylemenin, gerçekliğin özü olan Brahman'la temas kurulmasını sağladığı yönündeki bir Upanişad kültünün yeniden hayat bulmasıyla ilişkilendirilir. Bu, ilahilerin doğru telaffuzunun onların sahip olduğu ritüel gücünün anahtarı olduğunu savunan en muhafazakâr Vedik geleneğinin genişletilmesidir. Diğer birçok örnekte olduğu gibi, gerici bir hareket yaratıcı bir yeniliği harekete geçirmiştir. Bhartrihari, Nalanda'daki Budist çevrelere katılmıştır. Buradaki bir Mahayana hizbi de büyülü hecelerin söylenmesine odaklanan ve özellikle de *aum* hecesine çok önem atfeden *mantra-yana* veya tantrizmdir. Bhartrihari'nin dil kültü, Budizm ve Hinduizm arasındaki felsefi farklılıkları aşmaya yönelik bir çaba da olabilir.[42]

Bhartrihari'ye göre, dünya dil tarafından oluşturulur. Dilin kendisi kutsaldır, Brahman'ın tezahürüdür. Çoğulluğun dünyası, gerçekte var değildir; yalnızca dilin konuşulma biçiminden gelir. Bhartrihari, kökeni Patañjali'ya kadar uzanan (yaklaşık olarak MÖ 150) eski dilbilimsel ayrımı kullanır: Bir sözcüğün anlamı ve o sözcük telaffuz edilirken çıkarılan sesler arasındaki ayrım. Sesler, konuşmacılar arasında farklılık gösterebilir ama anlam sabittir. Bhartrihari, bunu genelleştirerek bir sözcüğün tek başına telaffuz edildiğinde muğlak kalabilecek olan anlamının, bir bütün olarak cümlenin bağlamından veya içinde geçtiği daha büyük pasajdan doğduğunu ileri sürer. Bhartrihari, bu dil teorisini felsefi holizmi desteklemek için kullanır. Dilin parçalarının gerçekte var olmadığını savunacak kadar ileri gider; bir cümleyi sözcüklere bölmenin ve sözcükleri de köklere, eklere vs bölmenin yalnızca analiz amacıyla veya konuşmayı henüz bilmeyen birine öğretmek amacıyla faydalıdır ve konuşmayı bilenler için gereksizdir (*EIP*, 1990:10-11). Bhartrihari'nin argümanı, Madhyamika Okulunda kümelerin cisimleşmesinin analiz edilmesinin karşılığıdır. "Yemek pişirmek" gibi bir eylem, belli bir zaman içinde gerçekleştir; yemek pişirme ifadesi bu olayları toplar. Nihayetinde, dilin bütün ayrımları bir tek bütün içindeki gerçekdışı ayrımlardır. Bhartrihari'nın *sphota*'sı –sözel ötesi anlam birimi– Platoncu evrensel kavramı gibidir; ama nihayetinde anlam dil ve ayrımın ötesine geçer. Yalnızca

[42] Bu ekümenik halde Bhartrihari, Vedik *aum*'u Madhyamika *şunyata*'yla özdeş olarak yorumlamıştır; sonraki kuşaklarda Bhavaviveka (500'ler) ve Çandrakirti (600'ler) Hinduizmi Budizmin başlangıcı olarak kabul etmiştir (Halbfass, 1991:66). Gramer, "hizipler arası disiplin" olarak öne çıkmıştır. Bhartrihari'nin grameri, 500'lerde Nalanda'nın başkeşişi olan Yogacarin Dharmapala tarafından yorumlanmıştır.

Brahman, ayrımsız esas olarak vardır. Fenomenal dünya, Brahman'ın içinde ayrımlar yapılarak görünür; bunlar, Brahman'ın temel tezahüründen, dildeki dilbilimsel zamanları ve görünürdeki tüm deneyim farklılıklarını üreten zamanın gücünden kaynaklanır.

Bhartrihari, entelektüel alanın her iki tarafında önemli değişiklikler getirmiştir.[43] Hindu ortodoksluğunun tarafında, Nyaya-Vaişeşika plüralizmini ve önceliği tek tek hecelere veren Mimamsa dil okulunu reddetmiştir ve bunların yerine monizm tartışmalarını ve Advaita'da ifadesini bulacak dünya-illüzyon öğretisini başlatmıştır. Budist cephede, Bhartrihari'nin Nalanda'daki daha genç çağdaşı Dignaga'dır (yaklaşık olarak 480-540). ortaçağ Budizminin en büyük yıldızları ve en önemli erken dönem Hindu filozofları arasında doğrudan bir ağ teması vardır. Selefinden sık sık alıntı yapan Dignaga, Bhartrihari'nin deneyimlenen gerçekliğin nihayetinde gerçekdışı ayrımları destekleyen sözlü yapılara dayandığı anlayışını benimsemiş, öte yandan bu argümana Budistlerin geleneksel olumsuzlama eğilimini katmıştır.

Dignaga'nın Olumsuzlama Epistemolojisi

Tartışma okullarında, Dignaga tasımı beş öğeden üç öğeye indirerek çığır açmıştır. Bu, basit bir biçimde tekrarın ortadan kaldırılması gibi görünür ama daha yüksek bir soyutlama düzeyine çıkmayı ima eder; Nyaya'yı karakterize eden tartışma prosedürlerine duyulan ilgiden uzaklaşılarak, mantıksal öze odaklanmak anlamına gelir. Dignaga, aynı zamanda kelime oyunları ve diğer taktiksel yanıltmacalar hakkındaki geleneksel tartışmayı ortadan kaldırmıştır ve tasımsal argümanın sınıflandırmasını genişletmiştir. Mantık tezi, *Abhidharma* tarzı kullanışsız kısaltmaların yerini alarak felsefi konumların geliştirilmesi için bir araç haline gelmiştir. Budist "Nyaya-vadin"-ler, mantıkta teknik bir reformdan çok daha fazlasını getirmiştir; Budist öğretileri ve Hindu okullarına saldırılarını sentezleyerek geç dönem Hint Budizminde en ünlü okul olmuştur.

Nyaya, Vaişeşika ve Mimamsa okullarının ortak epistemolojisi, Dignaga'nın hedefi olmuştur. Bütün bunlar, ham duyusal algıyı geçerli bilginin temeli olarak alan bir realist konum benimsemiştir. Mimamsa okulundakiler, algıyı gözden nesneye doğru bir ışının fiziksel iletmesi ve böylelikle nesnenin formunun kavranıp tekrar gözlemciye geri taşınması olarak açıklamıştır (Stcherbatsky, 1962:1:23). Samkhya, duyuların aslında algılanan

43 Bhartrihari'nin argümanının ayrıntıları, öğretmeninin öğretmeni Vasubandhu'nun Budist *Abhidharma*'da zamanın doğası hakkındaki tartışmalarıyla (*EIP*, 1990:41-44 ve Potter, 1976:130-134) ve rakip Hindu töz felsefeleri Samkhya ve Vaişeşika arasında tartışılan sorunlarla bağlantılıdır.

nesneler haline geldiğini, görmenin görülen renk haline gelmeyi içerdiğini savunmuştur (*EIP*, 1987:99).

Dignaga, Hindu okullarının listelerinde sayıları altıyı bulan bilginin kaynaklarını ikiye indirgemiştir: Duyusal algı ve onu takip eden çıkarım. Algılama, her zaman tikeller hakkındadır; deneyim yalnızca tikelleri içerdiğinden, kelimelerle anlatılamaz; deiktik bir "böylelik"tir. Bütün sözcükler, post-duyusal çıkarım alanındadır ve hepsi evrenseldir. Çok geleneksel Budist öğretisinde olduğu gibi, evrenseller gerçekten var olmaz; bilincin zihinsel, hayali ürünleridir ve anlık kümelere ilaveten bütün daimilik illüzyonları gibi bunların da üstesinden gelmek, aydınlanmayı oluşturur.

Dignaga'nın çok ünlü teorisi, adların negatif olduğudur. "İnek" sadece "inek olmayanın değili"dir. "İnek" sözcüğünün anlamının bir kısmı, tanımında halihazırda varsayıldığı için bu sorun halledilmiş gibi görünebilir. Fakat Dignaga, her adın evrensel olduğunu vurgular; bu şeyin bütün olası görünümlerine işaret eder (bu, uygun adlar için bile geçerlidir, çünkü nesneleri deneyim akışındaki bir dizi görüntüdür). Bir şeye "beyaz" demek için, kişi "beyaz"ın bütün olası örneklerini bildiğini gösteremez; bu tikel deneyimi "beyaz olmayan"dan ayırmak dışında bir şey yapamaz (Stcherbatsky, 1962:1:459-460). Sadece saf duyum vardır ve bu da her zaman için tikeldir ve sözcüklerle ifade edilemez. Sözlü düşünce, bunu olumsuzlama yoluyla, kavramları birbirinden ayırt ederek yapar.[44] Olumsuzlama, düşüncenin tanımlayıcı karakteristiğidir ve olumsuzlamanın kendisi cisimleştirilemeyeceği için, düşünce nihayetinde bir illüzyondur. Bu yalnızca samsara'da olağan insani deneyim düzleminde geçerlidir. Meditasyonun aydınlığında erişilen daha yüksek düzlemde, kişi fani tikellerin dünyasını, her şeyi gerçekte olduğu gibi algılar.[45]

Dignaga, Vaişeşika okulunun cisimleştirilmiş ontolojisini ve Hindu dil teorilerini, hem Mimamsa okulunun sözlü aktarım ve sonsuz seslerini hem de Bhartrihari'nin sözlü cümleye öncelik vermesini reddeder. Dignaga'nın felsefesi, bu konumlara diyalektik karşıtlıkta ortaya çıkar ama aynı zamanda dönemin Hindu okullarında genel olarak kabul gören temel bir önermeyi temel alır ve devam ettirir: Duyusal algılamanın gerçekliği ve onu temel

---

[44] Dignaga'nın öğretisi, sözcüklerin anlamlarını bir şeylere işaret ederek değil, birbirleri arasındaki farkları ortaya koyarak kazandığı Saussure'ün yapısalcı dil teorisine benzerdir. Daha sonraki yorumcu Dharmottara'nın (700'ler) ortaya koyduğu gibi: Sadece saf duyum vardır; düşünce onu değilleme yoluyla belirli kılar; değilleme gerçekliğin değil, düşüncenin özüdür (Stcherbatsky, 1962:1:536).

[45] Dignaga burada Duns Scotus ve Ockhamlı William'ın konumunun benzerini ifade eder: Tanrı –ideal bilgi koşulu– her şeyi evrensellerin çarpıtıcı lensleri olmaksızın radikal tikelliğinde, özgünlüğünde (*haecceitas*) algılar.

alan zihinsel çıkarımın inşası. Dignaga, bu kavramları kendi döneminde Sautrantika okulu tarafından savunulan geleneksel Budist öğretileri olan geçicilik ve nominalizm üzerinden yorumlayarak radikalleştirir. Nyaya okulunun yanıtı da eşit ölçüde diyalektiktir. Nyaya-Vaişeşika bu dönemde birleşik bir cephe haline gelmiş görünür; Budistlerin ortak saldırısı altında, Uddyotakara'nın öncülüğündeki Nyaya okulundakiler (yaklaşık olarak 550-600) ortak bir savunma geliştirir. Budistlerin kavramların negatif ve aldatıcı olduğu görüşüne verdikleri yanıt, daha da realist hale gelmiştir. Gündelik dünyayı olumsuzlama üzerine inşa eden Budistler, olumsuzlamanın bir gerçeklik olduğunu reddetmiştir; Nyaya Okulu, geleneksel Vaişeşika öğretisindeki altı kategoriye bir yenisini eklemiştir: Yokluk (Stcherbatsky, 1962:25, 1:48-49). Nyaya okulu, gerçek olarak kabul ettikleri varlıkların sayısını artırmıştır: İlişkiler ve ilişkilerin arasındaki ilişkiler de gerçektir. Bu meseleler, Budist ve Hindu filozofları yüzyıllarca birbirine bağlayacak yapbozun parçaları haline gelmiştir. Nyaya okulu, varoluşun kendisinin var olması gerektiğini ileri sürmüştür; Budistler bunu reddetmiş ve varoluşun, ifade edilemez gerçekliğin kendisi olduğunu savunmuştur.

600'lerde, Nyaya ve Mimamsa okullarındaki yeniden düzenlemeler, Hindu felsefesindeki dönüm noktasının, Advaita devriminin yolunu açan gelişmeleri ortaya çıkarmıştır. Ancak önce Hindu-Budist etkileşiminin ontolojik alandaki ikinci boyutunu incelemek için tekrar geriye dönmeliyiz.

Rakip Element Kozmolojileri

Budizmin doğuşunu takip eden yüzyıllara dönelim. MS 200'lere kadarki önemli Upanişadlar, sürekli tartışma halindeki Brahman entelektüeller arasında muazzam çeşitlilikte konumlar olduğunu açıklar. Birçok bireysel bilge görürüz ama hiçbirinin konumuna uzun vadeli bir şöhrete ulaşmalarına yetecek kadar odaklanılmamıştır. Entelektüel başarı problemi, kişinin rakipleri karşısında ayırt edici bir konum bulabilmesidir. Bu dönemin Brahman filozofları, birbirini enine kesen konumların keşmekeşinden sıyrılmayı başaramamıştır. Alanın sınırları net bir biçimde çizilmiş bir dilimini kendine mal eden ilk hareket, tartışma taktiklerine ilişkin elkitapçığıyla Nyaya Okuludur. Ancak Nyaya filozofları aynı zamanda ontolojik meseleler üzerine önemli tartışmaların da katılımcılarıdır; Nyaya sutraları, evreni oluşturan elementler hakkında kendi konumlarına sahiptir ve bu açıdan bakıldığında, Upanişadik konumların keşmekeşinden çıkan Vaişeşika Okulunun filozofları başta olmak üzere diğer filozoflarla örtüşürler. Yaklaşık olarak bu dönemde aşama aşama kimlik kazanan üçüncü bir konum, Samkhya okuludur.

Bu konumlar, nihayetinde birbirleriyle karşıtlık üzerinden alanı paylaşarak daha ayırt edici ve ünlü hale gelmiştir; Nyaya ve Vaişeşika'nın plüralist realizmiyle, Samkhya'da ön plana çıkan Parmenidesçi eğilimler birbiriyle çatışmıştır.

Bütün bunlar, alanın Hindu tarafında, dinsel olarak ortodoks Brahmanlar arasında gerçekleşmiştir; dönemin asıl entelektüel hâkimleri Budistlerdir ve yeni ortaya çıkan Hindu felsefeleri için tarzı belirleyen şey, Budist ontolojisi ve soterioloji, yani kurtuluş bilimi olmuştur. Takriben MÖ 300'de geliştirilen *Abhidharma* skolastik felsefesi ve Nyaya, Vaişeşika ve Samkhya'da daha sonraki Upanişad felsefelerinin yeniden gruplanması arasında çarpıcı bir paralellik vardır. Bütün bu konumlar, element felsefeleridir; rakip listeler ve gittikçe ayırt edici ve açık ontolojik varsayımlara rağmen, evrenin içindekileri sıralarlar. Bütün bu konumlar, birbirinin taklidi gibi görünen listelerini gittikçe uzatmış ve sistematize etmiştir. Başta ilk dönemdekiler olmak üzere kimi Upanişadlarda, evrenin bir tek, asıl bileşenini bulma eğilimi vardır; ama bu monist özellik, skolastikleştirme eğilimine yenik düşmüştür; çeşitli filozofların, dünyanın bileşenleri olarak sözünü ettiği her şeyi barındıran en kapsamlı listeyi oluşturmak için adeta rekabete girilmiştir.

Vaişeşika Okulunun Çoğul Tözler Realizmi

*Vaişeşika-sutra*lar, MS 100'lerde ortaya çıkmıştır; kökleri daha öncelere dayanır ama tutarlı bir okul olarak "ortodoks" yorumu, yaklaşık olarak 500'de Praşastapada'yla birlikte gerçekleşmiştir. Şu aşamalardan geçilirken, ayırt edici bir konumun ortaya çıkışı yapılandırılmıştır: (1) saymaya dayalı doğa felsefesi; (2) mekanik bir evrende atomların teorisi; (3) çeşitli element listelerini birleştirme ve koordine etme çabasından kaynaklanan daha soyut bir ontolojik kategoriler öğretisi; (4) son olarak belki de Praşastapada'nın kendisi tarafından eski doğa felsefesinin altı kategoride yeniden düzenlenmesi (Frauwallner, 1953-56; Halbfass, 1992:75-78). *Vaişeşika-sutra*'nın daha eski katmanında yalnızca üç kategorinin olduğu görünür: Tözler, nitelikler ve hareketler. Evrenin bu fiziksel tasvirine, daha sonradan üç kategori daha eklenmiştir: Evrenseller (veya cinsler), tikeller (daha küçük kapsamlı cinsler veya evrenseller) ve ayrılmazlık ilişkisi. Muhtemelen, bu son kategoriler, daha önceki kategorilerin arasındaki ilişkilerin doğası üzerine yapılan tartışmalardan doğmuştur; ayrılmazlık, görünüşe göre, tözler ve nitelikleri arasındaki ilişkiyi veya tözler ve evrensel cinsleri arasındaki ilişkiyi açıklamak için eklenmiştir. Bu kategorilerin altında, örneğin 24 niteliği barındıran daha ayrıntılı listeler düzenlenmiştir; bu tarz bir düzenleme, Budist *Abhidharma*'yla açık bir benzerlik taşır.

Entelektüel dikkat alanı bir konu ve bir tartışma tarzı etrafında oluşur. Daha sonra bu alan, önemli ayrımlar tarafından karşıtlıklara bölünür. Erken dönem Vaişeşika, nitelikleri cisimleştirmiştir ve yalın, niteliksiz tözlerin yer aldığı alt katmanın nasıl sadece belirli nitelikler veya evrenseller için bir mevki olabileceği konusunda Budist ve Cayna eleştirilerini teşvik etmiştir (Halbfass, 1992:94-99). Praşastapada, tözü kendi başına özelliklerin taşıyıcısı olarak yeniden tanımlamak suretiyle güçlüklerden kurtulmaya çalışmıştır. Bu hamlesi, sonraki eleştirilerin önünü kesmemiştir ama kavramların kozmolojik boyutunu, mantıksal boyutundan ayırarak yeni bir alan açmıştır. Praşastapada'nın yorumu, orijinal *Vaişeşika-sutra*ları gölgede bırakmıştır ve okulun çizgisini oluşturan daha sonraki yorumlar için temel araç haline gelmiştir. Vaişeşika, saldırılara karşı daha da savunmasız kalmıştır ama aynı sebeple ultra-realist bir duruş sergileyerek ve bir karşıtlar silsilesine yanıt vermek için onu genişleterek entelektüel alandaki şöhretini garanti etmiştir.

SAMKHYA OKULUNUN DÜALİZMİ

Samkhya adında rakip bir kategori felsefesi geliştirilmiştir.[46] Kelime anlamı, sayma veya kategorileştirmedir. Upanişad döneminde, çok çeşitli heterojen kavramları, kısmen soyutlamaları ve kısmen de mitolojik kişileştirmeleri bir araya getiren bir felsefi konum olarak ortaya çıkmıştır. Aşama aşama, iki dünya tözü olan *Prakriti* ve *Puruşa*, kabaca madde ve ruhun düalizmi olarak kristalize olmuştur. Bu, dünyanın tanrı ve tanrıçanın birleşmesinden doğduğu yönündeki mitolojiyi anımsatır.[47] Birçok kuşağın ardından, çok sayıdaki rakip versiyonu araştırarak bu tür bir sayma sisteminde uzmanlaşan belli bir entelektüel hizip ortaya çıkmıştır. *Gita*'da ve *Mahabharata*'nın bir yerinde sözü edilen ve MS 100'lerde Budistler tarafından bilinen Samkhya,

[46] *EIP* (1987:4); ilk versiyon "altmış konu" olarak bilinir. Orijinalde "ayrımlar yapanlar" anlamına gelen Vaişeşika'nın adında da benzer bir etkinlik ima edilir (Halbfass, 1992:272-273). Samkhya listeleri, birçok ayrıntıda Budist *Abhidharma*'yla paralellik taşır. Bir döküm felsefesi olarak Samkhya, bu türden çeşitli listelerin koordine edilmesini, aralarında paralellikler kurulmasını ve daha temel üretici olanlardan başka kategoriler türetilmesini kendine konu edinmiştir. Daha sonra da 28 veya 50 ve üzeri mega-sistemle sonuçlanan çapraz sınıflandırmalar yapılmıştır.

[47] *Puruşa* daha eski kavramdır. *Rigveda*'da primal İnsandır; evren bu primal İnsanın bedeninden bölünür. *Brihadaranyaka Upanişad*'da atmanla (nefes, ruh) özdeşleştirilir; kendini erkek ve kadın olmak üzere ikiye böler ve bunlar birleşerek canlı türünü yaratır. Maddi doğa olan *prakriti*, nihayetinde dişi tarafla özdeşleştirilirken *Puruşa* bireysel ruh tözlerinin çoğulluğu haline gelir. MS 800'den sonra popüler hale gelen tantrik Yoga kültünde, yogiyle (içsel görselleştirmeyle veya teniyle) birleşen çıplak kadın *prakriti*'nin enkarnasyonu olarak görülür (Eliade, 1969:259).

henüz net bir düalizmde uzlaşmamıştır. Vurgu halen bir tek belirleyici uç ilke üzerinedir. Monistik maddi töz yerine sekiz *Prakritis* vardır; dünyayı oluşturan kategorilerin listesi, ilerleyen dönemlerdeki kadar ayrıntılı değildir (*EIP,* 1987:121-122). Bu belirsiz proto-Samkhya, belki de takriben MS 200'de Pañçaşikha'nın ellerinde ve kesin olarak Vasubandhu'nun çevresinde Budistlerle tartıştığını gördüğümüz Varşaganya (300'lerin başında) ve Vindhyavasin'yle birlikte bilinçli bir felsefi sisteme dönüşmüştür. Îşvarakrişna, yaklaşık olarak 400'de felsefi sorunları, görünüşe göre Budistlerin ve Vaişeşika okulunun eleştirilerine yanıt olarak keskinleştirerek Samkhya'nın daha sonra kanonik hale gelen bir versiyonunu üretmiştir. Bir sonraki kuşaktan itibaren Madhava'nınki gibi rakip Samkhya versiyonları "sapkın" olarak nitelendirilmiş ve sonraki dikkat alanında kaybolmuştur (*EIP,* 1987:148).

Olgun Samkhya felsefi sisteminin benzersiz özelliği, *Puruşa* alanını maddi dünyadan katı bir biçimde ayırmasıdır; yalnızca tanıklık eden bir bilinç olarak ruh, farklılaşmış bir alana hiçbir müdahalede bulunmaksızın bakar ve bilgi verir. *Prakriti,* ayrım gözeten zihin, ego ve zihin de dahil olmak üzere bütün fenomenal dünyayı doğuran kaynak olarak görülmüştür; böylelikle Samkhya sisteminin bu parçası, daha çok materyalist ve indirgemeci bir eğilim taşır.

Samkhya felsefi dikkat alanında şekillendikçe, metaforik imgelemi eleştiriye konu olmuştur. Budistler, monist ve plüralist eğilimleri arasındaki gerilimle alay etmiştir (Stcherbatsky, 1962:1:18). *Puruşa*'nın değişmeyen saf bir bilinç ışığı olduğu ve hiçbir müdahalede bulunmaksızın *Prakriti*'nin kendini ortaya koymasına tanıklık ettiği varsayılıyorsa, bu iki töz arasındaki bağlantı nasıl açıklanabilir? *Puruşa* tarafında, onun farklılaşmamış bir töze dayalıyken, bireysel ruhların çoğulluğuna bölünmesi nasıl açıklanabilir? *Prakriti* tarafında, maddenin ilk planda neden evrilmeye başladığı ve nihayetinde neden durduğu nasıl açıklanabilir? Samkhya, varlığın Parmenidesçi değişmezliği ve kendine yeterliği gibi ontolojik argümanları temel aldığından, problem daha da şiddetlenir. *Gita*'da (2.16) şu argüman ileri sürülmüştür: "Yokluğun içinde var olacak hiçbir şey yoktur; var olanın içinde yok olacak hiçbir şey yoktur." Gerçek bir Samkhya filozofu olan Varşaganya, "Var olmayan için oluşumdan, var olan için de yok oluştan söz edilemez" ifadesini kullanmıştır (Halbfass, 1992:59). Bu duruşun dinamik evrenle ve tözlerin ve hallerin çoğulluğu arasındaki ilişkilerle tutarsız oluşu, bereketli bir eleştiri alanı sunmuştur. Bu tartışmalar sırasında, Samkhya dikkat alanında şöhrete kavuşmuştur.

Samkhya, mitsel mirasını rasyonalize ederek popüler Hinduizmin çekirdek felsefesi haline gelmiştir. Benimsediği malzemelerden biri (ki bu çağ-

daş Mahayana'da da bulunur) dünyanın sonsuz bir *kalpa*lar –dünya çağları– döngüsünde dönemsel olarak yaratılması ve yok edilmesidir. Rasyonalize edilen versiyonunda, Samkhya gizilgüç ve gizlilik kavramlarını ayrıntılandırarak bunu Parmenidesçi töz durağanlığıyla bağdaştırmıştır. *Prakriti* daima aynıdır; bacaklarını dışarı çıkaran ve geri çeken bir kaplumbağa gibi, aktüalitenin dünyasına yayılır veya ondan çekilir (Halbfass, 1992:56-61). Gizilgüç (*şakti*) bir sonraki felsefi savaş alanı haline gelir. Vaişeşika, varlıkların çoğulluğunu ve zamanda maksimal ayırt ediciliğe sahip olduklarını savunarak Samkhya'nın karşısında yer almıştır; buna göre gizlilik yoktur, parçalarına ilaveten bir varoluşa sahip bütünler, yeni gerçeklikler oluşturan sürekli yeni kombinasyonlar vardır. Daha sonraki bir Vaişeşika filozofu Udayana (takriben 1000) küçük bir dalı kesilen bir ağacın, yepyeni bir ağaç haline geldiğini savunacak kadar ileri gitmiştir (Halbfass, 1992:94).

Gizilgüç ve Ontolojik Plüralizm

Samkhya-Vaişeşika tartışması, Hint felsefesinin monist-plüralist saflarında bin yılı transandantal bir süre yankılanan bir meseleyi ön plana çıkarmıştır. Îşvarakrişna'nın ortodoks formülasyonunda, Samkhya *satkaryavada* konumunu sergilemiştir: Sonuç, maddi nedeninin içinde önceden mevcuttur. Vaişeşika, farklı varlıkların bu kadar bağlantılı olamayacağını, aksi halde bunun bir tözü diğerine indirgeyeceğini savunarak *asatkaryavada*'yı desteklemiştir. Burada, Hindu filozoflar bir kez daha Budistler arasında ortaya çıkan bir çatışmayı ayrıntılandırmıştır. İlk *Abhidharma* döneminde, Budist hizipler bağımlı kökenin nedenselliği üzerine halihazırda tartışmıştır: Sarvastivada okulundakiler geçmiş, bugün ve geleceğin uzay-zamanın anlık nokta-anları olarak kendi başlarına var olduğunu savunmuştur; Kaşyapa'nın takipçileri ise zamanda daha önceki bir varlıkta içkin olan sonuçlar formundaki varoluşları ileri sürmüştür. Samkhya-Vaişeşika tartışmalarına yakın bir dönemde, Madhyamika Okulu zamanın gerçekliğinin yanı sıra nedenselliğin içkin olabileceği her türlü tözü reddetmiştir. Yogacara ise bunun tam tersi bir duruş sergilemiştir; depo-bilincin bütün deneyimlerin tohumlarını içermesi, önceden mevcut olan potansiyeller için sınırsız bir kapsamı ima eder.

Samkhya ve Vaişeşika bir Budist problem alanını Hindu cephesinde yinelemiştir, ama ortak felsefi malzemeler stoğundan farklı kombinasyonlar üreterek Budist olmayan ayırt edici kimliklerini korumuştur. Samkhya, Budistlerin niteliklerin cisimleştirilmesinden duyduğu hoşnutsuzluğu ve tezahür eden dünya görüntüsünün aldatıcı olduğu anlayışını paylaşmıştır ama her şeyin altına değişmeyen bir töz –aslında sayıları ikidir– yerleştirerek farklılaşmıştır. Vaişeşika, Budistlerin zaman içinde birleşen ve yeniden

birleşen sürekli değişen kümeler öğretisini andırır ama her çeşit fiziksel ve metafiziksel varlığın gerçekliğini kabul ederek ayrımını ortaya koyar. Samkhya ve Vaişeşika, Budist öğretilerle ilişkilerinde neredeyse birbirinin ters kopyası gibidir. Öte yandan, daha sonra Nyaya-Vaişeşika Okulu (Şridhara yaklaşık olarak 900'ler, Udayana yaklaşık olarak 1000) gizil güç kavramını benimsemiştir (Halbfass, 1992:57-58). O tarihe kadar Samkhya etkisini yitirmiştir ve artık bir rakip olarak görülmemiştir. Vaişeşika Okulu, Budist geçicilik kavramına maksimal karşıtlığı ortaya koymayı amaçlamıştır. Karakteristik Vaişeşika tarzında, gizilgücü cisimleştirerek ve evreni oluşturan elementlerin listesine ekleyerek bunu yapmışlardır. Nyaya-Vaişeşika Okulu bundan beslenmiştir: Her tartışma, realist sistemlerinin kategorilerinin genişlemesine yol açmıştır.

Samkhya, metinsel olarak onunla ilişkilendirilen Yoga gibi, popüler Hindu kültüründe felsefi çevrelerde yarattığından daha büyük bir etki yaratmıştır; en büyük cazibesi, kavramlarındaki ve metaforlarındaki mitolojik tortudur.[48] Teknik açıdan, Samkhya'nın belleği zorlayan ve kullanışsız olan sayma listeleri, Nyaya-Vaişeşika ve birçok Budist konumun benzer sınıflandırma sistemleriyle çok fazla örtüşür. Entelektüel alanda, birkaç temel birleştirici ilkesi daha yüksek bir soyutlama düzeyinde ortaya koyan yeni sistemleri daha çok ilgi gösterilmiştir. Advaita devrimi Samkhya'yı aktif konumların dışına itmiştir; Samkhya'nın *satkarya* argümanlarını ve terminolojisini ödünç alırken, onun düalist tutarsızlıklarının sıkıntılarını ortadan kaldırmış ve Parmenidesçi duruşunu daha saf bir monizme aktarmıştır. Bunun ardından, Samkhya yorumcularına ara sıra rastlanır ama onlar da orijinal sistemin uzağında ve kararsız görünür. Yaklaşık olarak 600-700'den sonra, Samkhya yaşayan bir felsefe olarak dış eleştirilere yanıt vermez; hiçbir etkinlik göstermez (*EIP,* 1987:16, 29-30, 45).

---

[48] Yaklaşık olarak MS 500'de derlenen *Yoga-sutralar* Samkhya'dan açık bir metafizik dahil ederek ve Hindu teizmini ekleyerek meditatif pratikteki daha önceki sutra koleksiyonlarından farklılaşmıştır. İşvarakrişna'da doruğa ulaşan klasik Samkhya ateistiktir; insanbiçimci dünya elementlerinin mitolojik geleneğinde soyutlama düzeyini yükseltmekten gelen natüralist bir kozmoloji eğilimini takip eder. Yoga-Samkhya birleşimi, her iki konumun Hindu kimliğini yükseltmiştir. Bu dönemden önce Yoga meditasyonu, genellikle Budizmle özdeşleştirilmiş; Yogacara Okulu basitçe "meditasyon yapanlar" anlamına gelmiştir. Felsefi entelektüeller, bu eklektik Hindu senkretizmini küçümsemiştir. Yoga, 700'lerde Haribhadra tarafından "altı *darşana*"dan biri olarak sayılmamıştır; yaklaşık olarak 1400'de standart olarak değinilir hale geldiğinde, genellikle entelektüel olarak canlı olmayan konumların arasında görülmüştür. Şankara, 700'lerde Yoga meditasyonunu esasen "daha yavaş anlayışa sahip kişiler" için faydalı bulmuştur ve ruhların çokluğunu ve meditasyon yapan kişinin maddeden ruha yükseldiği ilerlemeyi, düalist olmayan asıl gerçekliğin anlaşılmasının önündeki engeller olarak görmüştür (Halbfass, 1991:226).

Fani Nokta-Anların Ontolojisi

Budist cephede, Samkhya'nın meydan okuyuşunun etkileri Vasubandhu II'de görülür. Hinayana okullarının en büyük yaratıcılığı, neden en büyük Mahayana felsefelerinden, MS 100'deki Madhyamika ve 300'lerdeki Yogacara idealizminden çok daha sonra gerçekleşmiştir? Nagarjuna hem Sarvastivada Okulunun öz realizmini hem de Sautrantika Okulunun nominalizmini açıkça eleştirmiştir; Madhyamika, felsefeden uzaklaşmayı ve orijinal Budizmin ayırıcı özelliği olan nirvanaya ulaşmayı anlatmak istemiştir. Yine de Hinayana cephesinde güçlü bir entelektüel yanıtın malzemelerini bir araya toplayan Vasubandhu II (takriben 400-480) olmuştur. En büyük yaratıcılığı üreten, Madhyamika veya Yogacara Okulunun ağları değil onun ağıdır; büyük mantıkçılar Dignaga ve Dharmakirti tarafından tefsir edilen fani nokta-anlar ontolojisi, Vasubandhu'nun Abhidharmist metafiziğinin geliştirilmesidir.

Bu koşulun dinamiklerini şu şekilde ortaya koymak mümkündür: Hindular, Budist okulların işgal ettiği merkezi dikkat alanına girerek saldırılarını gerçekleştirmiştir. Mahayana son yüzyıllarda yaratıcı hareketlerini çıkarmış olsa da, muhafazakâr "Hinayana" mezhepleri kurumsal olarak çok fazla sayıdadır. Bu nedenle Vindhyavasin, Îşvarakrişna, Vatsyayana ve Bhartrihari gibi Hindu filozoflar hamlelerini yaptığında, Sautrantika ve Sarvastivada okulları karşılaşmaları en muhtemel olan okullardır. Nyaya ve gramercilerin meydan okuyuşunda Budist temas noktası olan Vasubandhu II, aynı zamanda Hindu filozoflarla ağ temasının bu ek çizgisinin merkezindedir. Felsefi Samkhya'nın olgunlaşmasında bir lider olan Vindhyavasin (Şekil 5.4'te 68) bir Sautrantika Budist'ini (67) tartışmada yenilgiye uğratmıştır. Yenilgiye uğrattığı kişi, Vasubandhu II'nin öğretmenidir. Daha sonra Vasubandhu'nun, Vindhyavasin'i yenilgiye uğrattığı anlatılır (*EIP,* 1987:11-12, 135). Sautrantika aşırı nominalizmi, Samkhya'nın töz felsefesi tarafından meydana çıkarılmıştır. Vasubandhu, öğretmeninin uğradığı yenilginin yanıtını vererek üne kavuşmuştur.

Vasubandhu'nun yanıt hamlesi, Budist yazının uzun ömürlü felsefi "potası" olarak bütün saygınlığıyla Sarvastivada okulunun *Abhidharma* töz felsefesini, eğitim almış olduğu Sautrantika Okulunun doğrultusunda birçok değişiklikler yaparak güncellemek olmuştur. Vasubandhu, tümüne dünyayı oluşturan elementler olarak gerçeklik atfedilmiş olan heterojen kategorilerin eski skolastik listesini yeniden yorumlayarak soyutlama düzeyini yükseltmiştir. Tözcülük ve nominalizmin birleşimi, kimi elementler nokta-anlar, kimi elementler de kavramsal olarak tanımlanarak gerçekleştirilmiştir. Tözlerin, zamanda nedensel enerjinin flaşlarıyla özdeş olduğuna inanılmış-

tır; ama bunlar, oluşun ontolojik düzleminden ziyade bilginin epistemolojik alanda yer alarak karmik nedenselliğin zincirinden kaçan "etkili olmayan" elementlerden ayırt edilmiştir (Potter, 1976:130-137; Nakamura, 1980; Dutt, 1962:291). Vasubandhu'nun Sarvastivada Okulundan öğrencisi Gunamati (Şekil 5.4'te 73) tarafından Samkhya, Vaişeşika ve Cayna okullarına karşı –bazıları kişisel tartışmalarda– yöneltilen eleştiriler, bu epistemolojileştirmenin Hindulara karşı bir hamle olduğunu akla getirir. Vasubandhu'nun *Abhidharmakoşa*'sı, halihazırda 800 yıllık *Abhidharma* geleneğinin klasik ifadesi haline gelecektir.

Entelektüel alanın Budist tarafında bir yeniden düzenlenme gerçekleşir. Eskiden rakip olan Sautrantika ve Sarvastivada okulları birleşik bir cephe haline gelir; ama bu birleşmenin saçtığı kıvılcımlar, Keşmir'deki Sanghabhadra gibi daha gelenekçi Sarvastivada takipçilerinin karşı yöndeki çabalarına konu olur. Mahayana eğilimi kontrol altına alınır; bazı üyeleri Sarvastivada Okuluna geçer ve Mahayana'ya saldırır (örneğin Guñaprabha; Dutt, 1962:292). Bazıları Vasubandhu'nun yeni cephanesini Yogacara'yı birleştirmek için kullanır. Eski element realizmi ve saf idealizm, Sthiramati gibi daha sonraki kuşak bağları tarafından bir araya getirilir. Nalanda'daki üstatların ana hattında yer alan Dharmapala, Mahayana kampının adına Vasubandhu'nun *Abhidharmakoşa*'sını saygınlığını, Yogacara idealizminin gözüyle yorumlamak suretiyle kendi bünyesine katmaya çalışır. Çinli seyyah Hsuan-tsang, 630'da bu kuşakla karşılaşır ve Çin'e dönerken Fa-hsiang adındaki hiper-sofistike Yogacara sistemini de beraberinde götürür.

Dharmakirti'nin Sentezi

Bütün ağların Nalanda'da birleştiği Budist kamptaki bu enerji akışından doğan en büyük entelektüel başarı, Dharmakirti'dir (yaklaşık olarak 650). Dharmakirti hem Budizme karşı hem de Budizmin içindeki itirazları, önemli felsefi öğretileri arındırarak ve sentezleyerek yanıt vermiştir. Muhafazakâr Madhyamika'nın yeni mantığa saldırısına karşı, Dignaga'nın mantıksal yeniliklerini genişletmeye ve aklamaya girişmiştir. Bu yenilikleri, kendi esas felsefesini erittiği bir pota olarak kullanmıştır. Bu felsefe, esasen *Abhidharma* skolastik felsefesini çok zahmetli kılan bellek zorlayıcı sınıflandırmalardan sıyrılmış eski Sarvastivada-Sautrantika nokta-anlar ontolojisidir. Dharmakirti, her elementi gerçekdışılığa indirgeyerek realist bir tonun son izlerini silmiştir. Budist küme (skanda) öğretisinin, Hindu kampın realistlerinin tam karşı kutbunda bulunduğu düşüncesiyle, Yogacara okuluna yönelmiştir. En yaratıcı hamlesi hem realizmi hem de idealizmi aşmak için Madhyamika araçlarını kullanmak olmuştur.

Her şey, Dharmakirti'nin birbiri yerine kullanılabilir terimler olarak gördüğü oluş, varoluş veya gerçekliğin anlamına dayanır. Gerçeklik, nedensel olarak etkili olan şeydir. Gerçek bir ateş, yakar; varlık değil bir eylemdir. Gerçek, bir şeye neden olur ve dolayısıyla değişen bir şeydir. Bağımlı köken zincirinden başka bir şey yoktur; bu, Nagarjuna'nın hiçbir şeyin kendi özünün olmadığını göstermek için kullandığı Buddha'nın klasik öğretisidir. Bu değişim akışı, nihai elementlere, değişimin birbirine bağladığı küçük statik parçalara bölünemez; nedenselliğin kendisi dışında hiçbir şey yoktur (Stcherbatsky, 1962:1:85-91; Halbfass, 1992:165). Varlık kavramlarımız gerçek değildir, zihinsel yapılardır; Dignaga'nın ayrımların negatifliği öğretisine uygun şekilde zihin tarafından dayatılan ayrışmalardır.

Abhidharma skolastik felsefesi, evrenin gerçek elementleri olarak zaman ve uzayı dahil etmiştir; aslında Sarvastivada, boş uzayı veya eteri meditasyonun amacı olan nirvanayla özdeşleştirme eğilimindedir (Conze, 1962:164-165). Bu heterojen mutlak realizmle ilişkisini kesen Yogacara idealizmi, uzay ve zaman da dahil olmak üzere dış dünyanın tüm gerçekliğini yadsımıştır. Dharmakirti, kendi ölçütünü uygulamıştır: Gerçek olan nedensel bir şeyse, zaman ve uzay anlık nokta-anların "böyleliği" haricinde bir etkiye sahip olmayan gerçekdışı yapılardır. Dharmakirti, Leibniz'in "sürekliliğin labirenti" eleştirisine benzer bir biçimde, zaman ve uzayı diyalektik çözünmeye tabi tutmuştur; devamlı, genişletilmiş bir "şeyin" var olup yok olduğu ve duraklar arasında nedensel sıçramalar yaptığı söylenemez. Bütün kavramlar gibi uzam ve süre de yalnızca zihin tarafından dayatılan ayrımlardır. Dharmakirti, Budizme hem idealizm hem de realizminin bir yönünü sunmuştur. Dünya gerçekten vardır; sadece zihin değildir; ama ayrı ve dayanıklı nesnelerin olağan dünyası, gerçekliğin değişmez "böyleliği" değildir, zihinsel olarak yapılandırılmıştır. Dharmakirti'nin bir sentezci olarak sahip olduğu yetenek nedeniyle, Budist felsefenin daha sonraki yorumcuları ve tarihçileri onu birçok farklı kampta sınıflandırmıştır.

Dharmakirti, Budizmi Hindu felsefesinde o döneme kadar hâkim olan konumlara –Hinduların entelektüel alanın realist tarafında olduğu ön-Advaita dönemi– maksimal bir karşıtlıkta sentezlemiştir.[49] Uddyotakara'nın nedensel etkinin gerçek olup olmadığı konusundaki Nyaya eleştirisinin karşısında, Budistler gerçekliğin ekleme yapılan sabit bir nitelik olmadığı yanıtını verir; gerçek olmak yalnızca nedensel olarak etkili olmaktan geçer

[49] Hint felsefesinin imgesi ağırlıklı olarak Advaita'nın daha sonraki egemenliği tarafından geçmişe dönük olarak renklendirildiği ölçüde, MS 700'den önce var olan beş *darşana*'nın da en azından kısmen materyalist olduğunu ve geçerli bilgi kaynakları arasına duyu algısını dahil ettiğini vurgulamak önemlidir.

ve nedensel etkinin, nedensel olarak etkili olduğunu eklemek lüzumsuzdur. Keza, yokluğun var olmadığını söylemek de bir açmaz değildir; bu yalnızca bir addır, "boşluktur" (Stcherbatsky, 1962:1:90). Gerçek olanlar ve bir sonraki gerçeğin üretilmesi anları arasında hiçbir farklılaşma yoktur; geçiciliğin gerçeklikte herhangi bir süreye sahip olduğu söylenemez. Bu yalnızca zihinsel çıkarımın alanında bir anlama sahiptir.

Dharmakirti'nin sentezi, Budist felsefenin kurumsal olarak silinmeye yüz tuttuğu dönemde ulaştığı en üst noktadır. Brahmanların ve ruhban sınıfından olmayan öğrencilerin kozmopolit hücumuyla karşılaşan Nalanda halen faaldir ve seyrini sürdürmektedir ama Hindistan'ın hem güneyindeki hem de kuzeyindeki ıssız stupalar etrafında yabani otlar yeşermektedir. Dharmakirti, meşalenin sönmesinden önceki son parıldamadır, akşamın alacakaranlığında kanat çırpan Minevra'nın baykuşudur: Gücünü kaybeden kurumsal bir taban savunma pozisyonuna geçerken, sentezin yaratıcılığını temsil eder. Dharmakirti'nin kendisi, ruhban sınıfından olmayan bir Budist'tir, dindar bir keşiş değildir ve kişisel tonu, bir kurtuluş arayışından ziyade seküler bir tutkuyla yüklü gibidir. Büyük eserenin kapanış dörtlüğü, felsefesini takip edebilmeye muktedir entelektüellerin yokluğundan yakınır: "Eserim, bu dünyada onun derin sözlerini kolayca kavrayabilecek hiç kimseyi bulamayacak. Tıpkı bir nehrin denizle buluşması gibi, benim kendimde sönümlenecek ve son bulacak." Tibetli bir tarihçi, eserini tamamladığında öğrencilerinin hiç takdirini toplamadığını ve düşmanlarının, "[palmiye yaprağına yazılan elyazmasının] sayfalarını bir köpeğin kuyruğuna bağladığını ve onun saçılan yaprakları bulmak için sokak sokak koşuşturduğunu" yazar (Stcherbatsky, 1962:1:35-36). Dharmakirti en nihayetinde Hint Budizminin son kuşaklarının önde gelen filozoflarına hâkim olmuştur. Ama kötümserliği ileride haklı çıkmıştır. Nalanda'dan ayrılarak, güneydeki evine inzivaya çekilmiş ve bir manastır kurmuştur. Güneyden bir sonraki başarılı Brahman öğrenci Şankara'dır. Şankara kuzeye geldiğinde, cansız Budizmin enkazı yağmalanacaktır.

Hindu Felsefesindeki Çifte Devrim: Mimamsa Ultra-realizmi ve Vedanta Non-düalizmi

700'lerin dönümünde, Hindu felsefesi entelektüel alanın merkezine ilerler. Bu döneme kadar Budistlerin hâkimiyeti söz konusudur ve getirdikleri yenilikler, öykünme ve karşı saldırıları üretmiştir. Bunun ardından, Hinduizm alanı ele geçirmiş ve yaratıcılığın dinamikleri, Hindu okullarının arasındaki bölünmeler ve düzenlemeler haline gelmiştir. Hindu cephesinde iki önemli

yeni konum ortaya çıkmıştır: Mimamsa realizmi ve non-düalist Advaita Vedanta. Her ikisi de kadim bağlantılar ileri sürse de bunlar gerçekten yeni felsefelerdir; "Hinduizm"in belirleyici işareti olan Veda-merkezli ideolojiyi oluşturma sürecinde ortaya çıkmışlardır. Samkhya'yı amatörce bularak ve Nyaya-Vaişeşika'yı itibarını yeniden kazanması için yeni bir tartışma düzeyine yükselterek, Hindu felsefesinde yeni bir gelişmişlik standardını oluşturmuşlardır.

Felsefi Mimamsa ve Advaita'nın ortaya çıkışı, ağların yeniden düzenlemesini beraberinde getirmiştir. Budizmin egemen olduğu dönemde sahip olduğu avantajlardan biri, örgütlerinin özellikle önemli imparatorlukların kalbinin attığı kuzey bölgelerinde entelektüel dikkatin merkezlerini odaklamış olmasıdır. Hinduların güneydeki egemenliği, birkaç entelektüel sonuç üretmiştir; bunlar yüksek saygınlıklı kültürel merkezlerden uzaktaki "eyaletler" olarak, dikkatin odaklanabilmesi için fazla dağınıktır. Hinduizmin soyut felsefedeki ilk dalgası (yüzyıllar önce gelişen popüler edebiyat ve dinde değil) önde gelen Hinduların Budist ağlarla doğrudan temas kurduğu döneme denk düşer.

700'lerdeki kuşaklarda Hinduların, Budist bölgelere istilası bilhassa göze çarpar. Şankara'nın büyük öğretmeni olduğu varsayılan Gaudapada, uzunca bir süredir Budistlerin kalesi olan Kuzey Bengal'dedir. Rakibi Prabhakara'yla birlikte yeni Mimamsa'yı başlatan Kumarila Ganj'ın merkezinde, belki de Allahabad'dadır. Öğrencileri arasında, ihtiyar hocası tarafından Şankara'yla tartışmak için görevlendirildiği rivayet edilen Mandana Mişra'nın da olduğu söylenir.[50] Şankara, Güney Hindistan'dan bir genç olarak bu ağın içine gelir, kutsal şehir Varanasi'de çalışmak ve Budistlerle kendi manastırlarında tartışmak için merkeze doğru ilerler. Kendisinin ardından ünlü bir öğrenciler kuşağı bırakır. Ağda ilk defa Budizmin yüzyıllardır ortaya çıkardığı filozoflarla boy ölçüşebilen ve dünya genelinde geçerli olan en etkili düşünürlerin kişisel olarak bağlantılı gruplarda ortaya çıkması modelini tekrar eden önemli Hindu filozof grupları görülür. Bu dönemden yaklaşık olarak 1100'de güneyde Vaişnavizmin yükselişine kadar, konumları takip edebildiğimiz ölçüde, Hindu felsefelerinin entelektüel alanının büyük bir bölümü eski Budist kalelerindedir. 800'ler ve 900'lerde, ünlü Nyaya-Vaişeşika filozofları eski bir Sarvastivada bölgesi olan Keşmir'dedir: Keşmir Şaivizm ve Şaktizminin yükselişi de aynı döneme denk gelir. Bihar'daki Mit-

[50] *EIP* (1981:15-16, 177, 346). Her zamanki gibi bu bağlantıların doğruluğu hakkında tartışmalar mevcuttur. Şankara'yı geleneksel 788-820 tarihleri yerine 700'lerin başında değerlendirirken Potter'ı takip ediyorum (*EIP*, 1981). Ayrıca bakınız Wood (1990:38, 47); Isayeva (1993:83-87).

hila yakınlardaki Nalanda'ya meydan okuyarak Hindu felsefesinin merkezi haline gelmiştir. Mandana Mişra, 700'lerdeki Mimamsa-Advaita devrimlerinde oradadır; ünlü senkretist Vacaspati Mişra, 900'lerde oradadır; 900'lerden 1300'lere kadar Nyaya-Vaişeşika Okulunun önde gelen birçok ismi için bir üs olmuştur. Yeni-Nyaya Okulu da Bengal'e doğru göç etmeden önce orada gelişmiştir.

Yeni Mimamsa ve Advaita okullarının kurucu kuşakları Budistlerle iç içe geçer. Gaudapada'nın dönmüş bir Mahayanist olduğu söylenir; kimi emarelere göre, Advaita Vedantistlerine katılmadan önce bir Samkhya yorumu yazmıştır (*EIP,* 1981:104; *EIP,* 1987:209-210). Bir başka deyişle, Gaudapada hem önde gelen eski Hindu felsefesi Samkhya'yı hem de Budist dünyanın Vasubandhu'nun takipçilerinin hedefi olan kanadını –Madhyamika anti-kavramcılığını– dikkatle incelemiştir. Kendisi veya bu adla metin derleyen bir dizi yazar, Hindu cephesinde yeni bir alanı anıştırır: Upanişadlarda ortodoks köklere sahip olduğunu savlayan bir anti-kavramcılık.[51] Kavramsal alanın karşıt tarafları aynı anda yeniden düzenlenerek entelektüel devrimler gerçekleştirilir ve Advaita eğilimi, Hint felsefesinde Mimamsa filozofları Kumarila ve Prabhakara öncülüğünde en aşırı realizmin gelişimiyle beraber ortaya çıkar.

Şankara bu iki zinciri birleştirir. Seçip ayıklayarak ve yeniden düzenleyerek, Mimamsa'yı içeriden böler. Böylece, hızla birbirini takip eden çifte devrim gerçekleşir: Vedik tefsirlerin üstünden yükselerek, ontolojik varlıkları aşırı ölçüde çoğaltan bir realizme ulaşan "Mimamsa devrimi" ve Advaita'nın realizmi açıkça reddettiği "Mimamsa devriminin içindeki devrim." Bir kez daha, olumsuzlamaya dayalı bir yaratıcılıkla, hızla karşıt uçlara savrulan bir hareketle karşılaşırız. İlk Advaita, Budizme yönelik tüm saldırılarına rağmen, Budist kavramsal alanını kendine mal eder. 600 veya 700'den önce, bellibaşlı Hindu felsefeleri (Samkhya, Vaişeşika, çeşitli naif teizmler) entelektüel alanın plüralist ve materyalist tarafındadır; monizm, idealizm ve illüzyonizm tarafı ise Mahayana Budistlerinin elindedir. Burada, Budizmin içindeki felsefi ağırlık merkezinde uzun vadeli bir değişimin sonucunu görürüz. Kurumsal olarak egemen olduğu yüzyıllarda, klasik Hinayana felsefeleri, Sarvastivada Okulunun fani dünya elementle-

[51] Gaudapada'nın ünlü yorumu, en çok Budist etkisi görülen Upanişadlardan biri olan *Mandukya* (yaklaşık olarak MS 200) üzerinedir. Bu Upanişad da birkaç kuşak önce Budist-Hindu çizgilerinde Bhartrihari'nin savunduğunu gördüğümüz *aum* mantrası kültüne adanmıştır. Bu metin hakkındaki yorumlarında, Şankara bariz bir şekilde Brahmanistik Vedanta terminolojisini yerleştirmiştir (Isayeva, 1993:61). *Gaudapadiya-Karika*'nın kompozit doğası ve Budizmle ilişkisi hakkında bakınız King (1995).

rinin plüralizmi tarafından yönlendirilen realist taraftadır. *Abhidharma* realizmi, Madhyamika ve Yogacara okullarının eleştirilerine maruz kaldığında ama yerinden edilemediğinde bir değişim başlar. Dönüm noktası, Budizm realist element kozmolojileri alanını terk etmeye başladığı zaman gerçekleşir. Hindu saldırılarının daha ilk kuşağında, Budistler kendilerini Samkhya ve Nyaya-Vaişeşika tarafından temsil edilen realizmden uzaklaştırarak buna karşılık vermiştir. Vasubandhu II'nin *Abhidharma* revizyonu ve *Abhidharma*'da Dignaga ve Dharmakirti tarafından yapılan anti-kavramsal geliştirme, plüralist kolu olağan dünyayı hayali kabul eden konuma yaklaştırmıştır. Budist felsefenin doruk noktası, çoğu zaman olduğu gibi, büyük bir entelektüel geri çekilme sırasındaki yeniden düzenlemenin yaratıcılığıdır.

Gaudapada, Mandana ve Şankara, monist tarafa akın ederken, bunu anlaşıldığı kadarıyla Budist kampla doğrudan temas sonucunda elde ettikleri Budist kavramsal araçlarıyla yapar. Kurumsal olarak tükenen Budizm, düşmanları tarafından süpürülmeye açık hale gelir. Hem gelişmiş diyalektiği hem de ayırt edici ontolojisi, entelektüel alanın Hindu tarafındaki takipçileri için bir temel sunar.

Gerici Radikalizm Olarak Mimamsa

Önce Mimamsa devrimini, daha sonra da Advaita hiper-devrimini inceleyelim. Mimamsa, kurban ayinlerinin gerçekleştirilmesindeki şüpheli noktaları (*mimamsante*) tartışarak eski Vedaların tefsirlerinin dar bir teknik branşı olarak başlamıştır; *Brahmanalar*'ı oluşturanların etkinliğini devam ettirmiş ve Upanişad entelektüellerinin soyut tartışmalarını küçümsemiştir (Chattopadhyaya, 1979:1:157-161, 188). Mimamsa filozofları, diğer Brahmanik okullara karşıtlıkları daha şiddetli hale geldikçe felsefi bir kimlik edinmiştir. Brahmanın rolünün bütünüyle profesyonel ritüelist rolü olduğunu ileri sürerek en muhafazakâr duruşu sergilemişlerdir. Yine de entelektüel tartışma alanına girdikçe, dışsal olarak muhafazakâr duruşlarının savunusu, Mimamsa okulunu içsel olarak çok radikal yeniliklere sürüklemiştir. Bu, entelektüel tarihin ortak bir diyalektiğidir; Çin'de Sung hanedanlığındaki sosyal olarak gerici, ama entelektüel olarak radikal yeni-Konfüçyüsçülerde, Japonya'da Tokugava dönemindeki yenilikçi "Kadim Bilgi" ve "Ulusal Bilgi" okullarında ve modern Avrupa'daki anti-Aydınlanmacı ve anti-pozitivist filozoflarda da bunu görürüz. Hindistan örneği, yenilikçiliği savunan özbilinçli bir ideolojinin yaratıcılık için gerekli olmadığının kanıtını sunar; sözde sonsuz bir geleneğe duyulan hayranlık da yaratıcı olabilir, çünkü geleneğin kendisi her zaman için bugün tarafından yorumlanır. Kuvvetler

alanının bir parçası olarak, karşıtlıklar değiştikçe muhafazakârlar da değişmeden duramaz.

İlk Mimamsa filozofları, eski Vedaların nihai otorite olduğu, kendi kendini destekleyen bir ideoloji geliştirmiştir; bunu pekiştirmek için, metni oluşturan seslerin sonsuz olduğunu kuramlaştırmışlardır. Kurban dışı ve Brahman dışı kültlerdeki teistik ibadete tepki olarak, Mimamsa filozofları keskin birer ateist haline gelmiştir. Mimamsa sutraları hakkındaki ilk yorumcu olan Şabara (yaklaşık olarak MS 200'de, Hindu yasasının ve diğer felsefi okulların kristalleşmesiyle aynı dönemde) tanrıların sadece ritüellerdeki isimler, mantra seslerinden ibaret olduğunu ileri sürmüştür (Chattopadhyaya, 1979:1:206). Kumarila döneminde, bu argüman genişletilerek Tanrı'nın dünyayı yarattığı reddedilmiştir; dünyanın sonsuz olduğu ve transandantal, farklılaşmamış bir Tanrı'nın –kusurlar ve ıstıraplarla dolu bir dünya şöyle dursun– herhangi bir şeyi yaratma dürtüsüne sahip olamayacağı ileri sürülmüştür. Kurtuluşun değeri de reddedilmiştir; bunun hazdan uzak, taş benzeri bilinçsizlik durumundan farksız olduğu iddia edilmiştir (Raju, 1985:58-61). Dahası, dinsel kurbanların amacının dünyevi refah ve haz sağlamak olduğu ve etik davranışın, erdemlerin bu yolla biriktirilmesinin yerini tutmayacağı savunulmuştur.

Yeni teizmleri reddeden muhafazakâr bir Brahman olan erken dönem Mimamsa filozofu "Jaimini" (muhtemelen mitsel, MÖ 200 ve MS 200 arasında) ödüllerin tanrılar tarafından verilmediğini, kurban eylemlerinin kendisinden tahakkuk ettiğini savunmuştur (Clooney, 1990). Bu tür argümanlar, özellikle karşıt okullar nedensellik teorilerini geliştirirken, ritüellerin gelecekteki sonuçları nasıl doğurabileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Neden ve sonuç arasında bir zaman aralığı varsa, nedensellik nasıl gerçekleşebilir? Sembolik veya ahlaki yorumların örtülü idealizmine karşı ilkel büyüsel ritüel anlayışını savunan Mimamsa filozofları, realist bir konumda felsefi alana sürüklenmiştir. Budistler ve Nyaya-Vaişeşika tarafından (Samkhya'ya karşıt olarak) paylaşılan *asatkaryavada* duruşunu örtülü bir şekilde benimsemişlerdir; buna göre, sonuçlar nedenlerinden ayrıdır, onların içinde var olmazlar.[52] Kumarila, bu sebeple, karmik potansiyellerin nitelikler olarak biriktiği bir ruh tözünü varsaymıştır.

---

[52] Halbfass (1991:301-310). Bir kurbanın kendi sonuçlarını nasıl getirdiğinin karmaşıklığı, 500'lerdeki Uddyotakara'dan 800'lerdeki Jayanta'ya kadar Naiyayikalar arasında bereketli bir tartışma zemini haline gelmiştir. Bir kurbanın, Brahmanlara bunu taşıması için ödeme yapan bağışçıya nasıl erdem kazandırdığı veya kurban eden kimsenin karmasındaki kusurların, ritüelin gizilgücünü nasıl engelleyebileceği hakkında sorular tartışılmıştır.

Felsefi tartışmalara çekilen Mimamsa filozofları ayrıntılı bir epistemoloji ve ontoloji geliştirmiştir. Burada da bir kez daha asli ve ontolojik sorunlar üzerine yapılan tartışmaların, epistemolojinin meta-düzeyine yol açtığını görürüz; ilk başta hizipler genelinde tarafsız bir şekilde, ortak malı gibi kullanılır ve bir sonraki adımda, kendi başına entelektüel ayrımlar doğuran bir alan haline gelir. Erken dönem Nyaya yorumcusu Vatsyayana (yaklaşık olarak 400'ler) tasımın örneği olarak merkezi Mimamsa öğretisini reddederek bir sesin sonsuz olmadığının kanıtını sunmuştur. Savunma olarak, Prabhakara ve Kumarila'nın kuşağından Mimamsa filozofları Nyaya epistemolojisini benimsemiş ve onu kendi amaçları doğrultusunda kullanmak için genişletmiştir. Nyaya ve Samkhya, uslamlamanın geçerli yöntemleri olarak üç veya dört *pramana*'yı kabul etmiştir: Algılama, "tasım" yoluyla çıkarım, sözlü tanıklık ve Nyaya okulunda karşılaştırma. Kumarila bunlara olumsuzlama ve varsaymayı eklemiştir. Varsayma, algılanan şeydeki bir boşluğu doldurmak için görünmeyen varlıkları varsaymak anlamına gelir; bunun başlıca örneği, kurbanı armağanlarına bağlayan karmik eylemin saklı potansiyelidir.

Çoğalan metafizik varlıklar yoluna giren Mimamsa filozofları, plüralizmi uç noktaya götürmüştür. Mimamsa sistemleştiricileri Prabhakara, Kumarila ve Mandana kendi skolastik kategori listelerini uyarlamıştır; bunlar Samkhya ve Nyaya-Vaişeşika listelerinin standart kategorilerinin birçoğuyla örtüşür. Kumarila'nın listesinde 13 töz, 14 nitelik, 5 eylem türü ve 2 tür evrensel vardır (Raju, 1985:59-60). Benzerlik, daha büyük ve daha küçük olmakla nitelendirildiği için bir töz olarak cisimleştirilir.

Kumarila, Madhyamika ve Yogacara metinlerini de bilmektedir ve burada, Budist kavramsal alanda, özellikle de Dignaga ve Dharmakirti'nin mantığındaki olumsuzlamanın merkezi rolünde etkisi olmuştur (Chattopadhyaya, 1979:1:62). Dharmakirti'den hemen sonraki kuşakta önemli Mimamsa filozofları ortaya çıkmıştır ve bu yeni entelektüel kaynağı kendi amaçları doğrultusunda kullanmıştır. Kozmopolitan Nalanda "üniversitesi"nde Bhartrihari, Dignaga ve Dharmakirti merkezi ontoloji problem, monizm ve plüralizmdeki kavramsal çelişkiler üzerine çalışmış ve bunları çözmenin anahtarı olarak arındırılmış bir olumsuzlama teorisi geliştirilmiştir. Prabhakara ve Kumarila, bu yeni materyali dahil edebilmek için sistemlerini farklı yönlerde şekillendirmiştir. Kumarila'nın en radikal eğilimi, gerçek varlıklar olarak alınan olumsuzlama kategorileri geliştirmesidir. Karanlığın sadece ışığın yokluğu olmadığını, kalınlık ve incelik gibi kendi niteliklerine sahip bir töz olduğunu söylemiştir. Olumsuzlama sadece gerçek değildir, aynı zamanda varoluşun sekiz temel kategorisinin dördünü oluşturur: Ön

olumsuzlama (bir nesnenin doğmadan önceki yokluğu), art olumsuzlama (bir nesnenin yok olmasından sonraki yokluğu), mutlak veya sonsuz olumsuzlama (bir nesnenin var olduğu zaman ve yer haricindeki bütün zamanlar ve yerlerdeki yokluğu) ve karşılıklı olumsuzlama (iki mevcut şeyin birbirinden dışlanması).

Prabhakara, Kumarila'ya kökten karşıt bir duruş benimsemiştir: Olumsuzlama mevcut değildir; gerçeklik her zaman pozitiftir ve olumsuzlamanın formları yalnızca çıkarımın ifadeleridir. Prabhakara, Dignaga'nın olumsuzlamanın tamamen kavramsal olduğu öğretisini ödünç alır gibi görünür ama Dignaga'nın ulaştığı sonuçtan kaçınmaya çalışır; çünkü Prabhakara plüralist bir gerçekçi olarak dünyanın pozitif olduğu ve ayrımlar barındırmadığı sonucunu kabul edemez (Stcherbatsky, 1962:1:480). Genel olarak hiçbir olumsuzlamanın olmadığını, herhangi bir şeyi özel olarak olumsuzlayan hiçbir yokluğun bulunmadığını ileri sürerek hasarı kontrol altında tutmaya çalışmıştır; bütün olumsuzlama, kesin ve pozitif bir nesne hakkındadır ve varlık var olan her şeydir. Kumarila ise Bhartrihari-Dignaga-Dharmakirti öğretisine örtülü bir şekilde yanıt vermiştir: Olumsuzlama bütünüyle nominal ve hayali ise, nesnel gerçekliğin farklılaşmaması gerekir. Kumarila'ya göre, gerçek varlıkların plüralizmi savunulmalıdır ve bu da olumsuzlamanın gerçekliğini gerektirir; aslında hem zaman içindeki hem de eşzamanlı nesneler arasındaki farklılıkları hesaba katmak için tüm olumsuzlamalara ihtiyaç vardır.

Bilgi ve İllüzyon Tartışması

Tahmin edilebileceği gibi, Prabhakara ve Kumarila da epistemoloji konusunda birbirinden ayrılır (Raju, 1985:50-56; Potter, 1976:197-212). Her ikisi de Budistlere yakın bir bakış açısı geliştirir: Bilinen her şey, kişinin bilinci aracılığıyla bilinir. Bilinç dışında bilginin geçerliliği için bir ölçüt bulunmadığından, Prabhakara bilginin kendi içinde geçerli olduğu sonucunu çıkarır. Yanlış yargılar, bilinçli algılamadan değil, kişinin gözlerine fiziksel müdahale veya algılamaya eklenen hatıralar veya çıkarımlar gibi başka etmenlerin devreye girmesinden kaynaklanır. Kişi orman yolundaki bir urganı yılan zannettiğinde, yalın algısal yargı yine de doğrudur. Nesne mevcuttur ve algıya neden olur. Yalın bir yargıyı yalanlamanın hiçbir yolu yoktur; bu, ikinci bir algı tarafından yalanlanırsa (urgana daha yakından bakılırsa) bu ilk yargının yalın olmadığını gösterir. Sonraki kavrayış, ilk kavrayışın doğru olduğunu kanıtlamaz; yalnızca onun yalın bir kavrayış olduğunu doğrular. Kavrayışın doğruluğunu yalnızca kendisi gösterebilir.

Prabhakara, Budist-tarzı dünya illüzyonu epistemolojisine karşı aşırı bir realizmi savunur. Kumarila ise olumsuzlama yoluyla ilerler: Hatalar, var ol-

mayanların (hatıraların) var olana dayatılmasıyla ortaya çıkar. Kumarila, tikel olumsuzlamaları gerçek varlıklar olarak aldığından, bu durum hata söz konusu olsa bile gerçeğin algılaması olmayı sürdürür. Bu argümanlar, Budist dünya illüzyonuna karşı realizmi savunmak adına Budist kavramları yeniden işler ve Advaita'nın ortaya çıktığı matrisin bir parçasıdır.[53] Prabhakara'nın bütün bilginin kendi kendini geçerli kılan başlangıç noktası olarak bilinci vurgulaması, Yogacara'yı anımsatır; ayrıca Şankara ve Mandana'nın evrensel atman'ın gerçekliğini tesis etmek için temel olarak cogito'yu kullanmasının yolunu açar.

Prabhakara, plüralist bir realist olarak, "ben"in bilgisini nesnelerin algısından türetir. Her bilişte üç şey aynı anda ve ayrılamaz bir şekilde bilinir: Nesneyi bilen özne, bilinen nesne ve nesnenin bilgisi. Buna karşın "ben" kendi başına bir nesne olarak bilinemez, çünkü özne hiçbir zaman bir nesne değildir. Kumarila, üç varlığın aynı anda ortaya çıkmadığını ve "ben"in bilgisinin çıkarım yoluyla ortaya çıktığını ileri sürerek bu noktayı tartışır. Şankara, bu anlaşmazlık noktalarını, kendisinin radikal bir biçimde plüralist realizmden transandantal non-düalizme geçişi için bir fırlatma rampası olarak kullanır.[54]

Bir sonraki kuşakta güçlü bir Advaita Okulu ortaya çıkarken, Mimamsa karşıt kutupta hiper-realizmini tesis etmiştir. Fakat Mimamsa'nın çekişen versiyonlarının tümü, mevcut dikkat alanında varlığını sürdürememiştir. Kumarila Bhatta'nın takipçileri kendilerine yer açarken, Prabhakara'nın çizgisi çok geçmeden son bulmuş ve kendi metinleri kaybolmuştur ve üçüncü rakip Mandana, Mimamsa'dan Advaita'ya dönmüştür. Prabhakara'nın zayıflığı, realizminde Kumarila'dan daha az aşırı olması (özellikle plüralizm ve olumsuzlama konusunda) ve bazı bakımlardan Budizme çok yakın olmasıdır. Asıl bölünme, Hindu ortodoksluğunun heterodoks dinler karşısındaki sınırlarını belirleyen mesele üzerinden gerçekleşmiş olabilir: Kast sistemi (Halbfass, 1991:367-378). Kumarila, kastların sonsuz bir biçimde sabit ol-

---

53 Prabhakara'nın Mimamsa Okulunun aktif bir okul olmaktan çıkmasının ardından, bu yapısal çatışma 400 yıl sonra tekrarlanmıştır. Prabhakara'nın aşırı epistemolojik gerçekçiliği, Advaita entelektüel alanının farklılaşmasının parçası olarak Ramanuja tarafından tekrar sahiplenilmiştir.

54 Şankara'ya göre benlik kendini gözlemleyemez; "ateş bile kendi kendini yakamaz, hatta en yetenekli aktör kendi omzuna tırmanamaz" (*Brahmasutra-bhasya* 3.3.54). Şankara, Prabhakara'nın bilginin kendini doğrulaması argümanını kendine mal ederken, bunun sonucunu ampirik dünyadan nesneler için geçerli olan kavramların hiçbiri tarafından sınırlandırılmayan bir doğaya sahip benliğe aktarır. Ayrıca Şankara bilincin bilinci gözlemlemesinin sonsuz gerilemesini kısaltır, zira bunun bilgisi derhal kendi kendini açıklar (Isayeva, 1993:126, 184-185).

duğunu çünkü "doğal türler" gibi gerçek evrenseller olduğunu savunmuştur. Kurban ayinlerinin gerçekleştirilmesi, erdemleri biriktirmenin tek yoludur ama yalnızca erkek bir Brahman bu ayinleri gerçekleştirebilir. Ayrıca kişi hangi ahlakdışı eylemi gerçekleştirirse gerçekleştirsin bir Brahman olma kimliğini kaybetmez; bu, Budistlerin kast sistemine yönelttiği eleştirinin ve etik eylemlerden doğan erdem anlayışının kesinkes reddidir. Bu meselede Prabhakara daha liberaldir. Kumarila'ya karşı çıkarak, sadece insanlık evrenselinin mevcut olduğunu ve bunun hem Brahman hem de dokunulmazlar tarafından paylaşıldığını, bunun erkeklerin yanı sıra kadınları da kapsadığını savunmuştur. Prabhakara'nın tavizi, Hinduizmin Budizm karşısında açık bir zafer kazanmasıyla birlikte, kendisinin ihmal edilmesine yol açmıştır ve Kumarila'nın takipçileri, uzlaşmaz aşırılıklarını devam ettirerek dikkat alanında kendilerine yer bulmuştur.

Mimamsa radikalizmi kampının içinde Advaita devriminin patlak vermesi, Mandana Mişra örneğinde özellikle nettir. Mimamsa'nın üçüncü büyük sistemleştiricisi olarak değerlendirilen Mandana, aynı zamanda Bhartrihari'nin *sphota* teorisini desteklediği dilbilimsel yorumlarıyla da adını duyurmuştur. Bhartrihari, geleneksel Mimamsa alanında çalışmalarını yürütmüştür; Brahman sözcüğü kültünü, Tanrı'nın *aum* hecesiyle özdeşliğini savunması, Vedaların ebediliğini seslerin ebediliği olarak gören eski Mimamsa savının bir başka versiyonudur. Fakat Bhartrihari, zaman içinde dejenere olarak sözcüklerin hayali plüralizmi olarak karşımıza çıkan farklılaşmamış bir transandantal birliği öne sürerek bu argümanı aşırı monist bir yöne ilerletmiştir. Budistlerin sonsuz sözcük-anlamlarına dayalı *sphota* teorisine ilgisi de hiç şüphesiz Mimamsa yaratıcılığının katalizörlerinden biridir.

Prabhakara ve Kumarila'nın arasındaki tartışmalarda, bunun yankıları vardır. Prabhakara, tıpkı Bhartrihari gibi, anlam biriminin cümle olduğunu ve anlamların cümleden, özellikle de sözcüğün anlamının temelini oluşturan eylemi gösteren cümlenin fiilinden ayrı var olamayacağını savunmuştur. Prabhakara'nın pragmatizm ve holizm eğilimi, onu Budistlerin tözsüzlük öğretisine yaklaştırır ve Şri Harşa (1100'ler) gibi Advaitinler tarafından "Buddha'nın akrabası" olmakla suçlanmasına yol açar (Raju, 1985:48). Kumarila, karakteristik olarak radikal plüralizm ve cisimleştirmeyle Prabhakara'ya yanıt vermiştir: Sözcükler, kullanımlarından önce ve ayrı olarak sabit anlamlara sahiptir. Kumarila'ya göre, geleneksel Mimamsa'da olduğu gibi, sözcükler onları oluşturan harflerle özdeştir; sözcüklerin farklı konuşmacılar tarafından farklı biçimde telaffuz edildiği eleştirisine yanıt olarak, fonemlerin kendi başına var olduğunu, telaffuzların ise sadece onların rea-

lizasyonu olduğunu ileri sürmüştür (*EIP,* 1990:6; Halbfass, 1991:372). Burada da Kumarila'nın bir evrenseli statik bir varlık olarak değil, zaman içinde gerçekleşecek bir potansiyel olarak kabul etmesinde Bhartrihari'nin etkisi görülür. Mandana, Kumarila'yı eleştirmiş ve *sphota* öğretisini sonuna kadar savunmuştur. Mandana, *sphota*-anlamın her fonemde tam olarak tezahür edebileceğini ileri sürerek bunu Mimamsa realizmiyle ve çoğul bireylere verdiği öncelikle uyumlu kılmaya çalışmıştır (*EIP,* 1990:181); bu aslında bireylerin ampirik dünyasını, her noktada transandantal bir anlamın tezahür etmesi olarak görmenin yolunu açmıştır. Bunun bir adım ötesi, anlamın birlik, aslında Brahman'ın kendisi olduğunu deklare etmek olacaktır; bu adımı atmak, Mandana'yı bir Advaitin yapar.

MİMAMSA PLÜRALİZMİNDEN ADVAİTA NON-DÜALİZMİNE GEÇİŞ

Advaita, Mimamsa ağından çıkmıştır ve başlangıçta Mimamsa öğretisinin bir kolu olarak nitelendirilmiştir. 700'lerde "altı *darsana*"sını açıklayan Haribhadra ayrı bir Vedanta görmez, sadece eski Mimamsa sutra yazarı Jaimini'nin takipçilerini –"Jaiminiya"– görür. Mimamsa okulundaki bölünme ilk başta Purva (eski) Mimamsa veya (Yajña-Mimamsa, kurbanın Mimamsa'sı) ve Brahman öğretisiyle ilgili Uttara (yeni veya daha yüksek) Mimamsa adları altında yaşanmıştır (Chattopadhyaya, 1979:3:173, 286; Eliot, 1988:2:310). Uttara Mimamsa, Badarayana'nın *Brahma-sutra*'daki Upanişad tefsirlerinden kaynaklanan yorumlara işaret eder. Fakat metni Jaimini'nin *Mimamsa sutra*larının dönemine (yaklaşık olarak MÖ 100'ler) kadar gerilere götürülebilecek muhtemelen bir mitsel figür olan Badarayana, henüz bir Advaitin değildir. Badarayana yalnızca Şankara'nın Mimamsa bağlantılarından aldığı açık bir biçimde teknik felsefi argümandan değil, aynı zamanda ampirik dünyanın nihai gerçekdışılığı gibi ayırt edici öğretilerden de mahrumdur (Chattopadhyaya, 1979:3:282-283). Purva Mimamsa ve Uttara Mimamsa'nın adeta bir *şastra* ("bilim") olarak görülmesine karşı çıkan kişi, Şankara olmuştur. Şankara, kendi okulunu kurma sürecinde Mimamsa kıdemlilerinin öğretilerini kesinlikle reddetmiştir.

Şankara hem Budist hem de Hindu bütün diğer okulları eleştirir. Kumarila'nın Mimamsa okulunu plüralizmi ve ultra-realizmi nedeniyle ve Samkhya okulunu benliklerin çoğulluğu ve maddi töz kavramı nedeniyle bilhassa sert bir dille eleştirir. Şankara karşıt bir konum belirlerken, dünyayı bir illüzyon, *maya* olarak nitelendirme noktasında ince bir çizginin üzerinde yürümek zorundadır; zira bu onu tehlikeli bir biçimde Budist tarafa kaydırır. Şankara, aslında Madhyamika ve Yogacara'dan argüman-

ları kendine mal eder.[55] Şankara'nın hamlesi, nirvana ve samsara, transandantallık ve dünya-illüzyondan oluşan iki düzeyli bir dünya yerine, üç düzeyli bir dünyayı öne sürmek olur: (1) Mutlak veya Brahman; (2) Görüntü ve (3) Fenomenal illüzyon. İkinci düzey, olağan deneyimler dünyamızdır; bu nihai gerçek olmasa da kişi algılama ve çıkarımda bulunma ilkelerini gözeterek bu dünyada hareket edebilir. Bu düzeyde, çelişkisizlik ilkesi de dahil olmak üzere mantıksal ilişkiler etkili olmayı sürdürür ve urgan/yılan gibi illüzyonlar veya mantıksal imkânsızlıklar tespit edilebilir. Bu tür ilişkiler yalnızca özne-nesne ayrımını ötesindeki Mutlağın düzeyinde aşılır. Şankara, dünyanın algılayan öznenin bir tezahürü olduğu Yogacara idealizmini reddeder; kişi Görüntü düzeyinde hareket ettiği müddetçe, dünya nesneldir ve zihnin bir boyutu değildir. Dünyanın sahteliği yalnızca daha yüksek Mutlağın bakış açısından ortaya çıkar. Şankara, yalın bir sav olarak transandantal monizmi değil, daha incelikli bir konum olarak nihai non-düalizmi savunur.

Şankara'nın Cogito'su

Şankara artık Brahman'ı geleneksel olarak kabul etmez, kanıtlar sunar. Şankara'nın Mimamsa selefleriyle tartışmalarında keskinleşen yöntemi esasen epistemolojiktir. Bir şeyden şüphe duymak, şüphenin doğacağı bir zemin olmasını gerektirir; herhangi bir şeyi çelişkili bulmak, çelişkili olmayan bir şeyi varsayar (*Brahma-sutra-bhasya* 3.2.22). Argüman, cogito'nun bir versiyonudur ama ampirik benliğin varlığını kanıtlamak yerine, benlik aracılığıyla erişilen mutlak bir görüş açısına odaklanır.[56] Nihai olarak ve tamamen gerçek olan en yüksek görüş açısı, mutlak bir biçimde şüphe götürmeyendir; bu Brahman'dır. Brahman, şüphe duyulabilecek bir bakış açısını kabul etmez. Dünya, bu ölçüte göre, görece gerçekdışıdır ama şüpheye yol açtığı fenomenal illüzyonlarla (örneğin urgan-yılan) karşılaştırıldığında görece gerçektir. Dünya, gerçek veya gerçekdışı olarak değil, görünüm olarak nitelendirilmelidir.

Fenomenal dünyada, cogito çoğul nesneler dünyasına açılır. Fenomenal "ben" deneyimi her zaman için kişinin kendisinin dışında duran nesnelerden ayrılık hissini içerir (*Brahma-sutra-bhasya* 2.2.28). Bu dünyayı, özne-nesne

[55] Örneğin, ritüel aracılığıyla karmayı esas alan Mimamsa öğretisine karşı çıkan Şankara yalnızca içgörü aracılığıyla kurtuluşu savunur. Bu, Madhyamika Okulunun işaretidir. Şankara, en uzun polemiklerini Yogacara Okuluyla yapar (Isayeva, 1993:172). Bu, çatışmanın yakın kimliklerle gerçekleşmesi halinde en yoğun hale geleceğini öngören sosyolojik ilkeyle örtüşür (Coser, 1956:67-71).

[56] Şankara'nın öğrencisi Sureşvara bu argümanı formüle etmiştir: "Benlikle ilgili hiçbir şüphe doğamaz, zira doğası saf doğrudan bilinçtir" (Deutsch, 1969:19).

ayrımını aşarak şüphelerin üstesinden gelen daha yüksek Mutlak'tan aşağı kılan şey çoğulluktur; yani nesnelerin belirli şüphelere konu olması olasılığıdır.

Hakkında hiçbir ayrımın veya nitelendirmenin yapılamayacağı Transandantalın görünüşteki çoğulluk dünyasını nasıl doğurduğu, Brahman'ın *maya*'yı nasıl ürettiği sorusu gündeme gelir. Şankara, Samkhya tarafından savunulan ve Nyaya-Vaişeşika ve Mimamsa tarafından karşı çıkılan Parmenidesçi varlık kavramını, *satkaryavada* konumunu benimser. Dünya, ayrı neden ve sonucun ilişkisi tarafından üretilemez; bir neden ve sonucu arasındaki ilişki üçüncü bir gerçeklik olarak ilişkinin kendisini ekler ve başka ilişkiler için ara bağlantıların doldurulması ihtiyacına yol açar ve bu da başka ilişkileri doğurur, bu şekilde sonsuza dek gider (*Brahma-sutra-bhasya* 2.1). Bu, geriye doğru Nagarjuna'ya ve ileriye doğru Bradley'e akseden, ayırt edici nedensel anların gerçekliğine karşı bir argümandır. Sonuç, kendi nedeninde önceden mevcuttur ve nihayetinde ondan farklı değildir. Bu, sonraki Advaita filozofları arasında farklılaşma için bereketli bir zemini nasıl doğurabilir?

Şankara, Hinduizmin kurumsal ve entelektüel egemenliğe yükselişinin neredeyse her boyutunu bünyesinde barındırarak, Hindu felsefe tarihindeki en ünlü bireysel düşünür haline gelmiştir. Entelektüel alandaki rakip konumları eleştirmiş ve onlardan gelişmiş bir teknik argümanlar dizisi çıkararak, geri kalanları elemiştir. Şankara'dan sonra, başka birçok Hindu Okulu yaratıcılığı geliştirme kapasitesini yitirmiştir; yalnızca Nyaya-Vaişeşika yeni bir savunma düzeyine yükselebilmiştir. Advaita, diğer tüm hiziplerin benimsediği temel konumu ortaya koymuştur. Bu temel konumdan, yeni bölünmeler ortaya çıkmıştır. Advaita, çözümlerden ziyade, yeni entelektüel alanın yapboz alanını kontrol etmiştir. Şankara, transandantal monizm ve dünya illüzyonu kombinasyonuyla Advaita'ya yönelen tek kişi değildir. Ama Şankara, büyük enerji yıldızıdır ve etkinlikleri, Gaudapada ve Bhartrihari gibi öncülleri veya kendisiyle aynı dönemde yaşayan Mandana karşısında uzun ömürlü şöhrete kavuşmasında birçok avantaj tanımıştır.

Ağların Dönüm Noktası Olarak Şankara

Şankara'nın yaratıcı enerjisi, Mimamsa devriminin yaratıcı dalgasının çok yakınında yetişmiş olmasından gelir; grubun yükselen enerjisinden faydalanmıştır ve kozmopolit seyahatleri sayesinde, gerileyen Budist tabanın bıraktığı kurumsal boşlukları doldurma fırsatı bulmuştur. Şankara, Hindu ortodoksluğunun temelini oluşturma dürtüsünü taşımıştır ama kültürel alanı, Kumarila'nın en eski Vedaların otoritesini kabul etme ölçütünün öte-

sine genişletmiştir (Smith, 1989:18). Şankara'nın hayatı, sanki Hinduizme kurumsal bir kimlik vermek için bilhassa tasarlanmış gibidir. Upanişadlar hakkındaki ilk kapsamlı yorumları üretmiştir; Şankara tarafından seçilenler "önemli" Upanişadlar haline gelmiştir.[57] Upanişad yorumlama girişimini kurumsal hale getirerek, ayırt edici bir "Vedanta" kimliği yaratmıştır; takipçileri geriye dönük olarak bunu özümsemiştir. Benzer bir şekilde, *Bhagavad Gita*'yı Vaişnava teizminin (yani yüce tanrı olarak Vişnu'ya ibadet edilmesi) heterodoksluğundan çıkarıp ortodoks Bharmanik yorumlarına konu eden de Şankara olmuştur (Raju, 1985:528).

Şankara, Budistlerin yerini alacak bekâr keşişlerden oluşan bir Hindu tarikatı örgütleyerek ve Nalanda ve Budist *mahavihara*ların yerini alacak *math* adı verilen âlimlik merkezleri tesis ederek bu entelektüel programa maddi bir taban sunmuştur.[58] Bundan sonra, geleneksel Brahman ev sahibi-öğretmen rolüne, dindar entelektüellerin yeni örgütlenme formu tarafından meydan okunmuştur. Aynı zamanda Şankara kişinin kendi bedenini dağlaması gibi aşırı uygulamaları yasaklayarak ve varlıklı yerleşkeler oluşturarak kendi Smarta tarikatını, aykırı Şiva takipçileri gibi gezgin Hindu çilecilerinden ayırmıştır. Burada da Şankara, örgütsel aşırılıklar arasında ılımlı bir yol izlemek suretiyle Budist monastisizmini başarılı kılan orijinal hamleye paralel bir tutum izlemiştir.

Zafer Kazanan Vedanta'nın Yayılması

Hâkim entelektüel konumlar, dikkat alanındaki mevcut boşlukları doldurmak için bölünür ve başarılı Advaita devrimini de alt bölünmeler izlemiştir. Felsefenin yaratıcılığı bir mücadeleler sürecidir. Şankara'nın çağdaşları ve takipçileri arasında dört konum ortaya çıkar. Temel noktalar, Brahman ve dünya arasındaki ilişkiden doğar; tartışmalar daha eski kavramlar olan töz, farklılık ve nedensellik kavramına dayanır. Vedantinler, daha eski bir kültürel sermayeyi yeni bir çerçevede yeniden dolaşıma koyarlar.

Vedanta, Gaudapada gibi atalarla ve öğretileri daha az netlikte bir araya getirilen daha önceki birkaç figürle birlikte düşünüldüğünde bile sadece Şankara'nın gelişimi değildir (Isayeva, 1993:39-41). *Brahmasutra* yorumları

---

57 Ortodoks âlimler, bu dönemde üretilen yüz Upanişad arasından 10 ila 14 Upanişadı temel kabul eder. Şankara, *Brahma-sutra*ları hakkındaki yorumunda 11'inden söz ederek onları klasik olarak belirlemiştir ve içlerinden 10'u hakkında yorumlar yazmıştır (*EIP*, 1981; Nakamura, 1973:77-79). Badarayana bunlardan 6'sına gönderme yapmıştır; Gaudapada'nın Advaita yorumu, Şankara'nın (elimize ulaşan yorumu doğruysa) kanona eklediği Budist etkili *Mandukya*'yı da bir başka Upanişad olarak tanıtmıştır.

58 Şankara'nın Güney Hindistan'da Sringeri'deki *math* merkezi, muhtemelen bir Budist manastırın yerleşkesi üzerine kurulmuştur (Eliot, 1988:209-211).

etrafında bir hareket şekillenmiştir ve bir Hindu ortodoksluğunu formüle etme stratejisi, Upanişadlardan alınmıştır. Önde gelen isimleri Bhartriprapañça (Şekil 5.4'te 104) ve Bhaskara olan Bhedabhedavada adlı teistik düşünce okulu, bu tür bir konumdur. Şankara'yı Dharmakirti'ye teslim olmakla suçlayan Bhaskara, Brahman'ın niteliklerden yoksun bir bilinç olamayacağı ve dünyanın Budizmin tarzında *maya*, illüzyon olamayacağı karşılığını vermiştir. Brahman, formun ötesinde transandantallığın çifte yönüne sahiptir; aynı zamanda dünyanın nedeni olarak gerçek karakteristiklere sahiptir ve dünya onun sonucu olarak tezahür eder (Isayeva, 1993:14, 178, 243). Bu daha geleneksel teizmin karşısında, Advaita insan ruhunun Mutlakla özdeşliğini öngören Upanişad öğretisini, Vedantik geleneğin ve dolayısıyla Hindu ortodoksluğunun merkezi öğretisi olarak desteklemiştir. Örgütlü Hindu *darsana*ları arasında, evren ilk defa temelde ve sadece bilinç olarak yorumlanmıştır. Bu bölge, belirsizliklerle doludur. Advaita'nın kendi içinde üç tutum ortaya çıkmıştır.

Ontolojik Monizmin Derin Sorunları

Eski Mimamsa filozofu Mandana Mişra, sonunda Bhamati olarak bilinen bir Avdaita versiyonu üretmiştir. Daha yüksek Brahman'ın saflığını korumak için illüzyon dünyasını oluşturan cehaletin mevkisi olarak bireysel ruhlara belirli ölçüde bağımsızlık sunar. Mandana, mantıkçıların araçlarını kullanarak, Brahman ve hiçlik arasında hiçbir ilişki olamayacağına işaret eder, çünkü ilişki tarafların birinden yoksun kalır; dünya bir anlamda vardır ama "insan bunun üzerine konuşamaz" (Potter, 1976:163; Halbfass, 1992:44; Isayeva, 1993:66-67). Bu, Dharmakirti'nin dilsel çıkarımlar tarafından ayrımların dayatıldığı tarifsiz "böylelik" kavramını andırır.

İkinci Advaita tutumu, Şankara'nın öğrencisi Padmapada tarafından formüle edilmiş ve Prakaşatman (1100-1300 döneminde) ve sözde Vivarana Okulu tarafından geliştirilmiştir. Bunlar, ikilemin diğer kutbunu seçerler: Brahman'ın güçlerini azaltmak yerine, Brahman'ı illüzyonun kaynağı olarak ilan ederler. Vivarana Okulu, mutlak idealizm ve solipsizme yaklaşır; dünyanın çoğulluğunun, bilen özneye dayandığını ve benliklerin çoğulluğunun tıpkı dalgalanan suda birçok ayın yansıması gibi bir illüzyon olduğunu savunur (Potter, 1976:168-181). Fakat Brahman'ın kendisi asli ve tesadüfi olarak açıklanan iki doğa içermelidir: Tanıklık eden saf bilinç ve ayrıca dünyanın maddi ve etkili nedeni olan temel cehalet. Bhamati ve Vivarana Advaita arasındaki fark, Budist kamptaki Dharmakirti'nin radikal amprisizmi ve Yogacara idealizmi arasındaki farklara paraleldir (Potter, 1976:232-233; Isayeva, 1993:240-243).

Bu idealist yaklaşım da Şankara'nın öğrencisi Sureşvara'dan doğan üçüncü bir Advaita kolu tarafından eleştirilmiştir. Sureşvara'nın takipçisi Sarvajñat-man, açmazı işaret etmiştir: Benliklerin çoğulluğu bir illüzyonsa, benlik diğer bütün benlikler aynı anda özgür kılınmadıkça nasıl özgür kılınabilir? Sureşvara, kavramların ötesine sıçramak dışında, transandantal birlik ve deneyim çoğulluğu karşıtlığının doğurduğu ikilemlerin hiçbir çözümünün olmadığını savunmuştur. Advaita'nın bu versiyonu, Budist Madhyamika'yı andırır. Sarvajñatman, samsara'yı nirvana'yla aynı gören Nagarjuna'ya paralel bir biçimde fikir yürütmüştür: Özgürleşmenin ardından, dünya yok olmaz ama ayrımların ötesinde bir anlayış flaşı yaşanır (Potter, 1976:180). Bu tutum, Mandana'nın mantıksal argüman vurgusunun tam tersidir; nihayetinde Advaita'da egemen hale gelmiştir. Şankara geçmişe dönük olarak Karl Potter'ın "sıçrama-felsefesi" olarak adlandırdığı şeyin simgesi olarak yorumlanmıştır, öte yandan 900'lerde diğer okullar tarafından başlıca Advaitin olarak görüldüğü anlaşılan Mandana'nın konumu zayıflamıştır (*EIP*, 1981:17). Bu savaşta, Şankara'nın nihai ünü, keşişler tarikatı kurmuş olmanın örgütsel tabanına dayanmıştır, rakipleri ise argümanları kullanılırken bile gölgede kalmıştır.

Advaita devrimi, Hindu tarafında geç dönem Budizmin üç temel okuluna bir paralellik kurmuştur: Bhamati, Vivarana ve Sureşvara'nın "sıçrama-felsefesi" Dignaga-Dharmakirti'nin negatif mantık, Yogacara ve Madhyamika birbirine paraleldir. Geriye *Abhidharma* plüralizmi ve realizm kalır ama Hindu tarafında Advaita'nın ortaya çıkışından sonra gelişen rakip bir Hindu Okulu olan Nyaya-Vaişeşika bu boşluğu halihazırda doldurmuştur. Advaita filozofları, kendilerini gizli-Budistler olmakla suçlayan rakiplerine şüphesiz karşı çıkmıştır ve Budistlerin geçicilik ve benliğin hayali doğası anlayışı ile kendilerinin Brahman'la özdeş olan kalıcı benlik vurgusu arasındaki farkı vurgulamıştır. Potter'a göre (1976) Advaita devrimi, felsefi alanda dikkatlerin nedensel çoğulluğun "sol" tarafından, Parmenidesçi nedensel monizmin "sağ" tarafına yönelmesine yol açmıştır. Fakat temel alandaki bu değişiklikler göz önünde bulundurulduğunda, Budizmin aktif bir oyuncu olarak sahneden ayrılması, kültürel sermayesinin büyük bir bölümünün yeni bağlamda kullanılabilmesine olanak tanımıştır. Bir sonraki aşamada, Advaita'nın mistik, anti-kavramsal versiyonu (yani sözde-Madhyamika) egemenlik sağladıkça, yenilgiye uğrayan rakiplerinin entelektüel kaynakları, genişleyen Vedanta kampının içinde Advaita'nın yeni rakiplerini beslemek için uygun hale gelmiştir.

Caynalar ve Diğer Kıyı Girdapları: İkincil Uzun Vadeli Mevkilerde Entelektüel İstikrar

Entelektüel dinamiklerin resmini tamamlamak için, çevrelerindeki bütün bu yeniden düzenlemelerin ortasında muhafazakârlıklarıyla dikkat çeken bazı konumları değerlendirelim. Bu tür okullar, entelektüel duruşları konusunda çok az değişiklik veya içsel anlaşmazlık yaşayarak çok uzun bir süre varlığını korur. Diğer hiziplerdeki yaratıcı yeniden düzenlemelerde görece küçük bir etkiye sahiptirler; tartışma hemen hemen her yerde başlatılabilir çünkü konumları nadiren değişir ve her yerde anlatımın akışını bölme eğiliminde olacaklardır. Bu tür okullar hakkında sorunsuz bir şekilde yazmanın güçlüğü, tam da entelektüel alandaki problemlerinin ne olduğunu gösterir: Daima bir yan mesele olarak kalırlar ve tartışmanın merkezine hiçbir zaman gelemezler. Bu motifi, üç okulda görürüz.

Pudgalavada Okulu, Hindistan'da Budizmin ömrünün neredeyse başından sonuna varlığını sürdüren köklü bir okuldur. Ebedi kişilik öğretileri yüzünden hem erken dönemde (örneğin yaklaşık olarak MÖ 250'de Moggaliputta-tissa tarafından) hem de geç dönemde (örneğin 700'lerin başında Kamalaşila tarafından) eleştiriye tabi tutulmuş olmalarına rağmen, kayda değer entelektüel değişikliklere uğramamış görünürler. Diğer bütün mezhepler tarafından sapkınlık olarak değerlendirilen Budizmdeki aşırı konumları, öğretisel açıdan istikrarlı kalmalarına katkıda bulunmuştur; aşırılıkları ittifak kurmalarını ve bu ittifaklardan kaynaklanabilecek entelektüel değişimleri engellemiştir. Bu, Yunan felsefesindeki paralel bir örneği akıllara getirir. Epikurosçular, beş yüz yıllık ömürleri boyunca öğretilerinin olağandışı istikrarıyla ve kendilerini diğer filozoflardan sosyal olarak tecrit etmeleriyle ün yapmıştır; bu da felsefi spekturumun itibarsız ucundaki aşırı bir okul motifine uyar.

Bir diğer örnek, Mahavira ve Buddha'yla aynı ağdan çıkan ve MS 900'lere kadar varlığını sürdüren Ajivikalardır (Basham, 1951). Ayırt edici öğretileri, sonuçları hiçbir çabanın sonucunda değiştirilemeyecek olan karmayla ilgili aşırı kadercilikleridir. Ayrıca Pakudha Kaccayana'nın erken atomculuğunu da kendilerine mal etmişlerdir. Bu, onlara dönemin hareketleri arasında entelektüel alanın ayırt edici bir dilimini sunmuştur; ama sosyal pratikte diğer karizmatik çilecilere benzerdirler ve özellikle de çıplaklık ve aşırı çilecilikleriyle Caynalara yakındırlar. Kadercilikleri ve özgürlük arayan uygulamaları arasındaki belirgin tutarsızlık, rakipleri tarafından sıkça dile getirilse de, çoğu zaman olduğu gibi, tutarsızlık birçok kuşak boyunca varlıklarını sürdürmelerinin önünde bir engel oluşturmamıştır; sembolik öğ-

retilerine dışarıdan gelen saldırılar, grup dayanışmasına katkıda bulunmuş bile olabilir.

Bu tür okullar, maddi destek alanında ve de entelektüel alanda sağlam bir yaşam alanına sahip olduklarında –ılımlı bir mevki olması kaydıyla– uzun ömürlü olur. Caynalar bu tür bir yaşam alanına sahiptir. Caynalar, örgütsel parçalanma ve entelektüel bölünmeler arasındaki farkı iyi bir şekilde örnekler. MÖ 300 ve MS 100 arasındaki bir dönemde, Caynalar iki kola ayrılmıştır: Digambara ("hava giyinenler") ve Şvetambara ("beyaz giyinenler"). Digambaralar eski çilecilik geleneğini çıplaklık noktasına taşımışken, Şvetambaralar bu katılığı yumuşatmıştır. Bu, ilk Budizm hizipleşmesi gibi disiplin uygulamaları ve mülkiyet üzerine bir bölünmedir. Daha büyük, daha ılımlı Şvetambara kolu, 84 tarikata bölünürken, daha aşırı grup birliğini korumuştur (Raju, 1985:105; Basham, 1989:64; Chattopadhyaya, 1972:132; Zimmer, 1951:210-211; *OHI,* 1981:80). Yine de farkları önemsiz pratik meseleler üzerinedir ve entelektüel hayat için hiçbir sonuç doğurmaz.

Bireysel üne sahip ilk Cayna filozofları, büyük hizipleşmeden sonra ortaya çıkmıştır: Cayna sutralarını derleyen Umasvati ve ikinci büyük otorite Kundakunda. Her ikisi de yaklaşık olarak MS 200-400 arasında ortaya çıkmıştır (Halbfass, 1992:92). Cayna sözlü gelenekleri yaklaşık olarak MS 450'ye kadar yazıya dökülmemiştir ve hem çıplak hem de beyaz giyinen Caynalar felsefede aktif olmuştur ama her iki kol da esasen aynı kanonu ve aynı öncü filozofları ve mantıkçıları kabul etmiştir. Bu, Caynacılığın bütün tarihi boyunca geçerlidir. Caynalar, Budistler ve Hindular arasındaki eğilimleri genel olarak takip ederek entelektüel alanın aktif üyeleri haline gelmiştir. Sözlü gelenekten gelen ilk Cayna sutraları, Mahavira'nın çileci hayatının sınırlı bir resmini sunarken, gerçek metinler *Lotus* gibi o dönemin Mahayana sutralarını anımsatır; haz ve sefaya dayalı bir ihtişamla Hindu tanrılarının panteonunun üzerine yükseltilen kurucunun atalarının yaşadığı kozmik diyarlarla ve zaman enginlikleriyle doludur.

İlk Cayna metafiziği, yanlış bilgiden sıradan dünyadaki esarete bağlanan Budist nedensel zincirini anımsatır. Fakat Caynalar, en başından temel bir fark belirlemiştir: Atman veya benliğin –aslında benliklerin çoğulluğunun– varlığını kabul etmişler ve sonraları daha yüksek bir Tanrı'ya ilişkin Nyaya Okulu tarafından sunulan kanıtları tartışırken yaptıkları gibi Advaitinler tarafından savunulan tek kozmik benliğe karşı çıkmışlardır. Caynalara göre, benlik genişletilmiş bir tözdür ve içine yerleştirildiği bedene uymak için boyutları itibariyle farklılaşır. Her benlik, her şeyi bilir; bütün evrenin geçmiş ve geleceğini bilmesine rağmen bu bilgisi, bir karma örtüsü edinmesiyle muğlak hale gelir. Karma da başka bir maddi töz olarak anlaşılır;

görüşü engelleyen toz zerreleri gibidir. Cayna ontolojisi, soyut kavramları maddi nesnelerle aynı düzeyde ele alarak naif bir realizm veya cisimleştirmeyi sürdürür.[59] Cayna tövbekârlığının aşırı uygulamaları, biriken karmanın nihai kurtuluşa kadar aşındırılması olarak görülmüştür.

Cayna felsefesi, *Abhidharma* sınıflandırma şemasına benzer bir biçimde ayrıntılandırılmıştır ama hareket, hareketsizlik, uzay ve eylem de dahil olmak üzere bu sınıflandırma şemasının içindeki her şey bir töz olarak ele alınmıştır. Bu töz sınıflandırması, aynı dönemde geliştirilen Nyaya ve Vaişeşika ontolojilerini anımsatır. Caynalar diğer okulları tek taraflı olmakla eleştirmeye başlayınca en ayırt edici savlarını ileri sürmüştür. Budistlerin herkesin ıstırap çektiği öğretisi bir açıdan doğrudur, bir başka açıdan yanlıştır. Aynı şey, her şeyin fani olduğu yönündeki Sautrantika öğretisi veya her şeyin tözel olduğu yönündeki Sarvastivada iddiası için de geçerlidir. Caynalar, entelektüel çevrelerinde çeşitli okulları bir araya getirmiştir. Epistemolojileri, Siddhasena ve Akalanka (600'ler-700'ler) Budistler ve Hindular arasında mantık üzerine gerçekleşen şiddetli tartışmalara katıldığı zaman ortaya çıkmıştır. Caynalar, kabul gören mantıksal kategorilere farklı bir yargı kümesi eklemiştir: "Açıklanamaz" veya "karar verilemez." Bunları "doğru" veya "doğru olmayan," "var olan" veya "var olmayan" yargılarıyla çapraz sınıflandırarak, kendilerine özgü benzersiz bir karmaşık skolastik mantık oluşturmuşlardır.

Bu mantığı, Madhyamikas ve diğer Budist ve Hindu okulların tartıştığı türden ontoloji sorularına uygulayan Caynalar, her nesnenin sonsuz hallere veya karakteristiklere sahip olduğunu savunmuştur. Bütün önermeler bir açıdan doğru, bir açıdan yanlıştır; her nesne hem diğer her bir nesneyle aynı hem de diğer her bir nesneden farklıdır.

Caynaların savunmacılığı, onları bilhassa kozmopolit kılmıştır; içeride entelektüel olarak birliklerini koruyarak, dışarıdaki rakiplerine yönelmişlerdir. Hint felsefesinin ilk genel araştırması, muhtemelen 700'lerde "altı *darsana*" bölümlemesini formüle eden Cayna Haribhadra tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu şema Cayna yorumcuları tarafından 1300'ler ve 1400'ler boyunca neşredilmiştir. Caynalar, Hint felsefesindeki ateşli tartışmalarda olağandışı bir biçimde hoşgörülü bir konum haline gelmiştir. Bu, uzun ömürlü Hint dinlerinin en aşırısı olan Cayna pratiği açısından şaşırtıcı görünür. Çileciliği bedenlerini pislikle kaplama veya kendini ölümüne aç bırakma noktasına kadar vardıran çıplak fanatiklerin, bırakın uyumlu

---

[59] Basham (1951:284). Zaman, Caynaların kabul ettiği ve bir töz olan yegâne genişletilmemiş tözdür. Genel olarak Cayna felsefesi hakkında bakınız Raju (1985:106-123); Potter (1976:115, 145-149).

ve uzlaşmacı olmasını, soyut bir felsefe yaratmaya ilgi duymasını bile beklemek güçtür. Bir kez daha, her grubu ayrı ayrı şekillendiren hayatın dışsal koşullarından ziyade, entelektüel alandaki konumların etkileşiminin entelektüel gelişimde çok daha fazla etkili olduğunu görürüz. Her konumun geçerli bir yönünü gören Cayna felsefesi, entelektüel alanın geri kalanını araştırabilecekleri bir tür meta-konuma erişmelerini sağlamıştır ve bu, entelektüel hayatlarını birleştirici bir konum olarak sürdürebilmelerine katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda bu hiç kimseyi ikna etmeyen bir konumdur ve Caynalar rakipleri tarafından büyük ölçüde görmezden gelinmiştir. Cayna stratejisi, güvenilir ama bir ölçüde de ürkektir. Entelektüel tarihteki diğer hoşgörülü seyirciler gibi, diğer entelektüel hiziplerin, entelektüel alanın değişen bölgelerinde tartışırken daha agresif tutumlar sergileyerek elde ettiği yaratıcı enerjiden mahrum kalmışlardır.

ENTELEKTÜEL BÖLGELERİN BUDİZM SONRASI YENİDEN İSKÂNI

Vedanta devriminden sonra, küçük sayılar yasasının öngördüğü yeniden düzenleme bir kez daha gerçekleşmiştir. Zafer kazanan tarafta, Advaita ağı üç hizbe bölünmüş ve dördüncü bir hizip olarak Vedantik hizip onlara eklenmiştir. Zayıflayan Budist cephesinde ve Advaita dışı Hindu okulları arasında, senkretizm eğilimi baş göstermiştir.

Zayıflayan Budizmde Senkretizm Eğilimi

Eski Budist okullar, birlikte savunmaya geçmiştir. Santarakşita ve öğrencisi Kamalaşila, 700'lerin ortasında rakip Mahayana okulları Madhyamika ve Yogacara'yı sentezlemiş ve Dharmakirti'nin Sautrantika epistemolojisini de içine katmıştır (Raju, 1985:161; Nakamura, 1980:283). Kamalaşila, Hinduların Dharmakirti'nin mantığına yönelik saldırılarını savuşturmuş ve bir yandan da her okula karşı saldırılarda bulunmuştur: Samkhya ve Kumarila'nın Mimamsa ruh cisimleştirmesi, Nyaya-Vaişeşika evrenselleri, Yoga'nın tanrısı ve Upanişadik Vedantist benliği hedef almıştır. Her şey bu yoğun ve beyhude savaşın içine çekilmiştir. Yogacara-Madhyamika-mantıkçı sentezi, teknik Budist felsefesindeki son seçkin okuldur; Santarakşita ve Kamalaşila da Nalanda'daki son önemli filozoflardır. Semptomatik olarak, her ikisi de tantrik büyüyü yaymaya çalışan Padma Sambhava'yla beraber Tibet'te misyoner olmuştur.[60]

[60] Hindu zaferinin ardından Budist metinler Hindistan'da ortadan kaybolsa da, Şantarakşita

Vajrayana ("elmas araç") tantrizminin yükselişi, daha popüler ama daha az entelektüeldir. Burada Budist transandantal kurtuluş kaygıları, bu dünyevi büyüye dönüşmüştür. Pratikler, *sunyata* meditasyonundan içsel tanrı-kuvvetleri ve mandala'lalara; hecelerinin, okült fizyolojinin bedensel *çakralarıyla* rezonans kurduğu varsayılan mantralar söylemeye; cinsel-yogik ilişkilere yönelmiştir. Ailesiz ve mülkiyetsiz çileci keşişler topluluğu, Budizmin örgütsel temeli olduğundan, erkek ve kadın üyeleri içeren cinsel tantrizm bu tabanda bir değişikliğe işaret eder; gerçekten de adlarını daha sonra Dharmakirti'den duyduğumuz Budist entelektüellerin birçoğu, keşişten ziyade ruhban sınıfından olmayan takipçilerdir.[61] Budizmin son ileri karakolları Keşmir'de ve Bengal'in Pala krallığında kalmışken, monastik üniversiteler bile tantracılerin egemenliğine geçmiştir. Halen mevcut olan bilginler genellikle eklektiklerdir; bazıları Budizmin bütün okulları hakkında uzman olarak ün yapmıştır ama Vajrayana'yı öğretmek görünüşe göre en revaçtaki seçenektir.

Tantrizm, Budizmi daha düşük bir soyutlama düzeyine çekerek ve ahlaki vurgularının birçoğunu ortadan kaldırarak felsefenin sonunu getirmiştir. Aynı zamanda senkretizmin son aracı olmuştur. Nagarjuna'nın adı bile 700'lerden sonra dağıtılan büyü-simya metinlerine iliştirilmiştir. Budizmin Bengal'de son bulmaya yüz tuttuğu 1040'larda, son bir filozof olan Ratnakaraşanti, bütün Budist mezhepleri Vajrayana'ya varan bir anlayış dizisi olarak sınıflandırmıştır. Bu son yüzyıllarda, öğrencilerin sayısı birkaç yüze inmiştir ve monastik üniversiteler, esasen misyonerler ve yabancı öğrencilerle faaliyetini sürdürmüştür (Dutt, 1962:375). Daha 700'lerde, Amoghavajra gibi Budist misyonerler, Çin sarayına tantrik ayinleri tanıtmış ve bu ayinler daha sonra Japonya'ya aktarılmıştır. Ünlü Tibetli üstat Naropa, Vikramaşila üniversitesinde kayıt "denetçisi" olarak göreve başlamıştır ve önemli Tibet mezheplerinin kurucular zinciri (Tilopa-Naropa-Marpa-Mila Repa) Bengal'deki bu tantrik gelenekten türemiştir.

Budist tantrizmini, daha geniş bir pan-Hint hareketinin içine gömülme olarak değerlendirmek cazip görünür. Enerji kuvvetlerinin tanrıları, sembol ibadeti pratiği, okült fizyoloji ilahileri ve orgazmik ayinler, özellikle dış ortodoks Hinduizminden gelen Şiva hareketinde ortaçağ yüzyılları boyunca yayılmıştır (62. dipnota bakın). Ama Budist tantra ve Budist olmayan tant-

---

ve Kamalaşila'nın Sanskritçe metinleri Cayna koleksiyonlarında korunmuştur. Bu, dönemin Cayna takipçilerinin kozmopolitliğini ve marjinalliğini teyit eder (Dutt, 1962:239).

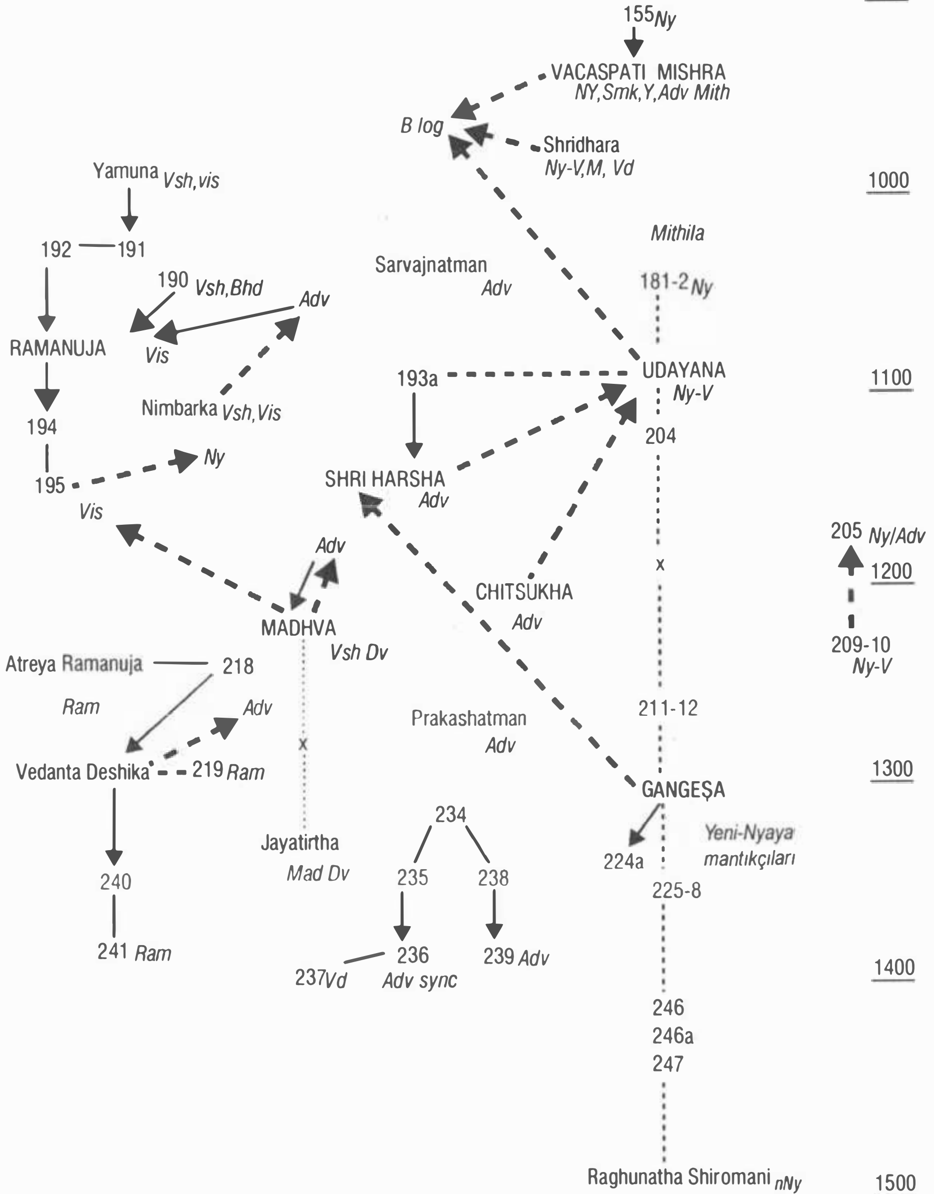
[61] Nakamura (1980:309-311, 332-341); Stein (1972:72-74, 165, 224); Dutt (1962:350-351). 800'lerdeki önde gelen cinsel-yogik tantracılar, Bengal Kralı İndrabuddhi ve kız kardeşini de kapsar.

ra farklı yörüngelere sahiptir. Budist tarafında, tantrizm son bir soluktur; entelektüel olarak Budist felsefeden artakalan, fosilleşen ve artık yaratıcı gelişme kaydedemeyen şeylerin altında toplandığı bir şemsiye haline gelmiştir. Örgütsel olarak, keşişlerin gerilemesini ve son tereddütlü destek merkezinin ruhban olmayan topluluğa doğru kaymasını temsil etmiştir; felsefi soyutlamanın yitirilmesinin altında yatan örgütsel neden de budur. Budist olmayan tarafta, tantrizm farklı bir yönde ilerlemiş ve Hindu ortodoksluğunda saygın hale gelmiştir. Entelektüel keskinliğini yitirmek yerine, onu geliştirmiş, teknik felsefeyi dahil etmiş ve ilkel ritüelistlerin gelişmemiş bir hareketinden, eğitimli bilgeler dünyasının saygın bir parçası haline gelmişlerdir.

Nyaya Saldırısı ve Advaita Karşı Saldırısı: Hint Diyalektiğinin Gelişmesi

Bu noktadan sonra, entelektüel alanın yalnızca Hindu tarafıyla ilgileneceğiz. Advaita hiziplerinin dikkat alanındaki bellibaşlı mevkileri ele geçirmesiyle birlikte, diğer *darsana*lar yeniden düzenlenmiştir. İlk hamle, kendi aralarında senkretizm yoluna gitmek olmuştur. 500'lerde Uddyotakara döneminde Budizme karşı kararsız (üzerinde tam olarak anlaşılmamış) bir ittifak kurmuş olan Nyaya ve Vaişeşika, 700'lerde tamamen birleşmiştir (Halbfass, 1992:73). Vedanta dışı okullar, Hindu kampının içindeki rakipler olarak ayrımlarını yitirmiş ve Advaitaların egemen monizmiyle kaynaşmıştır. 900'lerde Vacaspati Mişra, kaybedenleri bir araya getirmiştir; Nyaya, Samkhya, Yoga, Mimamsa ve Advaita üzerine yorumlar yazmıştır; bunlardan son ikisi, Mithila'da Vacaspati Okuluyla varlığını sürdüren Mandana'nın versiyonlarını takip etmiştir; hatta Mişra'nın savunduğu Advaita versiyonu olan Mandana'nın Bhamati Okulu, Şankara'nın öğrencileri tarafından üretilen kollar karşısında güç kaybetmektedir (Şekil 5.5).

Samkhya'daki düzenleme, bilhassa geniş çaplıdır. Samkhya, Mimamsa ve Advaita devrimlerinden önce yüzyıllar boyunca arketipik Hindu felsefesi olmuştur. Artık materyalizm ve düalizmi liderleri tarafından reddedilmiştir; daha da kötüsü, egemen Advaita, Samkhya'nın içkin nedensellik teorisini ve kozmolojisinin boyutlarını çalmış ve bunları farklılaşmamış Brahman'a yükselen doğrunun ara düzeylerine katmıştır (*EIP*, 1987:29-32; *EIP*, 1977:453). Samkhya, bu noktadan sonra pasif bir gelenektir ve egemen okullarla uyumluluğunu vurgulayan yorumcuların elinde varlığını sürdürmüştür. Mimamsa da yaratıcı bir okul kimliğini kaybetmiştir. İlk Prabhakara ve Mandana'nın kolları, Kumarila'nın Bhatta Mimamsa Okulu tarafından dış-



———— = tanışıklık bağı ————→ = öğretmen-öğrenci bağı

.... = olası bağ - - - - - - = ihtilaflı bağ

- - - - ➤ = çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof Küçük harf = ikincil filozof

sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)

B = Budist M = Mimamsa Ny = Nyaya nNy = yeni-Nyaya log = mantıkçı Mith = Mithila

Smk = Samkhya Y = Yoga V = Vaişeşika Vd = Vedanta Adv = Advaita

Dv = Dualist Vedantin Vsh = Vaişnava (Vişnu inancı) Ram = Ramanuja mezhebi Mad = Madhava mezhebi

Bhd = Bhedabhedavada, düalizm ve dualizm karşıtlığı Vis = Vişiştadvaita, tam düalizm karşıtlığı

ŞEKİL 5.5. HİNDULAR ARASI İHTİLAFLAR, 900-1500:
Nyaya Realistleri, Advaita İdealistleri, Vaişnava Düalistleri

lanmıştır; ama ikincisi de statik hale gelmiştir ve sonraki geleneklerde hiçbir yaratıcılık sergilememiştir. Mimamsa, entelektüel alandaki ultra-realist boşluğu doldurmuştur. Bu konumdaki rakibi Nyaya-Vaişeşika, Advaita'nın ortaya çıkışından sonra Vedantik kampın dışında yaratıcı kalan tek Hindu okuldur; diğer *darsana*lar güç kaybederken ve birleşirken, Nyaya yeni felsefi egemenlere karşı saldırıya devam etmiştir ve daha sonra Vaişeşika metafiziğinden vazgeçerek, kendi saflarında yeni-Nyaya formunda kapsamlı bir teknik reform üretmiştir.

Vedantist kamptaki yeni çatışmalar dalgası, 1000'den sonra gerçekleşmiştir. Mantıksal araçların keskinleştirilmesi ve metafizik-teolojik tartışmalarla birleştirilmesiyle birlikte, Advaita monizmine yönelik teist ve düalist itirazlar temel konuları oluşturmuştur. Bu çatışmaların son provası, Keşmir'de birkaç kuşak önce, büyük ölçüde Şiva mezhepçiliğinde gerçekleşmiştir.[62] Her iki durumda da ilk hamle mantıkçılardan gelmiştir. Ağ motiflerinde ve tartışmaların çizgilerinde ve ayrıca mantıksal tekniklerin mezhepsel felsefelere aşama aşama nüfuz etmesinde bunu görürüz. 800'lerin sonundan itibaren Hint felsefesinin içsel politikası, büyük ölçüde Nyaya ve Vedanta'nın mücadeleleri ve karşılıklı düzenlemeleri tarafından şekillendirilmiştir.

Nyaya mantıkçıları, felsefi okulların en kozmopolit olanıdır; Budistler ve Caynalar arasında yakın emsallere sahiptir ve çizgiler arasında yoğun bir değiş tokuş gerçekleşmiştir. Daha büyük entelektüel topluluktaki bu ayırt edici mevki, Nyaya'yı diğer Hindu okullarını yok eden Vedantin egemenliğine karşı bağışık kılmıştır ve ona bir karşı saldırı başlatma şevki vermiştir. Nyaya halihazırda ontolojik sorunlar üzerine Budistlerle uzun süredir

[62] Şiva hareketi, Keşmir'de gerileyen Budizmin orta yerindeki Nyaya mantıkçılarının uzun ömürlü ağıyla temasa geçtiğinde felsefi olarak yaratıcı hale gelmiştir. Şiva hareketinin ölüm ve yıkım tanrısı mitolojisi, ritüel orgiastisizm, hatta şiddet aracılığıyla ortodoks Hindu tabularının yıkılması pratiklerinin ideolojik karşılığıdır. Şiva mezhebi, bedenlerine fallus işareti çizmiş, mezarlıklara yerleşmiş, kafatasları taşımış ve bedenlerine kül sürmüştür. Bunlar, duygusal şokun karizmasıdır; yine de Nyaya ve Budist mantıkçıları kendi inançlarına çekmeye başladıktan sonra, entelektüel tartışma alanına girmişlerdir. Duygu merkezli mitoloji, evrenin bilinç, töz veya hatta hiçlikten değil, yaratma ve yok etmenin enerjisinden oluştuğu bir kozmolojide rasyonalize edilmiştir. Advaitinlerle temasları ve tartışmaları, pan-enerji kültünün metafizik monizmle özdeşleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu konumun bir varyasyonu olan Şaktizm, bu enerjiyi metafizik gizilgüçle özdeşleştirmiştir (Pandey, 1986; Eliot, 1988:2:211-222; Muller-Ortega, 1989). Bu ağın iç tartışmaları burada takip edilemez. Önde gelen düşünürler, yaklaşık olarak 900'den 1000'lerin başına kadar Uptala'dan Abhinavagupta ve Şri Kantha'ya geçen bir ağda yer alır. Şekil 5.4 ve 5.5'in anahtarında 137-134, 161-165 ve 185-189 olarak listelenen önemsiz figürler bunların arasındadır ama bu ağ diyagramlarında gösterilmemiştir.

tartışma halindedir. Budist nominalizmine ve kümelerin gerçekdışılığı öğretisine karşılık olarak, Nyaya ve Vaişeşika realist bir birleşik cephe oluşturmuştur; kuşaklar ilerledikçe, bu realist konum gittikçe aşırı hale gelmiştir ve tözlerin, ilişkilerin ve aslında tüm dil kategorilerinin gerçekliğinin, dünyanın gerçek varlıklarına tekabül ettiğini savunmuştur. Felsefi tartışma argümanın kategorilerini genişlettikçe, Nyaya-Vaişeşika her şeyin duyular tarafından algılanabilen gündelik nesnelerle aynı düzeyde ele alınabileceği bir konuma ulaşmıştır; örneğin ayrılmazlık, evrende sonsuz bir biçimde var olan bir tür zamk olarak ele alınmıştır (Halbfass, 1992:38; Stcherbatsky, 1962:1:25). Bu ontoloji, transandantal monizmi, anti-kavramsalcılığı ve dünya illüzyonu öğretisiyle Advaita'nın tam karşısındadır. Advaita, Budist alanı devralırken ve bu din zayıflarken, Nyaya-Vaişeşika ittifakı, halefine karşı kendiliğinden hizalanmıştır.

Nyaya Okulu, 500'lerde Uddyotakara'dan 990'larda Şridhara'ya kadar, varlık ve yokluk arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığını ileri sürdürdükleri Budistlerin geçicilik öğretisiyle –kümelerin gerçekliğini reddetmelerinin temeliyle– mücadele etmiştir. Her an bir öncekini yok ediyorsa, yok edilen şeye başka bir varlık eklemek imha (veya olumsuzlama) değil midir? Bu sorun, önemli Budist filozofların son kuşaklarında sıcak bir tartışmadır. 700'lerde Santarakşita, varlıkların hiçbir kombinasyonunun olmadığını söyleyerek karşılık vermiştir; "anlık şey kendi imhasını temsil eder" (Halbfass, 1992:151; Stcherbatsky, 1962:1:95). Argümanlar, derhal bir Nyaya-Advaita çatışmasına aktarılmıştır. Nyaya-Vaişeşika'nın bir parçayı bütünle ilişkilendiren ayrılmazlık öğesine karşı, Şankara sonsuz gerileme argümanını kullanmıştır; bu, Nagarjuna'nın töz felsefelerine getirdiği eleştiriye ve Santarakşita'nın ilişkileri inkârına paraleldir. Sridhara, ayrılmazlığın ilişkilerin bir ürünü değil, kendi doğası gereği var olduğunu savunarak yanıt vermiştir. Bu mesele, Nyaya Okulunun faaliyet gösterebileceği uzun ömürlü bir yapboz alanı haline gelmiştir; daha sonra yeni-Nyaya Okulu kimlik, bağlılık ve ayrılmazlık arasındaki karşılıklı olan ve olmayan ilişkileri netleştirmek çabasıyla "kendi kendini bağlayan bağlayıcılar" kavramını derinlemesine araştırmıştır (Potter, 1976:122-128). Bu tartışma Batıda 1900'lerde Bradley ve Russell arasında iç ve dış ilişkiler konusunda yaşanan tartışmalara paraleldir.

Keşmir'de Budist ve Hindu entelektüeller arasındaki bağlantılar, bilhassa yakındır. Budist ileri karakolunun gücünü kaybedişi sırasında, tam da Şiva ontolojileri yaratılırken yeni agresif Nyaya dalgasıyla karşılaşırız. 400'lerden sonra en önemli Nyaya düşünürü, 800'lerin sonunda Keşmir'de bir kuşak yaratan Jayanta Bhatta'dır. Jayanta, bilinebilen her şeyin tanımlanabileceğini ve böylelikle formel argümana konu olabileceğini göstermeye

çalışmıştır. Bu, nihai gerçekliğin tanımlanamaz olduğunu savunan Advaita'yı hedef alan açık bir karşı hamledir. Şankara bilginin yolunu inanç ve pratik de dahil olmak üzere diğer tüm yollardan daha yükseğe yerleştirdiğinden, Jayanta Hindu felsefesinin özünün Advaita'dan çok Nyaya'nın olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu iddia, Mithila'daki merkezlerinden Nyaya-Vaişeşika'nın en büyüğü olarak kabul edilen Udayana tarafından (1000'lerin ortası) daha da güçlü bir biçimde ifade edilmiştir. Udayana, diğer her konumu açıkça Nyaya'ya tabi kılmıştır; Advaita bile Udayana'nın "nihai Vedanta" olarak nitelendirdiği Nyaya için bir hazırlık aşamasıdır (Halbfass, 1991:56, 310; Dasgupta, 1922-1955:2:51; *EIP,* 1977:10). Udayana, dünyanın doğaüstü nedeni, doğru bilginin ve otoriter buyrukların ölçütü olarak Tanrı'nın varlığının formel kanıtlarını üretmiştir. Nyaya, Advaita cogito'sunun kavramsal olmayan referans noktasına karşı pozitif bir teolojinin savunucusu haline gelmiştir.

Udayana'dan yaklaşık bir kuşak sonra, Şri Harşa bir Advaita karşı saldırısı başlatmıştır.[63] Ampirist ontoloji ve epistemolojinin ayrıntılı ve kapsamlı bir eleştirisini üretmiştir. Nyaya cephanesindeki ve de Budist sistemlerdeki kavramları dikkatlice incelemiştir. "Varlık," "neden," "ilişki" ve "sınıf kavramı" kaçınılmaz çelişkilere yol açtığı için eleştirilmiştir. "Farklılık" veya "ayrılık" kavramı, Dignaga ve Dharmakirti'nin mantığının merkezinde olmuştur; nesnelerin görece gerçekdışılığı, bir yokluğun yokluğu olarak tanımlanarak örtülmüştür; buna göre bir kavanoz, kavanoz olmayanın yokluğu olarak tanımlanır. Şri Harşa, "farklılık" kavramını reddederek anti-Advaita tartışmasının standart konularından birini ortaya atmıştır. Şri Harşa, Advaita'dan en uzak Madhyamika-dışı okullara odaklanarak yalnızca Nyaya Okuluna değil, artık tükenmiş olan Budistlerin hatırasına da saldırmıştır.[64] "Yokluk" ve "değişmez birlik" (bağımlı köken zinciri) gibi temel Budist kavramları, diyalektik itibarsızlaştırmaya tabi olmuştur. Advaita, aslen Budist *şunyata,* Nagarjuna'nın akonseptüalizmi ve Madhyamika'nın göreli doğru düzeylerini kendine mal ederek gelişmiştir. Şri Harşa, anlaşılan o ki, gelişmiş Advaita'nın o konuma ulaşmak için kullandığı Budist basamakları yerle bir edebileceğini göstermek istemiştir. Şri Harşa, bunda bütünüyle başarılı değildir; daha sonraki Vaişnava muhaliflerinin standart iddiası Şankara'yı, hatta Şri Harşa'nın kendisini gizli Budistlikle suçlamak olacaktır (Raju, 1985:384-388; Dasgupta, 1922-1955:2:125-171; Eliot, 1988:2:73).

---

63 Udayana, Şri Harşa'nın babasını herkese açık bir tartışmada yenilgiye uğratmış ve oğlu da babasının intikamını almıştır (Phillips, 1995:75).

64 Şri Harşa, Bengal'dedir ve Budizmin son bulduğu bu kuşaklarda Hindistan'da varlığını sürdüren Budist ağların alanındadır.

Şri Harşa, seçkin Advaita diyalektikçilerinin ilkidir; yalnızca Advaita'yı savunmakla yetinmemiş, aynı zamanda rakipleri tarafından savunulan her kavrama saldırmıştır. Şri Harşa ve Citsukha, aslında Berkeley ve Hume, Kant ve Bradley tartışmalarına benzer bir tartışma yürütmüştür. Bir nesnenin bilgisi, onu bilme eyleminden nasıl ayrı olabilir? Bağımsız bir gerçekliğin olduğunu varsaymak, nesnenin bilgisinin onu bilen kişiden önce var olup olmadığı çelişkisine sürükler. Hiç kimse bir tözü anlayamaz; yalnızca bir grup niteliği anlar ve nitelikler eyleme geçemeyeceğine göre, nesnelerin birbirine karşı eylemi nasıl gerçekleşebilir? Töz ve niteliğin ilişkisi tutarsızdır; sonsuz gerileme olmadan bir ilişki taraflarıyla nasıl ilişkilendirilebilir? Advaita diyalektikçileri, meditasyon eksenli Hinduizmin ayırt edici bir eğilimini sürdürmüştür: "Tek gerçeklik, saf bilince sahip kendi kendini aydınlatan Brahman'dır" (Dasgupta, 1922-1955:2:126). "Kendisiyle çelişen her şey, kendisiyle çelişmeyen bir şeyi varsayar; çünkü başka bir şeye referansla kendi kendiyle çelişir," anlatılamaz olsa da nihai gerçeklik noktasına yapılan referans sonucunda kendisiyle çelişir (Raju, 1985:388).

1100'ler veya 1200'lerde, Vaiynava filozofları Vedanta'daki yenilenmiş bir plüralist konumdan Advaita'yı eleştirmeye başladığında, başka bir Advaita yıldızı ortaya çıkmıştır. Citsukha, Şri Harşa'nın tahrip etmiş olduğu kavramlar listesine eklemeler yapmıştır: Tıpkı Nyaya-Vaişeşika ayrım ve ayırt edici kimlik kavramları gibi zaman, uzay, sayılar ve nitelikler de eşit ölçüde gerçekdışı ve çelişkilidir. Citsukha, solipsizmden kaçmaz: Negatif diyalektiği, benlik dışında metafiziğin her öğesini yok eder; çoğulluk veya farklılaşma olmaksızın, bu yalnızca solipsizm olabilir. Citsukha, dünya tarihinde bu sonucu açıkça sahiplenen birkaç filozoftan biridir.[65]

Advaita, Nyaya realizmiyle savaşında anti-kavramsal uca ilerleyerek, Vedanta kampındaki filozoflara daha sağduyulu bir plüralist konuma gelmeleri için yer açmıştır. Konum ve karşı konum dansı sürmüştür. Bir sonraki aşamada, Advaitinlerin boşalttığı alan, monizmi farklı derecelerde vasıf-

---

65 Potter (1976:181); Halbfass (1992:235). Yaklaşık olarak 1090'da Budist filozof Ratnakirti, diğer zihinlerin varlığını reddederek bir adım daha ileri gitmiştir. Solipsist sonuçlara olmayana ergi olarak yaklaşan Budistler ve Advaitaların daha önceki tartışmalarını doruğuna çıkartan Ratnakirti, solipsizm argümanının kendi erdemlerini temel almasına olanak tanımıştır. Budistlerin varlık ölçütü –Dignaga'nın nedensel olarak etkili olan standardı– tüm diğer varlık kavramlarının altında yatar; bunun sonucundaki geçiciliğin üstünlüğü, diğer zihinlerin ve deneyimlerin var olmamasını gerektirir (Halbfass, 1992:24; Nakamura, 1980:310). Ratnakirti, Hindistan'daki Budist düşüncenin son halkasıdır. Ne kadar cüretkâr olsa da felsefi olmayan tantracılar arasında kabul görmemiştir. Ratnakirti'nin şöhreti, Hinduizmin yükselişiyle son bulmuştur. Sonraki kuşaklarda aynı argüman matrisi Citsukha'yla birlikte tekrar bir sınıra ulaşacaktır.

landıran çeşitli konumlar geliştiren Vaişnava hizipçileri tarafından doldurulmuştur. Tartışmanın bu kuşaklarında, hem Advaita hem de onun Vaişnava eleştirileri, ontolojik realizmini reddetmiş olsalar bile Nyaya mantığını özümsemiştir. Nyaya alanına bu yöneliş, Nyaya bağımsızlığının son dalgasına yol açmıştır: yeni-Nyaya formalizmi hareketi. Bununla, Hint felsefesi uçların restleştiği bir noktaya erişmiştir.

Vedanta Tektanrıcılığında Ontolojik Alan Savaşları ve Hint Metafiziğinin Doruğu

Daha sonra Hindu felsefesi, mezhepçi dinsel çatışmalar kisvesine bürünmüştür. Dünyanın geri kalan her yerinde olduğu gibi, felsefi ağlarda teizm, şahsi olmayan kozmolojiler ve ontolojilerin gelişiminden daha sonra ortaya çıkmıştır. Rasyonalist sekülerizmin savunucuları, bunu gerileme veya "cesaret yetmezliği" olarak görme eğilimindedir ama teizm transandantal ontolojiler içindeki derin sorunlardan kaynaklanan felsefi bir gelişmedir. 1000'lerden 1100'lere kadar Ramanuja, 1200'lerde Madhva, 1300'lerde Krişna hareketini başlatan Nimbarka, 1400'lerin sonunda veya 1500'lerin başında bhakti sofuluğuna yönelen Çaitanya ve Vallabha gibi birçok isim, dinsel hareketlerin liderleridir ve takipçileri de "kiliselerinin" atanmış/seçilmiş "başrahipleri" gibidir. Bütün bunlar Vaişnava, yani Vişnu'nun takipçileridir –Krişna'nın onun bir adı veya tezahürü olduğuna inanırlar– ve hem entelektüel hem de politik hayatlarının büyük bir bölümü, Şivalarla yaptıkları tartışmalarla geçmiştir. Özellikle Güney Hindistan'da, topluluklar bölünmüştür ve krallar bir hizbi desteklerken diğer hizbe zulmetmiştir; bazen tapınaklarını yıkmışlar ve rahiplerini öldürmüş veya sakat bırakmışlardır (Dasgupta, 1922-1955:3:303, 113; 4:52-54). Yine de yüzeydeki bu dinsel tartışmanın altında, metafizik ve epistemolojik tartışmalarda Hindistan tarihindeki en yüksek gelişmişlik düzeyine ulaşılmıştır. Yüzyıllar boyunca keskinleştirilen mantıksal araçlar, tartışmalarda yaygınlaşmıştır. Daha geniş olan entelektüel anlam, mezhepsel bağlamda bulanıklaştırılsa da, Hindu felsefesinin doruk noktası Kartezyenlerin, Hume ve mantıksal pozitivistlerin konumlarıyla kıyaslanabilecek konumlar üretmiştir ve ayrıca Spinoza, Berkeley ve Kant'la daha öngörülebilir paralellikler sunmuştur.

Transandantal bir spiritüel merkezi yücelten idealizmin egemenliği göz önünde bulundurulduğunda, Hindu ortodoksluğunun bu kadar çeşitlilik arz eden konumlar üretmesi şaşırtıcı görünebilir. Bu çeşitlilik, iki koşulun ürünüdür. Bunlardan biri, entelektüel alandaki küçük sayılar yasasının kaçınılmaz işleyişidir: Egemen bir konum, dikkat alanında birçok elverişli

boşluğa sahiptir ve düşünürler, bu boşlukları doldurabilecek tartışma çizgileri bulur. Felsefi bölünme, dinsel hizipleşme için entelektüel cephane sunar ve bu hizipler, politik dağınıklık ve istikrarsızlık koşullarında çok iyi gelişir. İkinci koşul, teizmin kendi doğasıdır. Teistik kültler, gündelik hayatın anlayışlarına daha yakındır; ibadet edenlerin yaşadığı dünyayı yöneten insanbiçimci bir tanrıyı yüceltirler. Bu, saf dinsel monizmle bir gerginlik yaratır. Saf dinsel monizm, onun aşırı imalarını her şeye muktedir bir varlık kavramına götüren ve her şeyi hiçliğe indirgeyen entelektüellerin ürünüdür. Tartışmanın her iki tarafı da diğerinde dinsel çelişkiler tespit edebilir. Monistler, Tanrı için en yüksek saygı ölçütünü kullanarak teistleri Tanrı'yı insani kategorilere indirgemekle ve Tanrı'nın sonsuz kapasitesini dünyayla sınırlandırmakla suçlayabilir. Teistler de monistleri Tanrı'yı insanlarla birleştirmek suretiyle saygısızlık etmekle ve yüce olanı düşük olanın deneyimine bulaştırarak küçük düşürmekle suçlayabilir.

Roma İmparatorluğunun son dönemindeki Hıristiyan egemenliği döneminde buna paralel bir örnek görürüz: Yeni-Platonculuğun saf monizmine, Hıristiyan teizminin daha düşük maddi dünyanın bağımsız varoluşuna yaptığı vurguyla karşılık verilmiştir. Teist-monist tartışması, bitmez tükenmez bir tartışmanın sürdürülebileceği yapboz alanlarından biridir ve entelektüellerin hem tutku hem de dikkat üretebilecekleri verimli bir zemindir.

Tikel olmaktan çıkarılan teolojik sorunlar, metafiziğin sorunlarıdır. Şankara'dan sonraki Hindu teolojilerinde, metafizik alan tek bir en yüksek tözün varsayılması etrafında oluşmuştur. Entelektüel farklılaşma çabası, daha sonra ampirik çoğulluğun deneyimini –aslında fenomenal dünyanın varlığını– monist bir bakış açısından açıklamanın problemlerine yönelebilir. Monizm ve düalizmin açık uçlarının yanı sıra, birçok ara kavram vardır: Töz ve nitelik, denge ve süreç, zihin ve beden. Hint gelişimi, Hıristiyanlığın ve İslamın felsefi teolojisinden farklı bir seyir izler; salt ontolojik sorunlara daha büyük bir vurgu yapılırken, özgür irade, kutsal önbilgi ve kötülükten dolayı sorumluluk gibi ahlaki boyutlar daha az ilgi görmüştür. Bu fark, kısmen Hint kozmolojisinin daha kişidışı hale getirilmiş teolojisinden ve kurtuluşa meditasyon veya içgörü aracılığıyla ulaşma pratiğinden gelir; buna karşın Batılılar Tanrı'yı otoriter bir Kişi olarak görmekteki ısrarını sürdürmüş ve bunun sonucunda da kurtuluşa ahlaki tutumlar aracılığıyla ulaşılabileceğini savunmuştur. Vedantinleri en çok andıran Avrupa felsefesi, Descartes'ten Alman idealistlerine ortaçağ sonrası ontolojilerinin incelendiği sekülerizme geçiş dönemidir.

Hindistan'da, 1100'den sonra entelektüel alanın bir tarafının alt hiziplere bölündüğünü ve diğer tarafının görece sabit kaldığını bir kez daha görü-

rüz. Bu defa, dağıtıcı ve yenilikçi olanlar, genişleyen Vaişnava hareketidir. Vişnu'nun takipçileri, Hindu bilgelerin gözünde hiçbir zaman katı ortodoks değildi çünkü bu, Vedalara duyulan saygının hâkim olduğu bir Brahmanik eğitim anlamına gelir. Vaişnavalar, kendi vahye dayanan metinlerini ileri sürmüş ve bu sebeple, sapkın bir meydan okuma olarak görülmüştür; ama Vaişnava destanı *Mahabharata*'nın popülerliği, merkezi Hindu kimliğinin büyük bir bölümünü yakalamalarına imkân tanımıştır. Şivalar, daha da sarsıcı bir biçimde ortodoks olmayan bir arka plana sahiptir; ama kafatası taşıyan fallik imgeye tapanlar, ortodokslara sıcak görünmese de, merkezdeki entelektüeller arasında Şiva'nın sosyal olarak daha geleneksel takipçileri vardır: Genellikle Nyaya ve Vaişeşika okullarının sempatini kazanmışlardır ve Şankara'nın kendisi de Şivalar tarafından sahiplenilmiştir (belki de hatalı olarak; *EIP*, 1981:119; Pandey, 1986; Eliot, 1988:2:209-210). Şaivizmde Advaita monizmiyle, paradoks aracılığıyla dünyayı aşıp tarifsiz olana ulaşan bir spiritüel güçle özdeşleşme eğilimi gelişmiştir. Buna karşın Vişnu, teizmin normal niteliklerinin daha fazlasını edinmiş ve yaratıcı-yönetici bir Tanrı olarak, Samkhya ve Mimamsa gibi plüralist konumlarla felsefi açıdan daha uyumlu hale gelmiştir.

Yine de Vaişnavizm genişlerken ve bölünürken, uzun vadede bir dizi felsefi aracı kullanmış ve çeşitli felsefi konumları benimsemiştir. Ramanuja'dan Nimbarka'ya Vaişnava dalgası felsefi olarak Advaitaları hedef almıştır. Bir başka deyişle, Vaişnavalar, Şivaların en seçkin ve saygıdeğer konumunun, Şankara tarafından kurulan iyi yapılandırılmış monastik hareketin tam tersi istikametinde bir felsefi yol izlemiştir. Ramanuja (yaklaşık olarak 1100) Şankarit (Şankara'yı izleyen) harekete meydan okuyarak, Vaişnavaları Hinduizmde eşit bir ortodoks konuma taşıma iddiasında bulunmuştur; doğrudan bir paralellik ve rekabet olarak bir keşişler tarikatı kurmuştur.[66] Şankara, Vaişnava dindar teizmini Vedik olmadığını söyleyerek açıkça reddetmiştir (Raju, 1985:438). Esasen bir Şaivit merkezinde Advaita felsefesi eğitimi alan Ramanuja, Şankara'nın Maya ontolojisine, yalnızca görüntüden ibaret olan dünya illüzyonuna bir karşı saldırı başlatmıştır.

[66] Mezhep, Ramanuja'nın babasının bir yakını olan filozof Yamunaçarya'nın da aralarında bulunduğu en az üç geçmiş liderin verasetini iddia etmiştir. Ramanuja, geçmiş Güney Hindistanlı şair-azizlerin ritüellerini ve ilahilerini derlemiş ve kapsamlı bir teoloji sunarak bu zinciri felsefi alana çekmiştir. Ramanuja yaklaşık 700 *math* kuran ve monastik kurallar belirleyen büyük bir örgütçüdür. Budistler ve Şaivitlerin aksine, Ramanuja keşişlerinin evlenmesine izin verilmiştir ve rahiplik babadan oğula geçmiştir; bu diğer birçok Vaişnava mezhebi tarafından öykünülen bir özelliktir ve hiç şüphesiz mezhepçi engellere ve düşmanlıklara mülkiyet çıkarlarını eklemiştir (Eliot, 1988:2:231-237, 316; Dasgupta, 1922-1955:3:63-165).

Ramanuja'nın selefi Yamunaçarya, Şankara'nın temel argümanı olana cogito'yu eleştirmiştir: Benlik bölünmedikçe kendi kendini anlayamaz ve ikinci bir benliği anlamak, ayrı benliklerin sonsuz gerilemesine yol açar (Potter, 1976:83). Ramanuja monizmin içindeki plüralist gerilimlerden faydalanmış ve Vişiştadvaita adıyla bilinen nitelikli non-düalizm konumunu yaratmıştır. Brahman, tek gerçekliktir ama varoluşunun halleri hem madde hem de ruhları içerir ve Tanrı'nın evreni kaplayan bedeni olarak düşünülebilir. Nyaya'dan teknik cephane alan Ramanuja, dünyanın Mutlakla ilişkisini –Spinoza tarzında– niteliklerin temel bir töze ilişkisi olarak açıklar.

Buna göre, görünür dünya bir illüzyon olamaz. Şankara'nın görüntü ve nihai gerçeklik arasındaki ayrımını reddetmesi, Ramanuja'yı onto-epistemolojik zemine taşımıştır. Şankara illüzyon perdesini dünya tözünden, tözel olmayan bir cehalete aktarmak suretiyle epistemolojize edilmiş bir ontoloji ortaya atmıştır. Şankara, nihai gerçekliğin nitelenmemiş olduğunu ve normal insani algıda bunun bilinemeyeceğini savunmuştur. Ramanuja ise bütün bilgilerin gerçek olduğunu ve bütün argümanların da nitelenmiş olduğunu ileri sürmüştür. Ramanuja, Prabhakara Mimamsa'ya dayanan ve Advaiata tarafından bu gerileyen okuldan devralınan bilginin kendi kendini geçerli kılması ilkesini kullanmıştır. Fakat Advaitinler bilginin amaçlarının varlığını en azından dünyevi görüntü düzeyinde kabul etmişken, Ramanuja bilginin çok daha mutlak anlamda kendi kendini geçerli kıldığını savunmuştur (Raju, 1985:440; Isayeva, 1993:245-246). İçsel deneyimler, hatta rüyalar ve illüzyonlar bile, hayatın pratik amaçları için pragmatik olarak faydalı olduğu ölçüde kendi kendini geçerli kılar. Ve pratik amaç, her yerde olan Brahman'la doğrudan temastır; Mutlak'tan ayrı bir illüzyonlar dünyası yoktur. Bu aşırı epistemoloji, Ramanuja Okulunun alameti farikası haline gelmiştir. Ontolojik açıdan ifade etmek gerekirse, bilinç yönelimseldir; beraberinde her zaman bir nesne taşır. Dolayısıyla, bilinç her zaman çoğulluğu içerir; bu türden farklılaşan bir bilinç Mutlak töz olamaz, yalnızca onun bir özelliğidir, ama dünya deneyimin farklılık göstermesi gerçekdışı olarak aşağılanmasını gerektirmez. Dönemin Advaita yıldızları Şri Harşa ve Citsukha, ampirik dünyanın diyalektik ayrışmasına doğru yönelirken, Ramanuja tam tersi yönde ilerler.

Güney Hindistan'da Şivalar ve Vaişnavalar arasındaki çatışma, bu felsefi hamlelerin dış çerçevesini oluşturur. Ramanuja'nın yaratıcılığı, eğitim aldığı gelişmiş Advaita felsefesiyle yakın çatışmasından gelir. Bu gelenekten ayrılması, filizlenmekte olan bir Vaişnava hareketiyle tam da örgütsel olarak kurumsallaşmaya hazır hale geldiği anda ailevi ağ teması üzerinden gerçekleşmiştir. Bu, Şankara'nın örgütlenmesiyle boy ölçüşecek bir felsefi rasyonelleştirme isteği ve tabanı sağlamıştır.

Advaita ve Vişiştadvaita, tektanrıcılık için olası ontolojik konumların henüz görece küçük bir yelpazesini keşfedebilmiştir. Tam teşekküllü düalizmin ortaya çıkışı daha sonradır. İkinci büyük Vaişnava hareketinin lideri Madhva (1197-1276?) kariyerini Advaitalardan daha da aşırı bir kopuş üzerine inşa etmiştir. Mysora'daki Şringeri'de, Şankara'nın güneydeki merkezlerinin yakınlarında dünyaya gelen Madhva, Şankarit kurumlarda eğitim görmüştür ama teizmden kopmuştur. Hindistan'ı dolaşarak bir dinsel lider haline gelmiştir; inanışa göre mucizeler gerçekleştirmiş, kuzeyde rakip filozoflarla karşılaşmış ve güneyde Şankarit hareketle politik savaşlar, zulümler ve karşı zulümler dalgasını başlatmıştır. Madhva, lütfa dayalı kurtuluşu temel alan Kalvinist tarzı bir teoloji formüle etmiştir: Tanrı, kendisine ibadet eden mevkice aşağı insanlardan ayrı kalır ve Advaita'nın insanı Tanrı'yla birleştirmesi, küfür olarak görülür (Dasgupta, 1922-1955:4:52-54; Eliot, 1988:2:237-240; Potter, 1976:249).

Felsefi alanda, Madhva açıkça plüralist metafiziği savunmuştur. Yalnızca Advaita'yı değil, aynı zamanda Ramanuja'nın nitelikli non-düalizmini reddetmiştir. Önceki mantık geleneklerini değerlendirerek ve Dharmakirti'nin Budist takipçilerinden bu yana boş bırakılan bir entelektüel alanı doldurarak, Tanrı da dahil olmak üzere hem sonsuz hem de geçici her şeyin tikel olduğunu savunmuştur. Nyaya-Vaişeşika tikelleri kendi temel kategorileri arasına dahil etmiştir ama onları özünde oldukları tözlerden farklı varlıklar olarak cisimleştirmiştir. Madhva, tikeli varlıkların temel özelliği haline getirerek kavramı radikalleştirmiştir; çünkü bu "her şeyin kendi olma gücüdür" (Raju, 1985:475). Madhva, benzer bir biçimde, Nyaya-Vaişeşika'nın sonsuz varlıklar olarak ele aldığı evrenseller kavramını da radikalleştirmiştir. Madhva geçici olmayan varlıkların evrensellerinin, geçici olduğunu savunmuş ve her ontolojik düzeyi kesen genel tikelcilik lehine, Platoncu realizm benzeri yaklaşımlara saldırmıştır. Aynı hamle aracılığıyla, Şri Harşa gibi Advaitinlerin anti-kavramsal diyalektiğine de karşı koymuştur. Plüralist dünya, tam olarak olduğu gibi –tikeller olarak– gerçektir.

Aynı yüzyıllarda (yaklaşık olarak 1000'lerin sonundan 1400'lerin başına) Nimbarka, başka bir Vaişnava mezhebi başlatmıştır. O ve takipçileri, Advaita'ya karşı mücadeleyi sürdürmüştür; Şankara'yı dünyanın hayali doğası konusunda yalanlamışlar ve aynı zamanda kendilerini Ramanuja'nın takipçilerinin felsefi alanından ayırmışlardır. Nimbarka'ya göre, düalite non-düalitenin bir özelliği olamaz, çünkü özellikler bir tözü diğer tözlerden ayırır ama yalnızca bir töz vardır. Düalite, non-düalitenin içindeki ikincil bir gerçekliktir ve ondan hem farklıdır hem de farklı değildir: Farklıdır çünkü ikincil, bağımlı bir varoluştur ama aynı zamandan farksızdır çünkü

bağımsız bir varoluşa sahip değildir (Bu konuma, bu nedenle Dvaitadvaita adı verilmiştir). Hem Advaita'dan hem de Şaktizmin enerji ontolojisinden kavramları kullanan Nimbarka, tek Töz'ü kendi kendisiyle özdeş statik bir yöne ve faal, güç veren bir yöne sahip olarak açıklar (Chattopadhyaya, 1979:1:267-270; Isayeva, 1993:250). Sonuç, Spinoza'nın yaklaşımının zihinsel ve maddi modalitelerden ziyade, akonseptüal ve enerji veren Hint modalitelerine aktarılması gibidir.

Vaişnava bölünmeleri, 1400'lerde veya 1500'lerin başında Çaitanya ve ondan kısa bir süre sonra Vallabha öncülüğünde devam etmiştir (Eliot, 1988:2:248-256; Dasgupta, 1922-1955:4:320-448). Madhva mezhebinden ayrılan Çaitanya, bhakti sofuluğuna yönelmiştir. Gençliğindeki entelektüel argüman eğitimini reddetmiş ve tartışmaları saf duygusalcılık eksenine oturtmuştur. Krişna mezhebi, çilecilik vurgusunu azaltmış ve keşişlerinin evlenmesine izin vermiştir. Ayin yerine, müzik ve ritmik beden hareketleri eşliğinde kutsal adların tekrarlanmasına dayalı bir ibadeti getirmişlerdir. Çaitanya'nın, gözeneklerinden kan gelene dek dans ettiği ve habersizce denize girdiği söylenir. Bhakti hareketindeki bazı takipçileri ve halefleri felsefeyi sözlü olarak anlatmışlarsa da Çaitanya'nın kendisi hiçbir yazılı eser bırakmamıştır. Vallabha, Mutlağın bir bütün ve parça ilişkisi olarak dünyayı kapsadığını savunarak, Vaişnava hareketlerinin çeşitli düalizm türleriyle uzun süreli ittifakına son vermiş ve bhakti hareketini monizm yönüne çevirmiştir. Artık Vaişnava cephesinde öylesine çok hizip vardır ki ontolojik alana ağırlıklı bir biçimde yayılmışlardır. Hatta aralarındaki bir hizip, okulların felsefi argümanları hiperteknik boyuta ulaşınca, anti-entelektüelizm akımının bir parçasına haline gelmiştir.

Yeni-Nyaya Formalizmi: Teknik Mantık ve Felsefi Dikkat Alanının Bulutlanması

Vaişnavizmin yükselişi, içsel bölünmeleri ve Advaita'yla polemikleriyle birlikte, epistemolojik geçerlilik hakkındaki tartışma her entelektüel kampa yayılmıştır. Advaita'nın ortaya çıkışı, Nyaya'da bir yanıtı tetiklemiştir; bir sonraki aşamada, Advaitinler Nyaya'yın kökten inkârına girişmiş ve anti-tözcülük alanına daha da fazla yerleşmiştir. Bu Advaita anti-kavramsal monizmi, anti-monist metafiziği yeniden formüle ederek Ramanuja ve Madhva'nın takipçilerinin dolduracağı bir boşluk bırakmıştır; bunlar da er ya da geç kendi polemikleri için mantıksal zeminlere yönelmiştir. Nyaya saldırı karşısında sinmemiştir; daha da arıtılmış bir mantık dalgası üretmiştir ve bu da nihayetinde hizipçi okullar tarafından bir silah olarak kullanılmıştır.

Daha sonraki Advaitinlerin en ünlüleri olan Şri Harşa ve Citsukha, genel olarak kavramsal ve ampirik mantığa meydan okumuştur. Yeni-Nyaya'nın kurucusu Gangeşa, yaklaşık olarak 1350'de mantığı reforme edip diyalektiçilerin pozitif olarak ifade edilen kavramlara yöneltiği saldırılara karşı bağışık hale getirerek bu Advaita anti-mantıkçılığına karşılık vermiştir. Şri Harşa, her yerde kusurlu gerilemeleri açığa çıkarmıştır. Birey, ilişkinin bir başka idrakine başvurulmadan, daha sonra bu idrakin bir idrakine varılmadan ve bu şekilde sürekli geriye gitmeden, nasıl bir evrenselin örneği olarak tanınabilir? Keza evrenseller, bir başka sonsuz gerilemeye yol açan özgünlük nitelikleri olmadan birbirinden nasıl ayırt edilebilir? Bu özgünlük olmadan, her şey Advaita'nın farklılaşmamış monizmine denk düşer. Gangeşa, felsefi argümanda primitif terimlerin rolü üzerinde düşünme düzeyini yükselterek yanıt vermiştir (Phillips, 1995:100-101, 122-132). İdraklerin, yalnızca analiz ederek kavradığımız primitiflerin sınırsız farkındalığına ve sınırlı sözlü farkındalığa bölündüğünü savunmuştur; doğruluk veya yanlışlık yalnızca sınırlı farkındalığa uygulanır; sınırsız farkındalığı öğeleri oldukları gibi vardır. Gangeşa, daha sonra argümanının primitiflerini gerilemeye yol açmayacak şekilde tanımlamıştır.

Yeni-Nyaya yokluk veya olumsuzlamanın çeşitli türlerini titizlikle sınıflandırarak, özgünlük kavramını kurtarmıştır; özgünlüğü varlıklar arasındaki karşılıklı yokluğun özel bir türü olarak tanımlamıştır. Okulun alameti farikası, tasımın her parçası için son derece komplike negatif tanımlar üretmektir; "duman" asıl olarak "dumanın mutlak yokluğunun karşıtı" şeklinde tanımlanır (Stcherbatsky, 1962:1:482; 52). Yeni-Nyaya artık faal olmayan Budist mantığın negatif temasını kendine mal etmiştir; Budist mantığı, bir zamanlar Nyaya realizminin rakibiyken, şimdi monist ifade edilemezliğin karşısında –tıpkı Dignaga'nın Nagarjuna'ya karşılık verdiği gibi– hizmete geçmiştir.

Nihai sonuç yeni-Nyaya'nın uzun ömürlü realist ortağıyla bağlarının kopmasıdır. Yeni-Nyaya, Vaişeşika'yla eski ittifakını sürdürmemiştir; bunun yerine kendi kompleks uzay ve zaman teorisini üretmiştir. Yeni-Nyaya'nın son ve en radikal lideri Raghunatha Şiromani, 1400'lerin sonunda Vaişeşika atomculuğunu eleştirmek suretiyle mantık okulunun eski ittifakından bağımsızlığının altını çizmiştir. Raghunatha, Nyaya'nın gerçekler sistemine yeni primitif terimler eklemiş ve ontolojik indirgeme problemini yeniden formüle etmiştir. Nyaya takipçilerinin, 1900'lerin ortasında Batılı filozofların "doğal türler" kavramına benzer bir biçimde yaklaştıkları geleneksel

evrenseller teorisi artık evrenin doğal kesme noktası olarak görülmemiştir; Raghunatha'nın sistemi nominalizme daha çok yaklaşmıştır.[67]

Yeni-Nyaya, aşırı mantıksal formalizme ve katı ihtimama verdiği önemle, 1900'lerin başındaki Avrupalı mantıksal pozitivizme benzer bir konum haline gelmiştir. Yeni-Nyaya, 1600'lerde miadını doldurduğunda, diğer okullarla polemiklerini sonlandırmış ve teknik ayrıntılarla meşgul olmaya başlamıştır.[68] Sürekli artan formalizme yönelişi, yerel bir gelişmenin ötesindedir. Bhakti duygusalcılığı nedeniyle entelektüel hayatı reddetmeyen Hint felsefesi okullarının tümü skolastik hale gelmiştir. Ana Advaita Okulu, akonseptüal gerçekliği savunmaya dönük tüm öğretisel adanmışlığıyla, henüz 1000'lerde kendi komplike mantıksal formalizmini geliştirmiştir; bu sözde *mahavidya* tarzı tasımsal argüman, Şri Harşa gibi diyalektikçilerin pratiğini bile etkilemiştir ve Nyaya Okulu, henüz kendi dolambaçlı yöntemlerini yeni-Nyaya formunda formüle etmeden önce bunu tartışma konusu yapmıştır (*EIP*, 1977:646-652; Dasgupta, 1922-1955:2:119-125). Madhva Okulu da kendi monastik örgütlenmesinde kurumsal hale gelmiştir ve *math* adı verilen merkezleri, kendi amaçları doğrultusunda bir dizi mantık reformunu hayata geçirmiştir. Ramanuja Okulu, bir süre karşı koymuşsa da nihayetinde kendi mantıkçılarına sahip olmuştur. 1300'ler itibariyle formalizm bütün okulları etkilemiştir.

HİNDU FELSEFESİNİN GERİLEMESİNDE SKOLASTİSİZM VE SENKRETİZM

Bu yüzyıllarda, alanın genelinde artan bir skolastik felsefe eğilim görülür. *Math* adı verilen merkezlerdeki çalışmaların rutinleşmesinden kaynaklanan bu eğilim, geçmişin hararetli dinsel meselelerini bile tarihsel derlemelere dönüştürmüştür. Tıpkı Avrupa'nın Hıristiyan üniversitelerindeki Nominalistlerin teknik gelişmişliğinin, ezoterik düzeltmelerde dikkat alanını belirsizleştirmesi gibi, Hint felsefesinin enerjisi de kendi başarısından dolayı sönümlenmiştir. Bu, yalnızca bhakti duygusalcılığı popüler hale geldikçe entelektüel keskinliğin yitirilmesi değildir; entelektüel ağların heyecanı kendi içinden azalmıştır. Yeni-Nyaya gibi hiper teknik alanların itibarı başta olmak üzere uzun ömürlü itibarlar, bu değerlendirmeyi yapmamızı

---

[67] Phillips (1995:145) Ragunatha'nın yeni-Nyaya'sını David Armstrong'un ontolojisine benzer olarak nitelendirir. Ayrıca bakınız Potter (1976:122); Phillips (1995:142-144).

[68] Yeni-Nyaya'nın yaratıcı kurucusu Gangeşa, nüfuz edilemez bir biçimde skolastik olmakla ün yapmıştır; örneğin temel çalışmasında gerçeğe uygunluğun 35 tanımının doğru ve yanlış yanlarını değerlendirir (Phillips, 1995:130).

güçleştirse de, söz konusu sönümlenme Hint tarihindeki en sofistike felsefi etkinliğin zirve noktasında gerçekleşmiştir.[69] Yaratıcı ağlar, kurumsal başarının yanı sıra kümülatif gelişmeye ulaştıkları bir dönemde itibarlarını ve enerjilerini yitirmiştir. Bu tür başarısızlıkların sosyal motifi, 9. Bölümün sonundaki karşılaştırmalı analizde ortaya konacaktır.

"Altı *darsana*" şemasının gittikçe daha da kabul görmesinde "nötr" bir âlimane miras eğilimini görürüz. Bu asıl olarak entelektüel eylemin kenar çizgisinde duran ve 700'lerde çevrelerindeki manzarayı gözlemleyen Cayna tarihçileri tarafından kullanılan bölümlemedir. 1300'lerde Vidyaranya "altı *darsana*" şemasını Hinduizme tanıtmıştır. Bu tarih itibariyle, halihazırda arkaiktir, çünkü Yoga aktif bir felsefi okul olmaktan çıkmıştır, Vaişeşika bağımsız değildir ve neredeyse tüm entelektüel eylem, Vedanta'nın çekişen türlerine göre kategorize edilmek zorunda kalacaktır. Eski okullar yeniden canlanmıştır; fakat kendi konumlarını savunan bağımsız çizgilerden ziyade birer hatıra gibidirler. Eski okulların keskin uçları törpülenmiştir ve tümü, mevcut ortodoks teizmle uyumlu hale gelmiştir. Örgütsel taban olarak en bağımsızı, görünüşe göre, 1800'lere ve sonrasına kadar metinsel tefsirler konusunda kendi uzmanlarına sahip olan Mimamsa Okuludur. Realist bir epistemoloji ve ontoloji olarak görkemli günleri çok gerilerde kalmıştır; geç dönem Mimamsa Okulu, agresif ateizmini terk ederek teist olmuştur.[70]

Hindu felsefelerinin son yaratıcı dalgası, 1500'lerde bu defa büyük ölçüde senkretizm bayrağı altında gerçekleşmiştir. Son büyük isim Vijñanabhikşu, skolastik öğretilerin –çoğu uzun zaman önce fosilleşmiş ve güncelliğini yitirmiş olan Mimamsa, Yoga, Nyaya, Samkhya öğretilerinin– bir kombinasyonunu çağdaş Vedanta'yla bir araya getirmiştir. Vijñanabhikşu Hindu skolastik felsefesini geniş bir Advaita-dışı senkretizmde buluşturduysa, Appaya Dikşita (yaklaşık olarak 1600) monist kamptaki senkretist olmuştur. Önceki yüzyıllarda Şivalar ve Vaişnavalar arasındaki çatışmanın şiddeti göz önünde bulundurulduğunda, bu dikkate değer bir uzlaşmadır. Advaitinler ve çoğulcular arasındaki ciddi felsefi farklar ve konseptüal ve akonseptüal epistemolojinin diyalektiği, yumuşamıştır ve artık canlı bir ilgi alanı olmaktan çıkmıştır. Bu, 1500'lerde hiç kimsenin ayırt edici bir konumu, yaratıcı bir biçimde savunmadığı anlamına gelmez; iki büyük diyalektikçi Advai-

---

69 Phillips (1995:145) yeni-Nyaya'nın sonunda dünya felsefesinin ön cephesi haline gelecek olan bilinmeyen bir katkı olduğunu ileri sürer: "[Batı] ontolojisinde süregelen çalışmanın nihayetinde Nyaya-Vaişeşika geleneğini kucaklaması kaçınılmazdır; bu geleneğin en zeki temsilcileri olan Raghunatha, Jagadisa ve Gadadhara [geleceğin] geniş felsefi topluluğu tarafından hak ettikleri gibi büyük filozoflar olarak kabul görecektir."

70 Bakınız Şekil 5.5.'in anahtarında 251-253 ve Raju (1985:61).

tin Madhusudana ve Madhva Vyasa-tirtha, bilgi ve dünya illüzyonu üzerine tartışmaya devam etmiştir. Yine de Madhusudana Hindu mezheplerini farklı kişisel eğilimlere tekabül eden aynı amaca ulaşmanın farklı yolları olarak bağdaştırmıştır (Halbfass, 1991:73; Dasgupta, 1922-1955:4:204-320). 1500'lerde Prakaşananda yeni bir açılım yapmıştır; diğer Advaitinler algılayan kişiyi nihai transandantal gerçeklikten ayıran realistlerken, Prakaşananda Advaita'yı Berkeley tarzı saf bir öznelciliğe çevirmiştir; buna göre, nesneler algılandıkları zaman var olurlar ve algılanmadıklarında var olmaktan çıkarlar (Potter, 1976:244-247).

Fakat bu önemli özgün felsefenin son örneği olacaktır. Senkretizm, gittikçe daha çok bir moda haline gelmiştir. 1600'lerden sonraki Hintli filozoflar, eski gelenekler üzerine yorumlar yapan önemsiz figürlerdir. Advaitinler keskin kenarlarını yitirmiş ve teist düşmanlarıyla bağdaşmıştır. En ünlü kitapçıkların yazarları, Nyaya ile Advaita ve Mimamsa'yı (Annambhatta, 1500'ler) veya Samkhya ile Nyaya'yı (Vamşidhara, 1700'ler) bir araya getirmiştir. Yaklaşık olarak 1550'den sonra, yeni-Nyaya daha eski Nyaya'yla yeniden birleşmiştir. 1800'ler ve 1900'lerde, Advaita Hindistan'ın bir tür "resmi" felsefesi haline gelmiştir; Advaita'nın her okulu kendisine katmasıyla, Karl Potter'ın "bhaktileştirilmiş Advaita sıçrama felsefesi" olarak adlandırdığı şey ortaya çıkmıştır; sonuç nihayetinde kavramsal olarak gösterilemese de her şeyin aynı spiritüel sonuca vardığı inancı gelişmiştir.[71] Hint felsefi tarihinin yaratıcı çatışmaları, duygusallaştırılmış yerliciliğe süblimleştirilmiştir.

Bu modern filozoflar, politik destekleri zayıflamış olan konumları bağdaştırmıştır. 1800'lerden sonra Avrupa'nın sömürgeci egemenliğine karşı Hindu ulusal felsefesini birleşik bir cephede buluşturmuşlar ve modern Avrupalı sekülerizmi ve materyalizmiyle mümkün olabildiğince keskin bir kontrast oluşturacak şekilde düzenlemişlerdir. Tam bu dönemde, birleşik "Hindu" kültürü kavramı formüle edilmiştir. İlk önce İngiliz yöneticiler tarafından ortaya atılan bu kavram Hintli ulusalcılar tarafından benimsenmiştir (Inden, 1992). Peki ama senkretizm neden daha önce, 1500'lerde başlamıştır? Bunun nedeni İslamdır. Hindistan'da Müslüman fatihlerin daha önce de akınları olmuştur ama bunlar görece istikrarsız fetihçi devletlerdir ve fetihler büyük ölçüde kuzeybatıyla sınırlı kalmıştır. Moğol İmparatorluğunun 1560'lardan başlayıp 1600'lere kadar Afganistan'dan neredeyse tüm Hindistan'a hızla yayılmasıyla tablo değişmiştir. İlk büyük senkretistler

[71] Potter (1976:252-254). Bu motif, Hindistan'ı Batıya tanıtan Ramakrişna gibi modern düşünürlerde bilhassa belirgindir.

Vijñanabhikşu ve Appaya Dikşita, 1500'lerin sonunda ve 1600'lerin başında bu Müslüman dalga genişlerken güneydeki en önemli Hindu devletinde yaşamıştır; daha sonraki Hindu skolastikleri, Müslümanların saltanatında veya Avrupalı sömürgecilerin egemenliğinde yaşamıştır. Çok daha erken bir fetih dalgasında, yaklaşık olarak 1100'de Ganj bölgesi Müslümanların istilasına uğradığında, Budistler sahneden silinmeden önce Müslümanların tehdidine karşı koymak için Vaişnavalar ve Şivalarla ittifak kurmaya çalışmıştır (Nakamura, 1980:339). Felsefeler güçlüyken bölünür, zayıfken birleşir. Senkretizmin bu türleri arasında kavramsal keskinliğin bir ölçüde yitirildiğini fark edersek, bölünmede genel olarak birleşmeye oranla daha çok yaratıcılık vardır.

İronik bir biçimde, modern Hintlilerin ve Batılıların Hindistan'ın daimi felsefesi olarak kabul etme eğiliminde olduğu anti-kavramsal monizm, uzun bir dizi entelektüel çatışmadaki son bir dönemeç nedeniyle hâkim hale gelmiştir. Hinduizmi, uzun tarihi boyunca ilk kez felsefi birleşik cephede birleştiren Müslüman ve Avrupalıların fetihleri daha derin, daha daimi bir süreci açıklar: Entelektüel alanın içindeki bölünme ve birleşmelerin yaratıcı epizotları; bu epizotların her biri, örgütsel tabanının etrafındaki dış politik güçlerin çarpışması tarafından ateşlenir.

VI. Bölüm
ÖRGÜTSEL TABANIN DEVRİMLERİ: BUDİST VE YENİ-KONFÜÇYÜSÇÜ ÇİN

Politik ve ekonomik koşullar, fikirleri doğrudan değil, entelektüel ağları destekleyen örgütlerin ara kademesi üzerinden etkiler. Bu bölümde, nedenselliğin orta düzeyine odaklanacağız. Ortaçağ ve erken modern Çin örneği, örgütsel büyüme ve örgütsel kriz ve yok olma dönemlerinde hem yukarı hem de aşağı yönde geçişlerle yaratıcılığın nasıl ortaya çıktığını görmemizi sağlar.

Hindistan'dan nakledilen Budizm, ortaçağ Çin'inin entelektüel hayatına egemen olmuştur. Bu şaşırtıcı bir şey değildir. Özünde, Budizm entelektüellerin dinidir. Bu, öğretilerinin entelektüelizme çok yatkın olmasından kaynaklanmaz. Tam aksine, "isim ve form" dünyası, aydınlanmanın önünde bir engeldir ve entelektüel bağlar, kökünden kazınması gereken birçok şeyden sadece biridir. Ama aynı zamanda Budizmin bir meditasyoncular hiyerarşisi şeklindeki yapısı, uygulayıcılarının bu zihinsel engellere odaklanmasını sağlar. Budizmin hiyerarşileri daha yükseğe çıktıkça ve tarihsel gelenekleri daha uzun süreye yayıldıkça, analizlerinin inceliği de artmıştır. Budist meditasyonun karakteristiği, dünyadan ayrılarak Boşluğun yolunda ilerlemektir ve bu, illüzyon dünyasının nasıl üretildiğine dair metafiziksel yorumları cesaretlendirir. Bu tür felsefi sistemler formüle edildikten sonra, Budizmde bunları ayırmaya yönelik güçlü bir teşvik vardır. Bu anti-entelektüel din, özellikle derinlemesine araştırma yapan türden kendi entelektüellerini çıkarmıştır.

Dış koşullar bakımından da Budizmin örgütlenmesi, aşırı saflıkta bir entelektüel hayat için bereketli bir zemin sunmuştur. Monastik dinin uygulayıcıları olarak kendilerini dünyadan geri çeken keşişleri, ruhban sınıfından olmayan cemaatlere vaaz veren veya onların ayinlerini yöneten kişiler değildir. Budist monastisizminin bu ideali, çoğu zaman vaaz verme, ayin dü-

zenleme veya büyüsel gösterilerden geçimini sağlama pratiklerine kurban gitmiştir. Ama temel form, kendini dünyadan geri çeken metidasyoncuların örgütlenmesi, Budizme merkezi kimliğini vermiştir. Aile hayatında ve pratik kaygılardan uzak olan, içsel deneyimin analizine odaklanan, tanrıların tikelliğini ve dinin ritüelizmini bile aşılması gereken illüzyon dünyasının parçaları olarak gören Budist keşişin, felsefe hayatını en uç haliyle yaşadığı düşünülebilir. Geleneksel anlamıyla din bile kendi kurtuluş, ölümsüzlük ve kutsal kategorileriyle birlikte, olduğu gibi anlaşılması ve aşılması gereken bir başka bağ kümesini oluşturur. Budist aydınlanmanın kendisi, yaratıcı bilincin saf duygusal enerjisinin, bütün içeriklerden uzaklaştırılması ve kendi kendine odaklanarak en yüksek voltajına çıkarılması olarak görülebilir. Refleksif içgörü, kutsal bir eylem statüsüne yükseltilir.

Bütün bunlar, maddi dünyanın destekleyici koşullarına dayanır. Keşişlerin kendilerini meditasyona adayabilmesi için manastırların gelir kaynaklarına sahip olması gerekir; Budist hayat, bir düzeyde, her zaman için ekonomi, siyaset ve toplumsal statünün sıradan gerçeklikleriyle iç içe geçmiştir. Sosyal nedensellik, her iki yönde de etkilidir. Budist entelektüel ağların oluşumunda maddi koşulların dıştan içe akışının izini sürebileceğimiz gibi, aynı zamanda manastırların yayılmasının Çin toplumunda önemli bir dönüşüm yarattığını da görürüz. Evrensel olarak üye kabul eden ve patrimonyal toplumun aile tabanlı yapılarının dışında faaliyet gösteren kurumlar olarak, manastırlar ekonomik birikimin merkezi ve yapısal değişikliğin en ileri aşaması haline gelmiştir. Avrupa'nın, bürokratik ve kapitalist yapılarıyla, Hıristiyanlığı –öncelikle ortaçağların monastik Hıristiyanlığı– temel alması gibi, Çin de önemli ölçüde ortaçağ Budizminden kaynaklanan örgütsel devrim tarafından şekillendirilmiştir. Hem Avrupa hem de Çin, ortaçağ yükseliş dönemlerini küçülme reformlarıyla sona erdirmiştir. Seküler ekonomi, yeni kaynaklar üzerine kurulan monastik sektöre ve devlet yönetimine yayıldıkça, manastırlar yağmalanmış ve ritüeller yerinden edilmiştir. Budist mülkiyeti, dünyevi amaçlarla el konmuştur; ancak yitirilmemiştir, Budist entelektüel ilericiliği yeni-Konfüçyüsçüler tarafından yeni bir kisve altında ortaya çıktığında yeni kanallara akıtılmıştır.

Nedenselliğin orta düzeyi kendine özgü bir dinamiğe sahiptir. Budist örgütsel büyüme yalnızca içindeki entelektüelleri etkilemekle kalmamış, aynı zamanda çevresindeki politik ve ekonomik yapıyı da dönüştürmüştür. Bu, mücadelesiz olmamıştır. Daha eski yapılara dayanan Konfüçyüsçülük ve bir ölçüde de Taoculuk, Budizmin keskin rakipleri haline gelmiştir. Ortaya çıkan politik rekabet, entelektüel hayatın çizgilerini belirlemiştir. Budistler, örgütsel tabanları soyut felsefe için daha fazla özerklik sunduğundan, bir-

çok kuşak boyunca entelektüel dikkat alanına hâkim olmuştur. Dış düşmanlardan gelen politik saldırılar, dolaylı etkiler yaratmıştır. Saray Budizminin örgütsel temeli çökmeye başladığında, Budizmin daha güvenli bir tabana yönelen kolunda Ch'an (Zen) hareketi ortaya çıkmıştır; daha sonraları, Konfüçyüsçü aydınlar entelektüel üretim araçlarının kontrolünü yeniden ele geçirdiğinde, yeni-Konfüçyüsçülük dönüşümün entelektüel yaratıcılığını temsil etmiştir.

Öncelikle Çin'de Budizmin örgütsel büyümesini ve bunun sosyal etkilerini inceleyeceğiz. Dışsal koşullardan içsel entelektüel alana ilerleyerek, Budizmin rakip dinlerle dış ilişkilerini ele alacağız. Bunun ardından, Budist filozofların ağında T'ien-t'ai ve Hua-yen metafiziğinin görkemli vizyonlarında ve daha sonra da Ch'an ikon kırıcılığında doruk noktasına ulaşan içsel yaratıcı motifleri inceleyeceğiz. Son olarak, politik saldırı altındaki Budizmin maddi temeli parçalanırken, Budizmin çöküşüyle bağlantılı yeni-Konfüçyüsçülüğün yükselişine ve entelektüel hayatın yeni bir örgütsel temelinin ortaya çıkışına tanık olacağız.

BUDİZM VE ORTAÇAĞ ÇİN'İNİN ÖRGÜTSEL DÖNÜŞÜMÜ

Budizm, Çin'e Han hanedanlığı döneminde girmiştir ve sonrasındaki bölünmüşlük döneminde muazzam bir büyüme yaşamıştır.[1] Sayılar yaklaşık bir kesinlikte olsa bile takriben 550'de Çin nüfusunun yüzde 4'ü ila 6'sı çıraklar ve köleleriyle birlikte Budist keşişlerdir (bu rakam, kuzey devletlerde daha

---

[1] Kuzey Wei'nin sonunda (yaklaşık olarak MS 534'te) 2 milyon keşiş ve rahibe ve 30.000 tapınak vardır. Budist kilisenin boyutu, Taocular ve Konfüçyüsçülerle politik destek bulma mücadelelerinde önemli ölçüde dalgalanmıştır. 574-577'te, Kuzey Chou imparatoru Taocu danışmanlarının kışkırtmasıyla Budist tapınakların mülklerine el koymuş ve 3 milyon kadar keşiş gündelik hayata dönmüştür. Yeniden birleşmenin ardından Sui İmpararotu, 601'de Konfüçyüsçü okulları önemli ölçüde azaltmış ve Budizmi desteklemiştir; onun yönetiminde 230.000 keşiş ve rahibe inancını değiştirmiştir. Budizmin politik popülaritesinde ciddi değişimlerin yaşandığı orta T'ang hanedanlığında (713-741), 125.000 keşiş ve rahibe vardır; 830'da 700.000 kadar keşiş resmi olarak kaydedilmiştir. 845'teki büyük mezalimde, nüfus sayımı 260.000 keşiş ve rahibenin seküler hayata döndüğüne, 4600 manastır ve 40.000 tapınak ve mabedin yok edildiğine ve milyonlarca dönümlük bereketli araziye el konulduğuna işaret eder. Bu sayılar bile Budizmin tam gücünü ifade etmez; tam olarak yetkilendirilmiş keşişlerden çok daha fazla olabilecek çırak keşişler bu sayılara dahil değildir. Ayrıca bu dönemdeki manastırlar vergi ödeyen köylülere dönüşen 150.000 köleye sahiptir. Ch'en verileri (1964:136, 155, 158, 190-191, 200-201, 204, 232, 242, 244, 250-251, 259, 401). Çin nüfusunun gelişimi hakkında bakınız McEvedy ve Jones (1978). Bu dönemdeki Çin toplumsal tarihi için bakınız Eberhard (1977); Gernet (1982, 1962); *CHC* (1986, 1979). Budizmin gelişimi hakkında bakınız Ch'en (1964); Demiéville (1986); Zürcher (1959); Weinstein (1987). Ağ kaynakları 2. Bölümde belirtilmiştir.

da yüksektir); takriben 830'da rakamın yaklaşık yüzde 2 olması gerekir, geç Sung döneminde (takriben 1220) halen çok kalabalıktırlar ama Çin'in genel nüfusu artmıştır ve Budistlerin oranı yaklaşık yüzde 1'e gerilemiştir. T'ang döneminde, keşişlerin sadece yıllık geçim harcamalarının, devletin toplam gelirinin yarısına eşit olduğu tahmin edilmektedir ve buna Budistlerin bina ve yatırım harcamaları dahil değildir. Bu süreçte Budist örgütler devletten büyüktür.

İlk evrenselci kitle dini olarak Budizm, Çin'deki dinsel örgütlenme yapısında büyük bir değişiklik yaratmıştır. Konfüçyüsçülük, sınıfa özgü bir külttür ve Çin seçkinlerinin ayrıcalığı ve alametidir. Olsa olsa bir meta-din olarak karakterize edilebilir; saray ayinlerinin ve geleneksel yerel kültlerin himaye edilmesi ve yönetilmesine dair bir elit politikasıdır. Daha çok aileler içinde atalara ait kültün uygulanmasıyla ilgilenmiştir. Nüfusun, insanları aile hiyerarşisine ve bunun üzerinden yerel yönetime bağlayan ritüellere sürekli katılımını sağlamak için resmi cezalar ve ödülleri kullanmıştır (*CHC*, 1986:552-553). Konfüçyüsçü yetkililer, gelenekçilik ve yerelciliği merkezi devlet kontrolünü sağlamak amacıyla bilhassa düzenlemiştir. Konfüçyüs'ü ilahlaştırma eğilimi, bu ağırlıklı olarak tikelci yapıya bir kült usulü eklemek dışında bir şey yapmamıştır.

Budizm, kitlesel üye kabulüyle yayılan bir din olarak, akrabalık ve patrimonyal ev sahipliği bağlarını ortadan kaldıran yeni bir tür örgütlenme yaratmıştır. Potansiyel olarak bu tür örgütler, çok büyük kalabalıkları harekete geçirebilir. Yerel kültler, statüye dayalı mevcut düzenin sürmesini sağlarken, kitlesel dinsel hareketler politik ayaklanma veya yeni özdisiplin için duygusal heyecan dalgaları yaratabilmiştir. Kitlelerin üyeliğine açık olmak, başarılı dinsel örgütlerin bürokratik bir yönetim şekline yöneldiği anlamına gelir. Fakat devlet içinde devlet haline gelebilen veya seküler yöneticiyle ittifak yapan bir tamamlayıcı rolü üstenebilen örgütsel bir silah şekillenmiştir. Uzaklara yayılmış örgütsel ağ, geleneksel rutinlerden ekonomik kaynaklar elde etmiş ve bunları yeni sermaye dolaşımlarında yatırım olarak kullanmıştır. Budizm zenginleştikçe, Çin toplumunun ekonomik tabanını ve daha sonra da Japonya ekonomisini dönüştürmüştür. Budizm, ister istemez Konfüçyüsçülükle çatışma yaşamıştır; zira Konfüçyüsçü ritüelizmin savunduğu statü düzeninin altını oymuştur.

Budizm, Taoculukla farklı bir nedenden dolayı çatışma yaşamıştır. Din adamlarının özerk yapılanması, her şeye rağmen, ruhban sınıfından olmayan destekçilere hitap ederek bir tutunma noktası elde etmek zorundadır. Özellikle Budizmin Çin'deki ilk döneminde, Budistler klanlar, kabile fatihleri ve otarşik yapılara dayalı yerelci bir tabloyla karşılaştıklarında, cisim-

leştirilmiş büyünün geleneksel stillerine uyum sağlamıştır. Kendi transandantallık arayışlarının sonucu olarak dinsel karizmaya bürünen kozmopolit rahiplerin, doğurganlık veya mahsul bereketi, yağmur yağdırma, şans getirme veya fal bakma için kullanılabilecek büyülere sahip olduğuna inanılmıştır. Daha yüksek toplumsal katmanlarda, saray aristokrasisi, en ayrıntılı Budist ritüellerini politik etkileyicilik ve statü gösterisi için uygulamıştır. Daha sonraki bir dönemde, Hindistan'da Budist örgütlenmenin ruhban sınıfından olmayanlardan özerkliğinin ortadan kalktığı dönemde gelişen tantrizm, Çin sarayında resimler, müzik ve jestler aracılığıyla büyü gücünün aurasını uyandırmaya yönelik ritüelleriyle popüler hale gelmiştir. Daha ılımlı bir ölçekte, ucuz malzemelerle gerçekleştirilen büyü ritüellerinin biraz duygusal girdapları halk arasında yayılmıştır; bu piyasada Taocular önceden beri vardır ve Budistlerden daha başarılı olmayı sürdürmüştür.

Taoculuk ve Budizm, aşama aşama birbirine komşu ama örtüşen yaşam alanlarına yerleşen piyasa rakipleri haline gelmiştir. Taoculuk, özel dinsel uygulayıcıların bir örgütlenmesi olarak değil, Çin seçkinlerinin meşgaleleri, politik muhaliflerin ideolojileri ve düşük statüdeki halk büyüsü ve tıbbının ritüel bilgisini de içine alan, toplumdaki ruhban sınıfından olmayanların çeşitli uygulama türlerinin bir kombinasyonu olarak gelişmiştir. Taoculuk ilk önce politik bir hareket olarak kilise benzeri bir örgütlenmeye kavuşmuştur. Han döneminin sonundaki Beş Torba Tahıl hareketinde, politik-askeri güç, bölgesel yönetimi desteklemek için yapılan ödemeler karşılığında sağlığı garanti eden ritüel büyünün yapılması temelinde elde edilmiştir. Taoculuk, ancak aşama aşama ve Budizme öykünerek, bekârlık kurallarına sahip daha özerk manastır yapıları geliştirmiştir. Taoculuk, güçlü bir merkezi örgütlenmeye sahip değildir ve birçoğu ruhban sınıfından olmayan uygulamacılardan oluşan 80 veya daha fazla mezhep vardır (Welch, 1965:144).

Taocu dinsel ideoloji, örtüşen temalar olarak sağlık, uzun ömürlülük ve ölümsüzlük temalarına odaklanmıştır. Dinsel amaçların devamı olarak, Taoculuk saf kurtuluş veya aydınlanma hedefine bitişik bir noktaya gelmiştir. Ölümsüzlük, kurtuluşa yakındır ama Taocu ölümsüzlük, fiziksel iyiliğin transandantal, doğaüstü bir düzleme genişletilmesi veya bazen bunun maddi dünyanın içinde kalınarak yapılmasıdır. Budizmin buna tezat oluşturan ideali, bedensel illüzyon alanının bütünüyle dışına çıkarak aydınlanmaktır ama Çin'de gelişen Budist kurtuluş kültleri, gelecekteki bir cennette yeniden doğma amacıyla uzlaşmıştır.

Saf transandantal amaçlar ve dünyevi amaçlar arasındaki farklılık, farklı örgütlenme şekilleri temel almıştır; benzerlik ise paylaşılan dinsel pratik teknolojisinden gelmiştir. Hem Taoculuk hem de Budizm meditasyonu

uygulamıştır; her ikisi de bunu ritüel ve ayinle sarmalamıştır. Benzer nefes kontrol etme, dikkati odaklama ve içsel deneyime odaklanma tekniklerine farklı yorumlar getirilmiştir: Kişi fiziksel arınma ve sağlık olduğuna inandığı şeye erişmek için Taocu 36.000 içsel tanrıya odaklanabilir (Welch, 1965:106-107, 130-131) veya Batıdaki Cennette yeniden doğabilmek için bir Budist Bodhisattva'ya, örneğin Maitraya'ya odaklanabilir veya aydınlanmaya ulaşmak için Boşluğa odaklanabilir. Daha sonraları, Konfüçyüsçüler de Bilgelik amacı için benzer teknikler kullanacaktır. Bunlar, içsel gerçeklikleri oluşturmaya dönük mikro sosyolojik tekniklerdir. Bu şekilde oluşturulan fikirler ve deneyimler, dünyevi ve tikelci olanlardan, en zorlaştırılmış ve metafizik olanlara bir süreklilik arz edebilir. Bu dinlerin farkları, pratikleri hakkındaki ideolojik yorumlarda saklıdır ve bu farklar da daha geniş örgütlenme aracılığıyla aktarılan entelektüel temalardan gelir. Budist keşişler büyüsel uygulamalara döndüklerinde bile, saf transandantallığa içsel olarak odaklanmakta uzmanlaşmış entelektüellerin örgütüne bağlıdır. Taoculuk ise ruhban olmayanlarla, örneğin seçkinler, politik muhalifler veya popüler büyücülerin daha düşük statüdeki izleyicilerle münhasıran daha bağlantılıdır.

Budizm ve Taoculuk zaman zaman birbirine çok yaklaşmıştır. Budizm, Çin'deki ilk yüzyıllarında, meditatif pratiklerinin ve monastik disiplininin büyük bir kısmını yitirmiştir ve politik hamileri etkilemek adına ağırlıklı olarak büyüsel pratiklere ve ritüele yönelmiştir. Budizm ayırt edici kimliğine, 530'dan 800'lere kadarki bir dizi reform hareketiyle yeniden kavuşmuştur. Bu, T'ien-t'ai ve Ch'an gibi elit hareketlerden, kişileştirilmiş yarı ilahlar Maitreya ve Amitabha'nın halk arasındaki basitleştirilmiş kurtuluş kültlerine kadar çeşitli yeni mezheplerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Saray himayesi için Budizmle çekişen ve onun örgütsel formlarına öykünen Taoculuk, aynı zamanda onun öğretilerine de yaklaşmıştır; ama Budizmin örgütsel kitleselliğini hiçbir zaman yakalayamamıştır ve temel yaşam alanı, büyü eksenli sağlık ve ölümsüzlük arayışının sahası olarak kalmıştır.

Budizmin temel örgütsel avantajı, her zaman keşişleri, yani aile bağlarını koparmış tam zamanlı uzmanları temel almış olmasıdır. Budistlere öykünerek gelişen Taocu monastisizmi, hiçbir zaman o kadar kusursuz veya başarılı olmamıştır. Hanedanlığın bölündüğü dönemdeki ilk gelişiminde, Taocu kilise onu politik çıkarları için kullanan güneyli aristokratların elindedir; daha sonraları Taoculuk köylülüğün gereksinimlerini karşılayan küçük kiliseleri temel almıştır. Buna karşın Budist monastisizmi, Han sonrası çözülme döneminde göz alıcı bir başarı elde etmiştir. Bu başarısı, birçok kaynağın patrimonyal hanelere hapsolduğu bir toplumu dönüştürmenin

getirmiş olduğu maddi avantajlara dayanır. Üyeliğe açık olmaları ve ailevi miras devrinden bağımsız olmaları nedeniyle, manastırlar ekonomiyi yapılandırmak için yeni bir örgütsel esneklik sağlamıştır. Bu da Çin'in büyüyen bir pazar ekonomisine dönüşümünü –dünya tarihinde proto-kapitalizmin gerçek anlamda ilk kez yükselişini– teşvik etmiştir.[2]

Budist tapınaklar, ortaçağ Avrupa'sında ekilebilir toprakların üçte birini elinde tutan Hıristiyan manastırlar ve katedraller kadar olmasa da büyük toprak sahipleri haline gelmiştir. Özellikle etnik köken itibariyle yabancı kuzey hanedanlıkları döneminde, fethedilen ve yıkıma uğrayan bölgelerin ıslah edilmesi için kralların himayesindeki manastırlar birer merkez vazifesi üstlenmiştir; bu, erken dönem Hıristiyan manastırlarının ve Haçlı tarikatlarının, Kuzey ve Doğu Avrupa'da kraliyet iktidarının ileri karakolları olmasına benzerdir.

Kuzey Wei'nin Toba hükümdarları MS 467'de Şantung'u fethettiğinde, nüfusun bir kısmını köleleştirmiş ve Budist manastırlara verilen arazilerin ekilip biçilmesinde ve manastırlardaki ağır işlerde çalıştırmıştır. Yerel aileler, kıtlık dönemlerinde yeniden dağıtılmak üzere manastırda depolanacak ekini toplamaktan sorumlu Sangha Haneleri olarak örgütlenmiştir (Ch'en, 1964:154-157). Sangha Hanelerine bağlı araziler vergiden muaf olduğundan, diğer özel ailelerin de gönüllü olarak katıldığı bu kurum geniş ölçüde yayılmıştır. Manastırlar, tarımsal üretimi artırıp yeni tarım alanları açarak ekonomik büyümeyi teşvik etmiştir. Keşişler, tahıl ambarlarını faizle borç vermek için kullanmıştır ve böylelikle sistemli spekülasyona dönülmüş ve bir mali piyasa yaratılmıştır.

Para ekonomisinin yokluğunda veya güvenilir bir şekilde vergi toplamak için yeterince güçlü bir devlet mekanizması henüz gelişmemişken, manastırlar, varlıkları ve ticaret sistemleriyle banka işlevi gören; Çin'in uzun mesafeli ticari yapısıdır. Budist manastırlar, Avrupa'daki Hıristiyan karşılıkları gibi, sistemli üretimi, kârların yeniden yatırıma dönüştürülmesini, hatta ileride T'ang ve Sung döneminde seküler ekonomideki büyümenin temellerini atan endüstriyel üretimin nüvelerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Manastırlar, ruhban sınıfından olmayan dindar kişilerin yaptıkları bağışlar için bir tür banka olan "Tükenmez Hazineleri" kurmuştur (Ch'en, 1964:265-266, 299-300). T'ang hanedanlığında, Chang-an'daki ünlü Hua-tu tapınağı, dillere destan bir servete sahiptir; fakirlere yardımlar dağıtmıştır ama aynı zamanda o kadar çok bağış toplamıştır ki, büyük krediler açabilmiş ve ya-

---

2 Ortaçağ Çin'inde ekonomik gelişim için bakınız Elvin (1973); Jones (1988). Ekonomik büyümede Budist kurumların rolü için bakınız Gernet (1956); Ch'en (1964); ve kuramsal model için bakınız Collins (1986:19-76) ve Collins (1997).

tırımlar yapabilmiştir. Ruhban sınıfından olmayan yöneticiler, zimmetlerine geçirdikleri meblağlarla servetler edinmiştir. Manastırlar ticarette de önemlidir. Orta Asya ticaret yolu üzerinde bulunan Tunhuang şehrindeki Ching-tu Manastırı (yaklaşık olarak MS 920'de) gelirlerinin yarısını borç faizlerinden elde etmiştir ve geriye kalan gelirlerinin üçte birini ise tapınak arazilerinden elde edilen gelirler ve yağ preslerinin kira gelirleri oluşturmuştur (Ch'en, 1964:266-267). Büyük manastırlarda, tüketim veya hayır işleri için ihtiyaç duyulmayan servet, genellikle ticaret kervanlarını organize etmekle veya yatırımlar yapıp kâr elde etmekle görevlendirilen bir manastır temsilcisine bırakılmıştır. Monastik servet, endüstriyel üretime ve teknolojiye dönüştürülmüştür (Needham, 1965:400-403). Büyük manastırlar, sahip oldukları su değirmenlerini özel teşebbüslere kiralamış veya kendileri işletmiştir. Bu değirmenler, büyük kâr getirmiştir ve T'ang döneminde, sulama hakları veya vergiden muafiyet konunda yönetim ve manastırlar arasında sık sık anlaşmazlık konusu olmuştur.

Önemli idari şehirler çevresinde büyük monastik mülk sahiplerinin bu muazzam büyümesi, kırsal bölgedeki yerel piyasa ilişkilerinin gelişmesine eklenmiştir. Popüler teistik Budizmin yeni bir dalgası, bu piyasa yayılmasının temel aracı olmuştur. Bunların en başında, Amitabha'nın (Amida) Saf Ülke mezhebi gelir. Popüler Budist ilahlara ibadet edenler daha önce de var olmuştur; ama 530'dan yaklaşık olarak 680'e, basitçe kutsal ismi telaffuz ederek Batı Cennetinde yeniden doğma vaadini sunan çok daha geniş bir basitleştirilmiş Budizm hareketi ortaya çıkmıştır. Bu dönemde ortaya çıkışı, toplumun ekonomik anlamda yeniden örgütlenmesine denk gelmiştir. Kısmen daha büyük manastırların teşvikinden kaynaklı olarak, kırsal üretim artık yerel tecrit, mülk otarşisi ve üretim fazlasına doğrudan devlet tarafından el konmasının dışına çıkmaya ve kırsal piyasa ağlarını geliştirmeye başlamıştır. Küçük Budist tapınaklar, bu yeni dinamik ortamda ortaya çıkmıştır; seyahat ve ticaret ağlarının genişlemesine ve kültürel sermayenin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Bu koşulda basitleştirilmiş Budizmin hızla yayılması, evrenselci bir dinin Çin'deki gerçekten kitlesel piyasaya ilk kez nüfuz etmesine işaret eder.

Merkezileşen devlet ve seküler ekonomi kontrolü ele aldıkça, Budist örgütlenmeler ekonomik merkeziliğini yitirmiştir ama ekonomik manevralarda faydalı olmayı sürdürmüştür. Aristokrasi, vergiden muaf olmak adına arazilerini göstermelik bir biçimde tapınaklara devredecektir ve bu bağışların hükümleri gereği söz konusu arazilerden faydalanmaya devam edecektir. Büyük kent manastırları ve başkentin çevresindeki manastırlar, çok varlıklı hale gelmiştir. Bu skalanın karşı ucunda, küçük köy tapınakları ve

kırsal bölgelerdeki manastırlar fakirdir ve yerel köylü kesimden çok eğitimli olmayan keşişler tarafından idare edilmiştir.

Kuzey ve Güney hanedanlıklarında ve T'ang döneminde zirveye ulaştığında, manastırların serveti dönemsel zulümlere ve müsaderelere hedef olmuştur. Bu da Avrupa'yla paralellikler taşır: 1307 yılında Fransa kralının Tapınak Şövalyelerine baskı uygulaması ve servetine el koyması ve Protestan Reformunda monastik mülklere seküler ellere geçmesi gibi. T'ang döneminin sonuna dek, Budizm ciddi bir direnç göstermiştir. Peş peşe gelen zulümler, üst kademelerdeki seçkin Budistleri hedef almıştır ve halk tabanına el sürmemiştir. Örgütlenmenin ekonomik faydası, politik rüzgâr yeniden lehte estiğinde seçkin üstyapının toparlanmasına genellikle imkân tanımıştır. Budizmin serveti ve gücü, Taocuların ve Konfüçyüsçülerin düşmanlığını kazanmıştır. Konfüçyüsçüler, resmi yetkililer olarak, Budizmin kaynaklarını devletin vergi kontrolünden uzak tutmasını eleştirmiştir. Taocular da aynı ithama açıktır ama daha yoksul olan monastik örgütlenmeleri onları daha az cazip bir hedef yapmıştır. Aynı zamanda Taocuların Budizme öykünmesi, doğrudan bir statü rekabetine girmelerine yol açmıştır ve onları, Budizmin uğradığı zulümlerin başlıca kışkırtıcıları yapmıştır. Zaman zaman, pro-Budist tepkiler, Taocuların baskı görmesiyle sonuçlanmıştır ama bunların çok uzun vadeli bir etkisi olmamıştır. Erken Sung dönemi itibariyle, Çin pazar ekonomisi Budist sektörü çok gerilerde bırakmıştır ve ne devlet ne de aristokrasi Budizmin maddi örgütlenmesine o kadar çok bağımlıdır. Budizmin Çin'deki merkeziliği son bulmuştur ve çöküşüyle birlikte, Taocuların öykünmesi de son bulmuştur.

BUDİZM, TAOİZM VE KONFÜÇYÜSÇÜLÜĞÜN ENTELEKTÜEL DIŞ İLİŞKİLERİ

Dışsal talihleri bakımından zayıf oldukları dönemlerde, bu dinlerin "dış politikasında" rakiplerle felsefi farklılıkların vurgusu azalmıştır. Buna karşılık, güçlü temellere sahip dinler, saldırganlaşarak senkretizmi küçümsemiş ve düşmanlarına saldırmıştır. MS 165'ten 400'e kadar Budizm ihtiyatlı bir biçimde Çin'in yolunu tuttuğunda, özellikle Taoculukla senkretizm eğilimi göstermiştir. Öncü bir Budist keşiş, Güney Çin'deki Taocu yönelimli "Saf Sohbet" çevresiyle teması sürdürmüş ve Budist terimleri Taocu terminolojiye uygun olarak çevirmiştir. Kopyacılar, Budist metinleri tercüme ederken neredeyse kelime kelime *Tao Te Ching*'i temel almıştır: "Boş kılınabilen boşluk [*sunya*] gerçek boşluk değildir (Zürcher, 1959; Demiéville, 1986:839-840, 866-867).

Bu süreç, "Taocu" klasiklere dönüşen eserlerin politik veya büyüsel yorumlardan uzaklaşıp gittikçe daha çok mistik yöne ilerlemesine katkıda bulunmuştur. Mistisizme ilgi duyan Çinli entelektüeller, Budizmi ilk başta entelektüel müttefik olarak görme eğiliminde olmuştur. Taoculuk henüz örgütlenmeye başlamıştır ve henüz net bir entelektüel kimliğe sahip değildir. Taoculuk politik olarak da güçlü değildir. Bin yıllık söylemlerle sahip köylüler arasında politik isyanlar örgütleyen Taocu kiliseler, değişken mücadeleye bir başka askeri hizip daha eklemiştir; okült kehanetler ve vahiyler aracılığıyla saray darbelerini kışkırtan Taocu aristokratların aileleri için de aynı şey geçerlidir. Budist örgütlenme daha istikrarlıdır. Bağımsız mülkiyete sahip olan ve yazılı metinlere sadakat temelinde kuşaktan kuşağa aktarılan manastırlar, maddi tabanları genişlerken politik rüzgârların etkisinden uzak durabilmiştir. Yönetimler çoğu zaman manastırlarla ittifak kurmayı ekonomik ve idari anlamda faydalı bulmuştur.

Taocular, bu örgütsel tabandan faydalanmak istemiştir. 420'lerde, Kuzey Çin'deki Toba İmparatorluğunda, hükümdar başkentinde bütün Taocu kilisenin üzerinde yetkili kıldığı bir Taocu "Papa" tayin etmiştir. "Papa"nın ünlü Kumarajiva da dahil olmak üzere Budist üstatları ve ağ temasları vardır (Mather, 1979:112, 120-121). Taocu keşişlerin kuralları, Budist *vinaya* kurallarının doğrudan bir taklididir. Güneyde, 500'lerin başında, Taocu metinlerin bir kanonu formüle edilmiştir; bu da Budist sutraların intihal boyutuna yaklaşan bir taklididir (Ofuchi, 1979:267). Aynı örgütsel yaşam alanının rakipleri, öğretisel düşmanlar haline gelmiştir. Taoculuk, öğretisel tartışmalarda saldırganlaşmış ve Budistlere uygulanan politik zulümleri körüklemiştir. Toba devletinde, Taoculuğun 444'te resmi inanç ilan edilmesinin ardından, 446'da Budistler zulme uğramıştır ve muazzam varlıklarına el konmuştur. Başarısızlığa uğrayan bir darbenin ardından politik tablodaki değişiklik, Budistlerin 454 yılında geri dönmesine olanak tanımıştır. 520'de ve tekrar 555'te, Taocular ve Budistler arasındaki saray mücadeleleri, Taocuların yasaklanmasıyla ve Budizme dönmek zorunda bırakılmasıyla sonuçlanmıştır. Güneyde, 517 yılında bir pro-Budist imparator Taocu tapınakları lağvetmiş ve rahiplerini meslekten menetmiştir. Kuzey devletlerinin birinde, 573'teki mücadelenin galibi Konfüçyüsçüler olmuştur ve Konfüçyüsçülük devlet dini ilan edilmiştir; hem Taoculuk hem de Budizm bastırılmıştır ve varlıklarına el konmuştur.

Bu dinlerin hiçbiri, yüzyıllar boyunca rakiplerini yok etmeyi başaramamıştır. Konfüçyüsçüler, resmi yetkililer olarak ayırt edici bir konuma sahiptir ve merkezileşmiş devletin, bürokratik kontrolünü genişlettiği dönemlerde kendini toparlamıştır. Konfüçyüsçüler bunun ötesine geçememiş-

tir. Erken T'ang döneminde, önceki Sui hanedanlığındaki koyu pro-Budist imparatora tepki olarak, Konfüçyüsçülük bir din olarak kurumsallaşmıştır: Her şehir, devlet destekli Konfüçyüsçü veya "edebi" tapınağına sahiptir. Bu tapınaklar bir okul da içerir. Konfüçyüs ve yetmiş iki havarisi imgelerle temsil edilmiştir ve kurbanlar kabul edilmiştir. Fakat bu Konfüçyüsçü tapınaklarda rahip yoktur ve halk desteğini kazanmak için Budizmle hiçbir zaman ciddi biçimde rekabet etmeyen ruhban sınıfından olmayan bilgeler ve yetkililer tarafından yönetilmiştir. Buna karşın Taocuların ve Budistlerin zaman zaman yönetim kademelerine sızmaları bir sonuç vermemiştir. İmparatoriçe Wu ve halefinin döneminde, Budist teokrasi 690 ve 710 arasında kısa bir süreliğine gelişmiştir; bir sonraki imparator, bu akıntıyı tersine çevirerek, bütün şehirlerde Taocu tapınaklar inşa etmiştir ve bütün soylu ailelerin *Tao Te Ching*'in bir kopyasına sahip olmasını şart koşmuştur. 741'de Taocu eserler, resmi klasikler haline gelmiş ve memuriyet sınavlarında Konfüçyüsçü metinlerin yanı sıra alternatif bir temel oluşturmuştur. Fakat bu politika da 755'te imparatorluğun krize girmesiyle son bulmuştur (Needham, 1956:31-32; Welch, 1965:153; Cleary, 1986: xii; *CHC,* 1979:411-412).

Rakip dinlerin gücünü gaspetme çabalarının hiçbiri, politik hizipleşme ve hanedanlık değişimlerinde etki sağlayabilecek kadar uzun ömürlü olamamıştır. Budistlerin aralıklarla zulme uğraması, Roma İmparatorluğunda Hıristiyanlığın gelişimini anımsatır. Başkaldıran örgütlenme, tehdit boyutlarına ulaştığında zaman zaman ağır zulümler uygulanmıştır. Birleştirici Sui hanedanlığının (589-618) Budizme desteğini açıklamasından hemen önce, 574-577 arasında Kuzey Çin'de gerçekleşen zulüm, Konstantin'in 313'te Hıristiyanlığa imparatorluk desteği sunmasından hemen önce 303-311 yıllarında Hıristiyanlığa uygulanan büyük zulmü hatırlatır. Yeniden canlanan Budist büyüme, 845 yılındaki büyük zulümle son bulmuştur. Büyük çaplı müsadereler, esas itibariyle manastırların bir kez daha maddi mükellefiyete tabi tutulmadan önce soluklanmalarına izin veren bir vergilendirme politikasıdır. Çok baskıcı hükümdarlar, genellikle ideolojik bakıştan çok, dönemin taşınabilir zenginliğinin büyük bir kısmını temsil eden tapınaklardaki altın ve mücevherlerle süslü heykelleri ele geçirmeye yönelik mali tutkuyla hareket etmiştir.

Çatışma, entelektüel değişimin itici gücüdür ama bu örneklerde soyut felsefe düzeyinde hiçbir şey yaratılmamıştır. Taocular ve Budistler arasında tartışma, çok düşük sevide kalmıştır: Taocular, Lao Tzu'nun ihtiyarlığında Batıya (yani Hindistan'a) gittiğini ve öğretisini hatalı bir biçimde Budizm olarak yorumlayan barbarların inancını değiştirdiğini ileri sürmüştür; Budistler ise Lao Tzu'nun Buddha'nın bir müridi olduğunu ileri sürerek karşı-

lık vermiştir (Demiéville, 1986:862-864; Welch, 1965:151-155). Budizm ve Taoculuk arasındaki çatışmalar, Konfüçyüsçülüğü entelektüel anlamda harekete geçirmemiştir: Konfüçyüsçüler, rakiplerini monastik davranışları sonucunda aile ve devlet karşısındaki sorumluluklarını ihmal etmekle suçlamışlar veya "bir ahmak gibi oturmak" olarak nitelendirdikleri meditasyonu alay konusu yapmışlardır. Sung hanedanlığında yeni-Konfüçyüsçü hareket ortaya çıkana dek, ortaçağ Konfüçyüsçülüğü, dinsel rakiplerine karşıtlığı temelinde rasyonalizm ve sekülerizm tarafında yerini almıştır. Üç din arasındaki tartışmalar, dış arenada –genellikle sarayda entelektüel meselelerden ziyade iktidar değişiklikleri ve ekonomik çıkarlarla ilgilenen politikacılar karşısında– gerçekleşmiştir. Saf entelektüel mücadelenin özerkliğini sağlayacak yalıtımın yokluğunda, dinler arası çatışmalar tikelci düzeyde kalmıştır.



ÇİN'DEKİ EN ÖNEMLİ BUDİST MANASTIRLARI

* = Budist manastırı

ô = Ch'an (Zen) manastırı

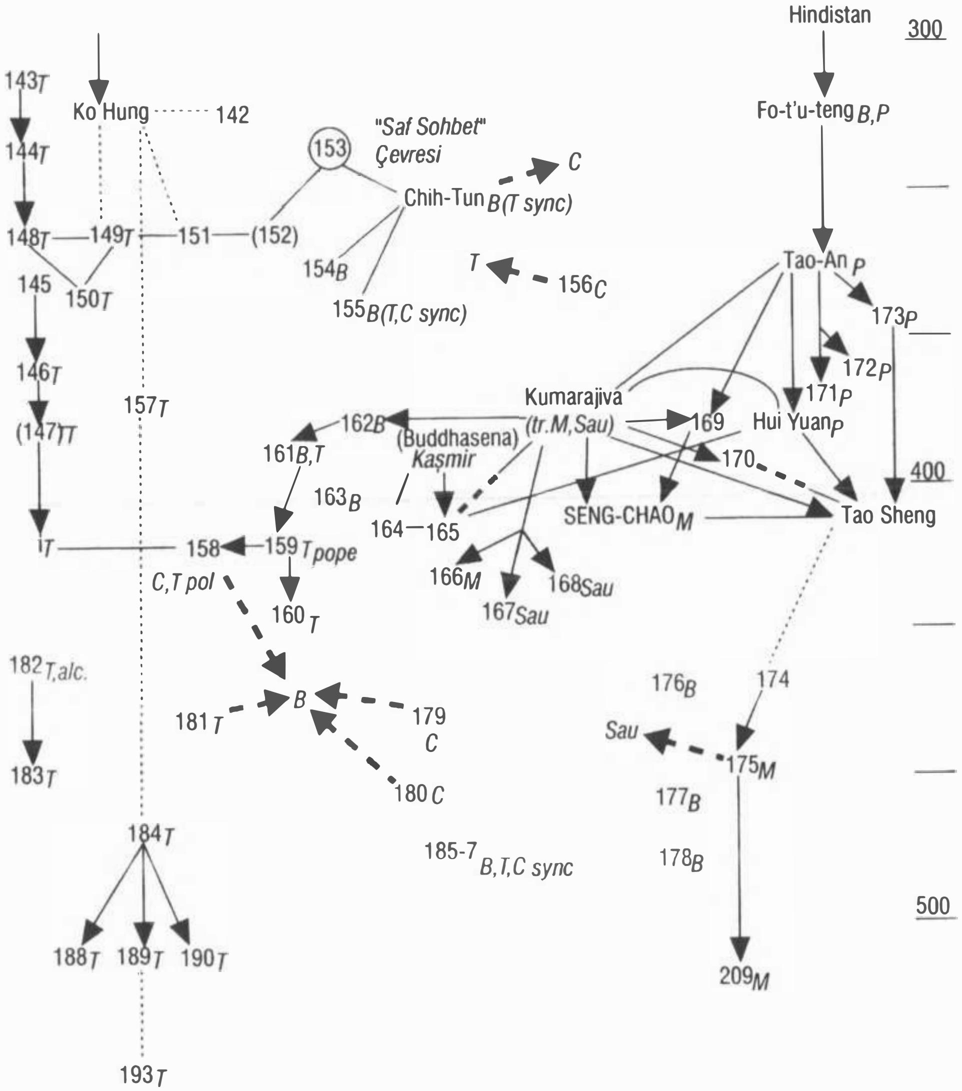
ÇİN BUDİZMİNDE YARATICI FELSEFELER

Bu içsel özerklik yalnızca Budist kampta ortaya çıkmıştır. Soyut felsefe, büyük Budist manastırlarda, genellikle başkentte saray himayesi altındakilerde ama aynı zamanda dağlık bölgelerdeki birkaç büyük, varlıklı merkezde gelişmiştir. Budist topluluğun çekirdeği, içsel manevralar için önemli ölçüde özerkliğe sahip entelektüellerin ağlarını yüzyıllar boyunca desteklemiştir. Merkezi olmayan tabanlar, rakip hiziplere ve ayırt edici kimliklere olanak tanımıştır. Bu rekabeti, felsefi soyutlama alanında entelektüel yaratıcılığa dönüştüren şey, önde gelen keşişlerin ağlarının kesiştiği birkaç örgütsel merkezin birleştirici odağıdır. Toba hanedanlığında Loyang'daki ve yine T'ang döneminde Hua-yen tapınağıyla birlikte Ch'ang-an'daki büyük tercüme merkezleri; güneyde Lu-shan'daki ve T'ien-t'ai dağındaki ünlü manastırlar; kuzeyde Loyang yakınlarındaki Shao-lin Ssu kapılarını herkese açmıştır. Buralar, entelektüel sermayeyi odaklamış ve tartışma üretmiştir. Birkaç dikkat merkezinde birden çok hizip kesişmiştir.[3]

Yaklaşık olarak 550 itibariyle, Çin'deki Budist filozoflar yaklaşık altı kuşak derinliğe sahiptir. Şimdiden birçok hizbe bölünmüştür: Madhyamika-Üç Tez Okulu, çok sayıda Saf Ülke mezhebi, Sautrantika Okulu ve de görünüşe göre meditasyonda uzmanlaşan bir kuşak (Ch'an ama daha sonra bu okulun "Zen-benzeri" simgeleri haline gelecek aykırı nitelikleri olmaksızın). 500'lerde popüler Budizmin yeni dalgaları gelmiştir; Amidaizm de bunların arasındadır. Budizm, geniş bir öğretisel ve entelektüel alanı doldurmaya girişmiştir. Bu konumların hepsi Hindistan'dan aktarılmıştır veya Hint öğretilerinden türetilmiştir. Bu noktaya kadar aktarımlar entelektüel alanın bütün boşluklarını doldurmuştur ve Çin'e özgü bir felsefi yaratıcılıktan söz etmek mümkün değildir. Büyük mütercim Kumarajiva rakip konumları, hem Nagarjuna'nın diyalektik olumsuzlamasını hem de Sautrantika felsefesinin dünya elementlerini ayrım gözetmeksizin aktarmıştır. Böyle olsa bile bu kuşaklar için Şekil 6.1'de gördüğümüz ağ yapısı tanıdık bir şekle sahiptir: Önde gelen bir liderden diğerine uzanan zincirler ve çatışan konumların eşzamanlı olarak ortaya çıkışı. Orijinallikten tamamen yoksun olmasına rağmen Kumarajiva yapısal olarak bir enerji düğümü vazifesi üstlenmiştir; Ch'ang-an'daki tercüme okulu bir ilgi merkezi haline gelmiştir ve birçok önemli konumun ve yeni monastik merkezlerin kurucuları bu okuldan çıkmıştır.

---

3 Doğudaki Loyang'da ve batıdaki Ch'ang-an'da (Sian) Kuzey Çin'in iki büyük merkez şehri vardır; hükümetin merkezi, çoğu zaman bunların arasında yer değiştirmiş ve biri başkent olduğunda diğeri ikinci merkez haline gelmiştir.



———— = tanışıklık bağı ————▶ = öğretmen-öğrenci bağı

.... = olası bağ - - - - - - - = ihtilaflı bağ

- - - - -▶ = çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof

Küçük harf = ikincil filozof

sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bkz. Ek 3)

i = tesadüfi kişi (bilinen bir filozofla temasından bağımsız olarak bilinmeyen)

C = Konfüçyüsçü T = Taoist büyücü veya kilise lideri sync = senkretist tr = çevirmen

pol = politikacı alc= simyacı, ölümsüzlük arayan B = Budist P = Saf Ülke (B inanç-kurtuluş)

M = Madhyamika Sau = Sautrantika okulu (Hinayana nominalizmi)

A = Abhidharma okulu (Hinayana realizmi)

ŞEKİL 6.1. TAOİST YAPI VE DIŞARIDAN AKTARILAN BUDİST OKULLAR, 300-500

Küçük sayılar yasasına göre, entelektüel alan artık kalabalık hale gelmiştir. 600 itibariyle Çin felsefesinin içsel yapısının güdümünde yaratıcı gelişmeler ortaya çıkmıştır. Çin Budist felsefesinin ilk büyük gelişmesi olan T'ien-t'ai, Budist okullar dizisine düzen getiren bir sentezdir. Aktarımlar artık sahici yaratıcılığın yerine geçmemiştir. Hsüan-tsang, 645'te Hindistan'dan döndüğünde, genel bir hürmet görmüştür ama aktarmış olduğu Yogacara öğretisi dikkat alanına hükmedememiştir; kendi mütercimler grubu içinde, Hint sofistikasyonunun meydan okumasına yanıt olarak karşıt bir öğreti gelişmiştir: Hua-yen metafiziği. Birkaç kuşak sonra, entelektüel alanın maddi tabanındaki bir krize yanıt olarak Ch'an (veya Zen) devrimi adını verdiğim gelişme yaşanmıştır.

T'ien-t'ai Hiyerarşisi

T'ien-t'ai'nin resmi kurucusu, 557 yılında güney imparatoru tarafından kendisine sunulan bir bölgenin gelirlerini kullanarak Chekiang'da T'ien-t'ai Dağındaki büyük manastırı kuran Chih-I'dir (538-597) (Takakusu, [1956] 1973:126-141; Ch'en, 1964:303-313; Fung, 1952-53:360-383). Öğretinin felsefi tabanının büyük bir kısmı, kuzey başkentindeki keşişlerin dünyeviliğine ve yozlaşmışlığına saldıran ve Budizmin entelektüel ve medidatif geleneklerini büyüsel, ruhban sınıfından olmayanlara yönelik öğretilerin üzerine yükseltmeye çalışan Chih-I'nin öğretmenleri Huiwen (yaklaşık olarak 550) ve Hui-ssu'dan (515-577) türetilmiştir. Chih-I'in sentezi, Budist metinlerin hızla çoğalmasına bir düzen getirmiştir; Budist metinler, entelektüel ve spiritüel gelişimin çeşitli aşamalarındaki kişilere öğretilmeye uygun kısmi doğruları barındıran düzeylerde sınıflandırılmıştır. Bütün mevcut okullar hem Hinayana hem de Mahayana, en tepedeki T'ien-t'ai öğretisine çıkan bir dizi hazırlık çalışması olarak yorumlanmıştır. Muhtemelen, bu zincir T'ient'ai mezhebindeki eğitim müfredatı olarak takip edilmiştir. Bu tarihten itibaren büyük T'ien-t'ai Manastırı bütün Budist hiziplerden entelektüeller için bir merkeze dönüşmüştür. Budist felsefesi, Japonya'ya öncelikle buradan aktarılmıştır.

T'ien-t'ai dünya görüşü, Nirvana sutra Okulu gibi Hint öğretilerini temel almıştır; Nirvana Okulu, Buddha'nın dünyevi bedeni olarak metinlerin (dharma) sembolizmini, evrenin aslında Buddha'nın kozmik bedeni olduğu bir kozmolojide cisimleştirilmiştir. Nirvana Okulu, fenomenal dünyaya bu dönüşü, bütün ayrımların aşılmasını vurgulayan Madhyamika Okulunun paradokslarını (yani Nagarjuna'nın Hint metinlerini) kullanarak haklı göstermiştir. T'ien-t'ai üstatları, bunu mistik deneyimin transandantal düzeyi-

nin, nedenselliğin fenomenal dünyasıyla ve ismin diyarıyla aynı olduğu şeklinde yorumlamıştır. Fenomenlerden ayrı olarak yalnızca akılla idrak edilen bir dünya yoktur; her şey boştur ama aynı zamanda her şey geçici olarak vardır ve bu koşullar birbirinin içine geçer.

Bu şemayı uygulayan T'ien-t'ai, çeşitli türden Buddhalardan tanrılar, insanlar, şeytanlar ve cehenneme kadar popüler Budist dinin somut kategorilerini ele almıştır; bütün bunlara ilişkin yaptıkları yorumun temelinde, sayıları toplam 10 olan bu kategorilerin her birinin, T'ien-t'ai'nin 100 diyar alarak listelediği geri kalan her şeyin özünde var olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar da 10 metafizik kategoriyle (form, doğa, töz, kuvvet, eylem, neden, koşul, sonuç, karşılık ve nihai durum) çapraz sınıflandırılmıştır ve tekrar ayrımlara gidilerek 3000 dünyalık bir arkitektonik sistem oluşturulmuştur. T'ien-t'ai, Budist dinin somut mitolojisini bir dizi metafizik soyutlamayla aynı sistemde bir araya getirmeyi başarmıştır. Çin Budizminin o dönemki güncel problemini, yani popülerist tarzdaki somut öğretiler ve soyut felsefi öğretiler arasındaki ayrılığı konu edinmiştir. Kitap, 3000 dünyanın her yerde bulunduğu savıyla idealist bir şekil almıştır: "Her toz zerresinde, her düşünce anında, bütün evren vardır" (Ch'en, 1964:310). Olası deneyimin tüm fenomenleri, evreni kucaklayan mutlak bir zihnin kategorileri olarak açıklığa kavuşmuştur.

Düşünümselliğin Metafiziği: Hua-yen Okulu

MS 600 yılından sonra, entelektüel alan yeniden düzenlenmiştir. T'ien-t'ai, kırsal iç bölgelerde büyük yayılma sürecini yaşamakta olan Saf Ülke mezhepleri dışında, daha önceki okulların birçoğunu kendisine katmıştır; bu tarihten sonra Üç Tez Okulundan, Sautrantika'dan veya Nirvana sutra ya da Lotus sutra'daki bağımsız uzmanlardan hiçbir gelişme duymayız. Budizm ve Taoculuk arasında yeni T'ang imparatorunun desteğini almak için 620'lerde tekrar baş gösteren çatışmalarda, keşiş Hsüan-tsang imparatorluğun buyruklarına karşı gelerek Hindistan'a hacca gitmek için gizlice Çin'den ayrılmıştır. Entelektüel yeniden düzenleme koşulu, hiç şüphesiz bunun yeni entelektüel sermaye aktarımı için uygun bir zamanlama gibi görünmesini sağlamıştır. Hsüan-tsang, 16 yılını (629-645) Nalanda'daki büyük Budist merkezinde çalışarak geçermiştir ve orada doğrudan Vasubandhu ve Dignaga'nın kuşağından ileri düzey Yogacara idealizmini ve *Abhidharmakoşa*'nın sistemli Hinayana realizmini öğrenmiştir. Yabancı fikirleri aktaran diğer ünlü isimler gibi (Kumarajiva, Cicero, ortaçağ Arap ve Hıristiyan mütercimler), Hsüan-tsang aralarındaki çatışmalardan ziyade, materyalle-

rin sırf miktarıyla ilgilenmiştir ve Hint metinlerini çevirmek için başkent Ch'ang-an'da bir büro kurarak bu karmaşık sistemlerin her ikisini de Çin'e getirmiştir.

Hsüan-tsang ve öğrencisi K'uei-chi'nin (632-682) felsefi çabaları, Fa-hsiang veya "Salt Bilinç" Okulunu formüle ederek esasen idealist tarafta odaklanmıştır. Büyük Hintli mantıkçıların çalışmalarının temelinde, Çin'de o zamana dek görülen en gelişmiş felsefe düzeyidir; birçok ayrım getirmiş ve soyutlamanın yüksek düzeylerine ulaşmıştır. Hsüan-tsang'ın şöhretine rağmen, Salt Bilinç geleneği yakın takipçilerinin ötesine aktarılmamıştır. Bu türden bir teknik felsefenin, Çinli zihni için fazla soyut kaldığı savunulmuştur ama bu durumda da Çin felsefi mentalitesinin neden bu yönde daha çok gelişmediği sorusu gündeme gelir.[4]

Okulun zayıflığı yapısaldır. Hsüan-tsang, bir değil iki felsefeyi (Salt Bilinç ve Abhidharma), üstelik birbirine zıt felsefeleri tanıtmıştır ve entelektüel alanı netleştirmek yerine bulanıklaştırmıştır. Hsüan-tsang'ın felsefeleri, yeni gelişmelerin ortaya çıkmasıyla gölgede kalmıştır ve Hsüan-tsang'ın iki öğrencisi, kendi hiziplerini yaratmak için ayrılmıştır. Dikkatimizi bireysel gelişmelerden tekrar genel ağa çevirirsek, ağın dönüşüme uğradığını görürüz. Şekil 6.2'de Hsüan-tsang ve grubunun, 600'lerin ortasındaki diğer önemli gelişmelerle yan bağlantıların tam ortasında olduğu görülür; bir taraftan meditasyon okulundan keşişlerle tartışır ve onları eğitirken, diğer taraftan yeni ortaya çıkan Hua-yen Okulunu hem yayar hem de onunla tartışır. Hsüan-tsang'ın şöhreti, geçiş anındaki merkezi düğümün popüler ünüdür.[5]

---

4 Aslında Salt Bilincin Yogacara öğretisi, yaklaşık olarak 550'de Paramartha tarafından Hindistan'dan aktarıldıktan sonra Çin'de zaten mevcuttur; Hsüan-tsang, Nalanda'ya gitmeden önce bu üstatlarla çalışmıştır. Çinli entelektüeller bu öğretileri anlamakta başarısız olmamışlardır; okul üç kuşaktır varlığını sürdürmüş durumdadır. Salt Bilincin yerini alan Hua-yen felsefesi tamamen soyut ve tekniktir.

5 Hsüan-tsang'ın Hindistan seyahatleri, ortaçağ Çin'inin en popüler romanı *Batıya Yolculuk* (ya da *Maymun*) romanının konusu olmuştur. Bu, doğaüstü iblisleri ve koruyucuların komik bir masalıdır ve Hsüan-tsang'e eşlik eden sihirli güçlere sahip maymunu anlatır. Seyahatin amacı olan metinler sepeti, bir tür sihirli eşsiz nesnedir; entelektüel içeriğe sahip olduğuna dair bir gönderme yoktur. Bu, Hsüan-tsang'ın Ch'ang-an'a döndükten sonra imparator ve halk tarafından nasıl karşılandığını gösterir. Daha önce mütercim Kumarajiva büyük bir büyücü olarak tanınmıştır, hatta büyüsel güçlerini yaymak için saraydaki cariyelerle birlikte olmaya zorlanmıştır.

(Hindistan)
Hindistan
(VASUBANDHU)
Hindistan
175 M
(Hindistan?)
500
191 B
198 B, tr.
197 B tr. P
203-4 B vs. T
205-7 Sau
209 M
"Bodhidharma"
192 B
199
200 P
T
(DIGNAGA)
Hindistan
(Sthiramati)
Hindistan
195 B, T, C sync.
208 Tt
210
M vs. Sau
Hui-K'o Z
(Dharmapala)
Hindistan
201 B
202 B
Hui-Ssu Tt
211 tr. A.Y
212
Chi-tsang M
213 Z
CHIH-I Tt
214
x
600
221 H, Tt
(Silabhadra)
Hindistan
217 Tt
216 Tt, P
215 M
218
(Japonya)
219
(Hindistan)
228 H
235
HSÜAN-TSANG A.Y
236
Hung-jen Z
229 B, tr
(3-5 in Şekil 7.1)
234
237
(Hindistan)
230 B, tr
232 H
247 Z.N
Shen-hsiu Z.N
HUI-NENG
231 B, tr
FA-TSANG H
233 A.Y
HUA-YEN OKULU
(DHARMAKIRTI)
Hindistan
246 Z.N
TANTRISM
(249) Hindistan
245 Z.N
241 Z
700
(Şekil 7.1'de 11)
248
Shen-Hui Z
250 Tn
x
Tn
HSÜAN-TSANG
268 P
251 Tn
253 mth
252 Tn
(Seylan)
(Japan)
Tt
256 Tn
i P
254 Tn
267 Tt
257
x
255 Tn
i
258 T
263 H
264 H
271 P
269
279
800
(Kukai)
Japonya
Tsung-mi H, Z
(Saicho) Japonya

——— = tanışıklık bağı ———▸ = öğretmen-öğrenci bağı
.... = olası bağ - - - - - = ihtilaflı bağ

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
x = ismi bilinmeyen "tırnak içinde isim" = muhtemelen mitsel kişiler
C = Konfüçyüsçü T = Taoist sync = senkretist tr = çevirmen B = Budist P = Saf Ülke
M = Madhyamika Sau = Sautrantika
A = Abhidharma Y = Yogacara (B idealizmi)
Tt = Tien-t'ai H = Hua-yen tn = Tantrist (ezoterik/büyüsel B)

ŞEKİL 6.2. T'IEN-T'AI, YOGACARA, HUA-YEN, 500-800

Gençliğinde, Hsüan-tsang'ın tercüme merkeziyle bağlantılı olan Fa-tsang (643-712) daha büyük bir entelektüel öneme sahiptir. Fa-tsang, Salt Bilinç öğretisine yeni bir sistemle, Hua-yen okuluyla karşı çıkmıştır. Fa-tsang çeşitli kökenlerin uzantılarını bir araya getirmiştir: Hem Saf Ülke hem de T'ien-t'ai geleneklerinden entelektüel atalara sahiptir ve bunun yanı sıra Hindistan'dan birçok mütercimle doğrudan temas halindedir. Birçok Budist felsefesinde olduğu gibi, Hua-yen felsefesi de Hint metinlerinde öncellere –bu örnekte, Vasubandhu'nun bir yorum katmış olduğu *Avatamsaka sutra*– sahiptir (Takakusu, [1956] 1973:109-113). Buddha'yı mübalağalı bir metafor kullanarak göklere çıkaran sutra'nın süslü retoriği, Çinli üstatlar zinciri tarafından çok incelikli bir teknik felsefeye dönüştürülmüştür: Fa-shun (557-640; Şekil 6.2'deki 221), Chih-yen (600-668, Şekil 6.2'deki 228) ve en önemlisi de Fa-tsang'ın sistematize eden ellerinde.

Salt Bilinç Okulu, gerçekliği her bireysel zihnin en altındaki depo bilinçten sürekli değişen bir fikir akışı olarak tanımlamıştır. Bu mutlak idealizmin aksine, olgun Hua-yen bakışı, ayırt edici bir Budist eğilime sahip nesnektivist bir realizme daha yakındır. Görünürde olanları, gerçekte olanlardan ayırır. İlk analiz dalgasında, görünür şeylerin bütün boyutları boşlukta kaybolur. Dünyaya ait şeyler yalnızca birbirine göreli şekilde vardır ve bu nedenle bağımsız olarak var olmaz. Değişen şeyler, mutlak bir varoluşa sahip olamaz (burada, Parmenides'e ve Kuo Hsiang'in Karanlık Bilgi versiyonuna paraleldir). Fikirler, gerçeklikte değil zihinde vardır. "Verilerin kendisi nesne değildir –zihne dayanmaları gerekir; zihin bizatihi zihin değildir– bir nesneye dayanması gerekir" (Cleary, 1983:24). Fa-tsang, Platoncu bir idealizme yöneliyormuş gibi ampirik dünyanın gerçekliğinin altını oymuştur ama daha sonra argümanını fikirlerin de altını oymaya yöneltmiştir.

Bunu, bir başka düşünümsellik dalgası izlemiştir. Transandantallık bir nesne haline getirilmez. Boşluğun kendisi, nihai gerçeklik, görüntünün dünyasına nüfuz eder; aslında görüntü, geçicilik ve değişiklikten başka bir şey değildir. Her bir düzey, karşılıklı olarak birbirini ima eder ve gerektirir. Fenomenler, mutlak olsaydı var olamazdı; yalnızca içkin kimlik eksikliği, göreli ve değişken olmalarını mümkün kılar. Tersinden, görelilik ve boşluk da aracı olarak hiçbir fenomen olmasaydı var olamazdı; geçicilik zaman olmadan var olamaz. Fa-tsang, Parmenidesçi paradoksu transandantal bir töz aracılılığıyla değil, tözün yokluğuyla çözüme kavuşturmuştur. Metafiziksel düzeylerin karşılıklı bağımlılığı, nihai gerçekliktir. Fa-tsang, bunu bazı ünlü metaforlarla açıklamıştır. Gerçeklik, sonu gelmez bir biçimde birbirini yansıtan aynalı salon gibidir; her biri sırayla merkez haline gelen birçok kapıdan görülen bir manzara turu gibidir. Her biri yalnızca diğer mücevherleri değil, aynı zaman-

da o mücevherlerdeki yansımaları –sonsuzlukların sonsuzluğu– yansıtan bir mücevher ağıdır. Bu son imge, yani ünlü "İndra'nın ağı" Leibniz'in penceresiz ama birbiriyle bağlantılı monadların evrenini anımsatır. Leibniz dünyanın tözleri arasına fenomenal niteliklerin "yatay" yöndeki karşılıklı yapısını yerleştirirken, Hua-yen transandantallık ve görünümün "düşey" olarak karşılıklı oluşunu ve değişimin nihai gerçekliğini vurgular.

Fenomenal düzeyde de her şey iç içe geçer. Fakat bu her şeyin doğasının aynı şekilde boş olmasından kaynaklanır. Her tikel şeyin geçiciliği, geri kalan her şeyin geçiciliğiyle aynıdır. Böylece, Buddha'nın saçının ucu (veya herhangi bir şey) "bütün evreni içerir." Hua-yen, sürekli akış felsefesiyle –logos'un kendisinin metafizik ağdaki bir öğeye daha indirgendiği Heraklitçi vizyonla– ortak bir nokta taşır. Hua-yen *Yi Ching* Büyük Ek gibi özgün Çin akış felsefelerinden çok daha fazla metafiziktir, çünkü Hua-yen bütün yapının kendisinden başka her bileşen öğenin altını oyar. Fatsang, her ortaya çıkma kavramını eleştirir. Dünya, boşluktan veya hiçlikten kaynaklanmaz veya akmaz ama sürekli bir biçimde onunla karşılıklı bağımlılık içindedir. "Çokluk" "bir"den ortaya çıkmaz; birlik ve çokluk, bütün ve parça, karşılıklı olarak birbirini ima eder ve birbiri olmadan var olamaz (Cleary, 1983:35). Sung Taocularının ve erken dönem yeni-Konfüçyüsçülerin kozmolojileri, *T'ai chi*'nin ("Yüce Mutlak") *yin* ve *yang*'ı doğurması ve sonrasında bunların oluşturduğu altıgenler sistemi ve kombinasyonları, Hua-yen'in süptil metafiziğine kıyasla zayıf ve somuttur.

Salt Bilinç Okulunun aksine, Hua-yen felsefesi son derece başarılı olmuştur. Sarayda önceliğe kavuşmuştur ve 700'lerin ortasından sonuna kadar içsel bir bölünme yaşayacak kadar güçlüdür (Şekil 6.2'de 263 ve 264 arasında) ve diğer birçok Budist okulun ortadan kaybolduğu bir dönemde ön plana çıkmıştır.

Son önemli Hua-yen üstadı Tsung-mi, Fa-tsang'dan beş kuşak sonra gelmiştir. Bu dönem itibariyle, yani 800'lerin başında, T'ang yönetiminin parçalanması ve saray Budizminin gittikçe istikrarsızlaşan konumu, sadece merkezileşmemiş okullar olan Ch'an ve Saf Ülke Okullarının örgütsel olarak yaşamasına fırsat tanımıştır. Metinsel yönelimli okullar, büyük felsefi vizyonlarını tek başına destekleyememiş, bunun sonucunda da ittifak arayışlarına gitmiştir. Fa-tsang, Budist felsefeleri bir hiyerarşi şeklinde sınıflandırmıştır; bu aslında yüz yıl önceki T'ien-t'ai sınıflandırmasındaki konumlar hiyerarşisinin metafizik hale getirilmesidir; Fa-tsang bu hiyerarşide T'ien-t'ai'yi bir aşama olarak dahil etmiştir –ama artık en tepede değildir– daha sonra onu Salt Bilinç ve Ch'an takip etmiştir ve nihayet aydınlanmanın en yüksek aşaması olarak Hua-yen'in kendisi yerini almıştır. Sentezleri ha-

rici dinsel ittifaklara kadar genişleten Tsung-mi, Konfüçyüsçülüğü felsefi-dinsel yoldaki ilk adım olarak eklemiştir. Tsung-mi'nin tutumu, zayıflık dönemindeki birleşmenin yaratıcılığıdır. Konfüçyüsçüleri, Ch'an kuşağını ve Hua-yen'i inceledikten sonra, Ch'an kanunsuzluğunu küçümseyerek bütün bu konumları birleştirmiştir. Artık gittikçe kurumsallaşmaya başlayan Ch'an Okulu, başlangıçtaki anti-entelektüel ve anti-yazınsal tutumunu kendine özgü bir entelektüelizme dönüştürmüştür; Tsung-mi'nin öğretileri, Ch'an Okulunda geniş ölçüde kabul görmüştür. Hua-yen silsilesi son bulduğunda ve önemli metinleri kaybolduğunda, Tsung-mi'nin öğretileri kendisinin ölümünün ardından da varlığını sürdürmüştür.[6]

Ch'an anti-entelektüelizmini, Hua-yen entelektüelliğiyle birleştirmenin paradoksu, göründüğü kadar büyük değildir. Her ikisi de kendine özgü şekillerde bir hiyerarşinin ucundadır. Hua-yen Çin'de ortaya çıkan felsefi kuşakların ağlarını taçlandırmıştır. Gerçekliğin her düzeyinin iç içe geçtiği vizyonu, Budist öğretilerin iç içe geçmişliği hakkındaki düşünümsel farkındalığın en yüksek düzeyindeki bir sentezdir. Ch'an da yüzeydeki anti-entelektüelizmine rağmen yüksek düzeyde bir entelektüel düşünümsellikten doğmuştur. Bu iki düşünümsellik, vizyon düzeyi tamamen aynı olduğundan kolayca birleştirilmiştir.

CH'AN (ZEN) DEVRİMİ

Ch'an, köken itibariyle "meditasyon" (Sanskrit dilinde *dhyana,* "konsantrasyon") anlamına gelir ki, bu da her şeyden önce Budizmin asıl temelidir. Hint Budizmindekinin aksine, Çin'de spesifik bir meditasyon okulunun varlığı, bu pratiğin geçmiş yüzyıllarda ne denli marjinal hale geldiğini gösterir. Özellikle kuzeydeki popüler ve politik olarak etkili okullar, büyü ve ayini vurgulamıştır; güneyin seçkin-entelektüel çevrelerinde, meditasyonun yerini büyük ölçüde akıllıca konuşmalar almıştır (Zürcher, 1959:33, 114, 127, 146, 180). Üç Tez'den Salt Bilinç Okuluna kadar entelektüel okulların gelişimi, kurtuluşu bir içgörü meselesi haline getirmiştir ama T'ien-t'ai ve Hua-yen okulları meditasyona önemli bir vurguyu dahil etmiştir. Tam olarak olgunlaştığı döneminde Ch'an okulunun karakteristik özelliği, derin bir trans halinden ziyade bir yaşam tarzı olarak meditasyona vurgu yapması ve bunun eşliğinde, Budist pratiğin diğer bütün formlarına düşmanlık beslemesidir.

---

6 Gregory (1991); Weinstein (1987:63, 149); Dumoulin (1988:45-49, 225-235, 284-285). Hua-yen'in Ch'an kuşaklarındaki etkisi, yaklaşık olarak 750'de büyük yenilikçiler Shih-t'ou ve Ma-tzu'nun döneminden, yaklaşık olarak 1150'de Ta-hui'nin dönemine kadar Şekil 6.3 ve 6.4'te belirtilmiştir.

Bu anti-entelektüel ve anti-ritüel tema, meditasyon uzmanlarının Çin'de beş veya altı kuşak boyunca varlığını sürdürmesinden sonra ortaya çıkabilmiştir. Ch'an çizgisinin, geçmişe doğru Bodhidharma'ya (yaklaşık olarak MS 500, muhtemelen mitsel) kadar izi sürülür ve birçok halef listelenir. Görüşüne göre, "üçüncü büyük üstat" ve dördüncüsü (Şekil 6.2 ve 6.3'te 213 ve 220) arasında bir kopukluk olabilir; zincirin belirgin halkaları ancak o tarihten sonra başlar (Dumoulin, 1988:98; McRae, 1986:30). Dikkate değer birçok nokta vardır; ilk Ch'an üstatlarının hiçbiri "Zen"le ilişkilendireceğimiz belirleyici özelliklerin hiçbirine sahip değildir ve 700'lerde, yani okulun kendi ikon kırıcı tarzını yaratmaya başladığı noktada Ch'an zincirinde muazzam bir çoğalma görülür.

"Zen devrimi"nin doğası, en iyi şekilde bu dönemde Budizmin karşı karşıya olduğu politik koşulun fonunda anlaşılabilir. Ortaçağ Avrupa'sında olduğu gibi, seküler tabakalaşma kiliseye nüfuz etmiştir. Resmi tapınaklar, devlet tarafından desteklenmiştir ve imparatorluğa ait kültlerle bağlantılı ayinler düzenlenmiştir. Bu ayinlerin liderleri, fiilen veya hatta hukuken saray yetkilisi statüsüne sahiptir. Varlıklı kent manastırları ve tapınakları, yüksek tabakadan keşişlerin egemenliğindedir ve büyük manastır liderleri bolluk içinde yaşamıştır. Özellikle başkentteki önde gelen kurumlarda, üst düzey Budist figürler dostane bir rejimde ciddi politik nüfuza sahip olmuştur. 672-705 arasında, Budizmin himayesi zirveye çıkmıştır. Geçmişte kısa süreliğine de olsa bir Budist rahibe olan, İmparator T'ai Tsung'un eski cariyesi İmparatoriçe Wu 680'lerde fiilen başa geçmiştir. 690'dan 701'e kadar ülkeyi açıkça yönetmiş, hatta yeni bir hanedanlık kurmuştur. Görevden alınmasına ve T'ang hanedanlığının yeniden kurulmasına rağmen, 705-712'de Budizmin ateşli bir destekçisi olan başka bir imparatoriçe neredeyse aynı gücü elde etmiştir. İmparatoriçe Wu, Konfüçyüsçülüğün ayağını kaydırmaya ve Budizmi devlet dini haline getirerek kendisinin hükümdar olduğu bir tür Sezaro-papizm yaratmaya çalışmıştır.

Kadın hükümdarın devrilmesiyle birlikte anti-Budist bir tepki gelişmiştir. Yeni imparator Hsüan Tsung, hüküm sürdüğü 712-756 yılları arasında 30.000 keşişi meslekten menetmiştir ve Taoculuğu yarı resmi din haline getirmiştir. Ancak Budizmin halk desteği o kadar büyüktür ki ciddi bir hasar görmemiştir; halk arasında Amidaist tapınaklar ve Ch'an dağ manastırları gelişmiştir ve başkentte halen seçkin Hua-yen vaizleri vardır. 755'ten sonra, merkezi yönetim herhangi bir dinsel ortodoksluğu uygulamayacak kadar zayıflamıştır. Daha sonraki bir Hua-yen üstadı Ch'eng-kuan, yönetim tekrar çok pro-Budist olduğunda, yaklaşık olarak 780'den 820'ye kadar sarayda etkili bir konuma sahip olmuştur; Ch'eng-kuan Ulusal Öğretmen unvanını

kazanmış ve Çin'deki bütün mezheplerden keşişlerin resmi yöneticisi haline gelmiştir. 840'larda, imparator Wu Tsung Budizmden Taoculuğa geçmiştir; Taocu simyacıların etkisinde kalarak bir dizi anti-Budist ferman yayınlamış ve neredeyse bütün Budist malvarlığına el koyan ve bütün keşişleri ve rahibeleri meslekten meneden büyük 845 zulmüne giden yolu açmıştır. Fakat bir sonraki yıl, yeni imparator bu uygulamaları iptal etmiş ve Taocuların başındaki ismi idam ettirmiştir.

İmparatoriçe Wu'nun teokrasisi 690'larda başarısızlığa uğradıktan sonra, Budizm gittikçe daha çok devlet düzenlemesine tabi tutulmuştur. 747'de keşiş olmak isteyen kişilerin, kurban ayinlerinden sorumlu devlet kurumundan bir atama belgesi alması şartı getirilmiştir. 755'te, An Lu-shan isyanında yaşanan kriz sırasında, bu atama belgeleri gelir elde etmek için satılmaya başlanmıştır. Keşiş olarak atanmak, vergi ödemekten ve zorla çalıştırılmaktan muafiyet gibi ekonomik avantajlar sağlamıştır. Sistem aşama aşama çok yozlaşmıştır. Yerel yetkililer, atama belgelerini kendi çıkarları için satmaya başlamıştır; kâğıt üzerinde kalan birçok atama yapılmıştır (Weinstein, 1987:59-61). T'ang'ın çöküşünü takip eden parçalanma döneminde (900-960) manastırlara giriş sınavları, keşişler tarafından değil, devlet yetkilileri tarafından düzenlenmiştir. Bu sınavlar, Konfüçyüsçü sınavlara benzerdir; adayların bir makale ve bir yorum yazması, ayrıca bir sutra'yı ezberden okuması ve meditasyon uygulaması istenmiştir. Yalnızca Ch'an Okulu, kısmen manastırları uzak ve kendi kendine yeterli olduğundan, kısmen de Ch'an keşişleri özel koşullar haricinde atama belgesi almaktan kaçındığından, bu kısıtlamalardan kurtulmuştur.

Chan'ın kendini Budizmin diğerlerinden ayrı bir türü olarak kimliklendirmesi, meşru kuşak zinciri üzerine bir anlaşmazlıkla başlamıştır. 734 yılında, keşiş Shen-hui (670-762) Ch'an zincirinin altıncı liderinin Shen-hsiu (600-706) –İmparatoriçe Wu'nun gözdesi olarak Loyang'da yaşayan popüler bir vaiz– değil, daha önce görece arka planda kalmış bir güneyli keşiş olan Hui-neng'in (638-713) olduğunu ileri sürerek başkentte bir sansasyon yaratmıştır. Bu saldırı, beşinci büyük üstat Hung-jen'in (602-675) bir şiir müsabakasını kazanmasının ardından vekâletini gizlice Hui-neng'e devrettiği öyküsünü temel almıştır. Altmış yıl önce gerçekleştiği iddia edilen bu olay, başka hiçbir belgede yer almamıştır. Başkentteki Ch'an keşişleri arasındaki tartışmalar bütün şiddetiyle 20 yıl sürmüştür. 753'te Shen-hui tutuklanmış ve güneyde uzaklara sürgün edilmiştir; ama iki yıl sonra, askeri bir yenilginin ardından patlak veren isyan ve iç savaş sonucunda yönetim parçalanmıştır. 757'de Shen-hui popüler bir dinsel lider olarak başkente geri

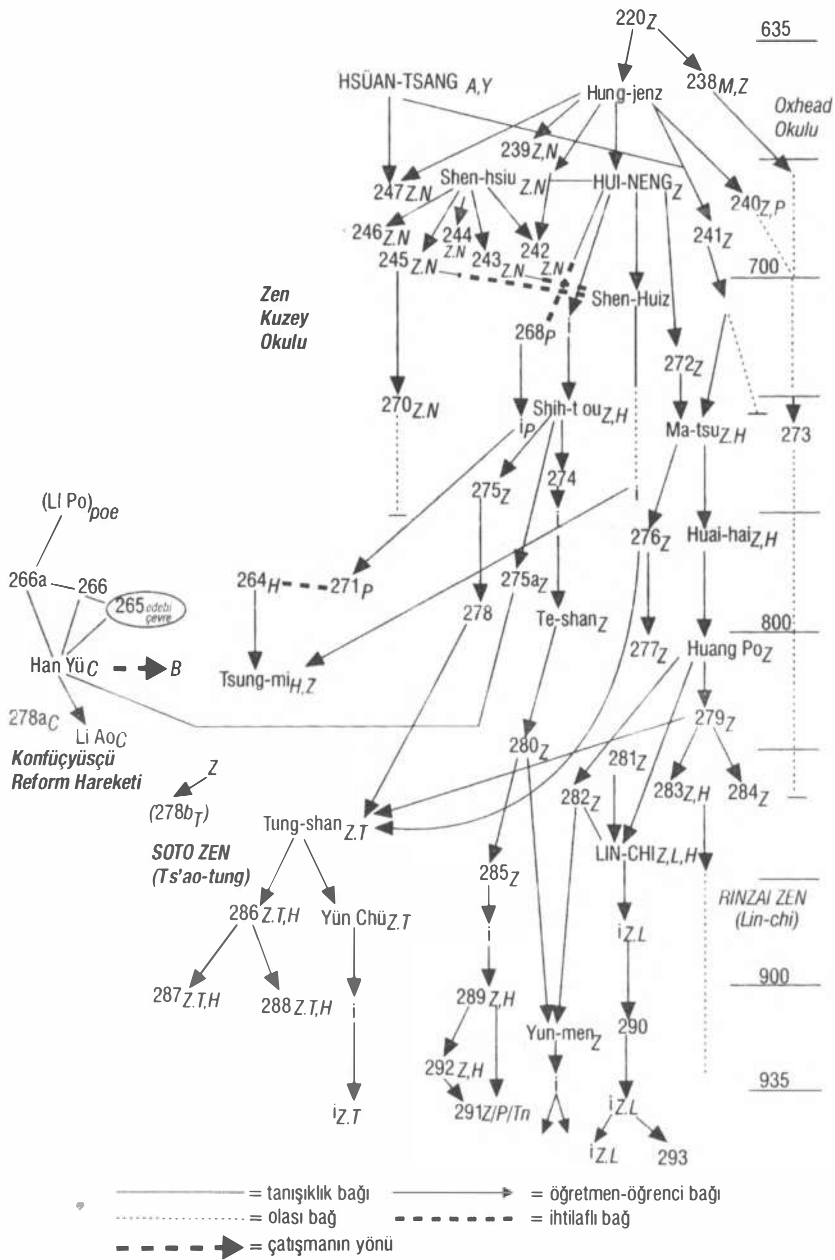
dönmüştür, hatta atama belgelerini satarak iflas eden yönetim için para toplama kampanyasını yürütmekle görevlendirilmiştir.

Bu, ilk bakışta sarayda politik çıkarlar için bir çatışma olarak görülebilir. "Kuzey Okulu" başüstadı Shen-hsiu, İmparatoriçe Wu'nun zor yoluyla alaşağı edilen Budist teokrasisiyle yakından bağlantılıdır ve başkentte Ch'an zincirinin saraydaki diğer destekçileri, 730'lar ve 740'larda iktidardan düşmüştür (McRae, 1986:242); alternatif bir zincir yaratmak, belki de Ch'an'ı popüler olmayan politik hatıralardan ayrıştırma çabasıdır. Daha derinlerde bu, iki kuşak boyunca etkili olan yapısal ve öğretisel hareketlerin en dramatik tezahürüdür.[7]

Shen-hui'nin polemiğinde, Shen-hsiu'nin "Kuzey Okulu" ve Hui-neng'in "Güney Okulu" arasındaki ihtilaf konusu, Hui-neng'in aşamalı aydınlanmaya karşı ani aydınlanmayı savunmasıdır. Bu bir mübalağa gibi görünür. Her ikisi de Shen-hui'nin saldırısına dek örgütlü okullar değildir ve geniş bir fikir ve pratik yelpazesini paylaşmıştır (McRae, 1986:245). Dahası, ani aydınlanma meselesi uzun bir geçmişe sahiptir; 300 yıl önce Tao Sheng tarafından ortaya atıldığında, Budizmde tartışma yaratmıştır ama bu tartışmalardan yeni bir hareket ortaya çıkmamıştır. "Kuzey Okulu"nun başlıca zayıflığı, saraydaki konumudur; burada politik değişikliklere maruz kalmış ve saray aydınlarına entelektüel ödünler vererek meditasyon pratiğini hafifletmiştir. Ne "Kuzey" ne de "Güney" hizbi, bu çatışmadan sonra uzun süre varlığını sürdürememiştir; Şekil 6.3'te bunların arasındaki bağlantıların başkentteki entelektüel çevrelerle sınırlandığını görürüz. "Kuzey" ve "Güney" okulları arasındaki ihtilaf, geçmişe dönük olarak daha büyük bir sosyal hareketin sembolü haline getirilmiştir. Gerçek "Zen devrimi" saray himayesinden mümkün olabildiğince kendilerini ayıran bu kuşaklar arasında gerçekleşmiştir.

---

[7] Şekil 6.3'te Ch'an meditasyonunu eski Üç Tez Okuluyla bağdaştıran, Oxhead Okulunun kurucusu olduğu kabul edilen, Hung-jen'in çağcılı Fa-jung (238) döneminde Ch'an zincirlerinin bölünmeye başladığını görürüz. Elbette burada güçlü bir anti-entelektüelizm yoktur ama bölünme ileride gerçekleşecek şeylerin yapısal bir habercisidir. En kayda değer Oxhead üstadı, Hung-jen'in öğrencisi Fa-chih'dir (240); Fa-chih meditasyonu Buddha'nın adının söylenmesini esas alan Amidaist pratikle birleştirmiştir. Oxhead Okulu, üstatların yedi kuşağı boyunca sürmüştür ama hiçbir zaman ünlü "Zen" tarzı paradoksçulardan birine sahip olmamıştır (McRae, 1985; 1986:241 242). Hung jen'in öğrencileri, kendi zincirlerini oluşturan üç kişiyi daha içermiştir: "Kuzey Okulu" yöneticisi Shen-hsiu; rakibi Hui-Neng ve Ch'an'ın Saf Ülke Okuluyla bir diğer senkretizmini gerçekleştirerek Buddha'nın adıyla meditasyon uygulayan bir Szechuan Okulu kuran Hsuan-Chih (240a). Hui-Neng yalnızca tartışmacı Shen-Hui'nin üstadı değildir, aynı zamanda aralarında "Zen" radikalleri Ma-tzu ve Shih-t'ou'nun zincirlerinin de bulunduğu birçok zinciri üretmiştir. Hui-Neng'in bağımsız bir öğretisel kopuş gerçekleştirmediği, etrafındaki Ch'an zincirleri bölünürken örgütsel bir dönüşümün tam ortasında yer aldığı açıktır.



HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
(parantez içinde isim) = filozof değil
C = Konfüçyüsçü poe = şair T = Taoist B = Budist
P = Saf ülke M = Madhyamika Y = Yogacara (B idealizmi) Tt = Tien-t'ai
H = Hua-yen tn = tantrist Z = Ch'an (Zen) Z.N = Ch'an Kuzey Okulu
Z.L = Ch'an Lin-chi tarikatı Z.T = Ch'an Ts'ao-Tung tarikatı

ŞEKİL 6.3. CH'AN (ZEN) OKULLARININ GELİŞİMİ, 635-935

Bu radikaller için, ani aydınlanma öğretisi, en uç noktaya götürülmüş ve derin bir örgütsel öneme kavuşturulmuştur. Aydınlanmaya ulaşmanın geleneksel Mahayana yolu, sayısı genellikle 10'u bulan bir dizi spiritüel başarı derecesini esas alır; bu, monastik toplulukta ciddi bir sosyal katmanlaşma getirmiştir. "Aydınlanma" bir keşişin kendi kuşağının başına yükseltildiği veya kendi manastırının başına geçebilecek bir keşiş rütbesine yükseltildiği sınavdır. Aşamalı aydınlanma öğretisine saldırmak, meditasyon okulunda dinsel statünün hareketliliği için olanakları önemli ölçüde artırmak demektir. Bu, dinsel statünün açıklığının veya sınırlandırılmış oluşunun açık bir çatışmaya dönüştüğü bir bağlamda gerçekleşmiştir.[8]

Radikal Ch'an üstatları, elit dinsel hareketliliği felsefi argümanla değil, pratikte başlatmıştır. Ayinsel ve entelektüel çalışmalara son vermişler, hatta dramatik ve paradoksal içgörü sınavlarını ikame ederek uzatılmış meditasyon pratiğine saldırmışlardır. "Zen devrimi," hızlı örgütsel büyümeyi mümkün kılmış ve aynı zamanda kendi kendine yeterli yeni manastırların ve kuşakların merkezden kopmasını meşrulaştırmıştır. Ünlü Ch'an üstatlarının bazıları sayıları 100'ü bulan aydınlanmış müride sahiptir. Bu süreçle ilişkili yaratıcılık, hızlıca artan örgütsel yapılanmaya akan bir duygusal enerji patlamasıdır.

700'lerin ortasından sonuna kadar Zenle ilişkili göz alıcı karakteristikler ortaya çıkmıştır. Ma-tsu (709-788) paradoksal deyişler aracılığıyla eğitim vermeye başlamıştır. Zen aydınlanma arayışının tanınmasını sağlayan ünlü hazırcevaplık müsabakaları bundan doğmuştur. Ma-tsu'nun öğrencilerinden biri olan Huai-hai (720-814), keşişlerin kol gücüne dayalı işlerde çalışmasını zorunlu kılma pratiğini başlatmıştır. Bu, geçimini sağlamak için dilenmeyi esas alan eski Budist gelenekten ve genellikle imparatordan veya

---

[8] Büyük entelektüel güçlüğüyle Salt Bilinç son derece elitisttir; aydınlanma rotası, felsefeye hâkimiyettir ve en yüksek dinsel statü ileri düzey âlimlere ayrılmıştır. T'ien-t'ai benzer bir iddiayı halihazırda gündeme getirmiştir ve aydınlanmadan önce bir öğretiler hiyerarşisine hâkim olmak gerektiğini ileri sürmüştür. Alanın karşı ucunda, Saf Ülke tarikatları kurtuluşu mümkün olabildiğince kolay hale getirmiştir; Amidaistler kutsal bir ismi söylemenin bunun için yeterli olduğunu ileri sürerek bunu en uç noktasına taşımıştır. 700'lerin ortası ve sonunda, T'ien-t'ai ve Saf Ülke keşişleri dinsel statüde ilerlemenin entelektüel ve anti-entelektüel, zor ve kolay yolları arasında polemikler gerçekleştirirken bu çatışma açık hale gelmiştir. Hui-neng, Saf Ülke Okulundan Tzu-min'in (Şekil 6.3'te 268) polemiklerine konu olmuştur; Tzu-min, evrensel kurtuluş da dahil olmak üzere aydınlanmanın kolay yollarını kınayan ve cehenneme mahkûm edilme ihtimalini gündeme getiren Fa-chao'dan (271) bir önceki kuşaktır. Fakat Ch'an yolu, esas olarak ruhban sınıfından olmayan halk için geçerli olan ve gerekli inanç katılığı noktasında ters düşen iki Saf Ülke kutbunun hiçbirine ait değildir. Ch'an yeniliği, meditasyon uzmanlarının eliti arasında yüksek dinsel statünün kısıtlanmışlığı veya kullanılabilirliğiyle ilgilidir.

soylulardan kabul ettikleri arazi bağışları, serfler ve köleler sayesinde bolluk içinde yaşamayı mümkün kılan yaygın Çin Budist pratiğinden keskin bir kopuştur. Önde gelen keşişlerin (özellikle de ünlü entelektüellerin) birçoğunun yaşadığı varlıklı kent manastırları ve müsrif saray çevrelerinden kopan radikal Ch'an, genellikle uzak dağlardaki kendi kendine yeterli manastırlara gitmiştir (bu bölümün başındaki haritaya bakın). Bu, Ch'an manastırlarını politik tasfiyelerden ve ekonomik müsaderelerden görece uzak tutmuştur ve böylece diğer birçok Budist mezhebinin kaybolup gittiği bir dönemde Ch'an Budizminin varlığını koruyabilmesini sağlamıştır. Ch'an keşişlerin çalışmasını zorunlu tutma uygulamasında bütünüyle orijinal değildir; T'ang öncesi güney hanedanlıklarındaki kimi kırsal manastırlar, politik sorunlar sırasında geçici bir çözüm olarak kendi kendine yetme yöntemine başvurmuştur. Ch'an'ın içinde, çalışma yükümlülüğü ani aydınlanma öğretisiyle bağlantılıdır: Sıradan fiziksel eylemler –odun kırmak, su taşımak– nihai dinsel statüye ulaşmanın bir yolu olabilir. Bu bakımdan Ch'an bir tür Protestan etiktir; derin trans uyandıran meditasyona karşıtlığı, dinsel ve seküler alanlar arasındaki bariyerleri kaldırma eğilimini pekiştirmiştir. Fakat aydınlanma, ister ani olsun ister olmasın, görünüşe göre kolay ulaşılabilecek bir şey değildir ve başkeşişler, bu teşvik sayesinde düşük derecedeki ve yeni keşişlere birçok iş yaptırmış gibi görünür. Ch'an manastırları, maddi olarak büyürken, şöhretleri de artmıştır.

800'ler ve 900'lerde, Ch'an manastırları Çin geneline yayılmıştır. Bu, eylemleri Çin'deki ve Japonya'daki Zen keşişleri için inceleme metinleri sağlayacak olan ünlü üstatların dönemidir: Öğrencilerini uzun değneğiyle vurup şoke ederek aydınlatan Tê-shan (781-867), aniden bağırmalarıyla ünlü Linji (doğumu 867) ve daha birçok nüktedan paradoksçu. Bu olgunlaşmış Zen, hararetli bir şekilde anti-entelektüel ve anti-edebidir; metinlerin incelenmesinden genellikle vazgeçilmiştir ve daha ziyade, filozoflar, hatta Buddhalar ve Boddhisattvalar derhal aydınlanmanın önündeki engeller olarak görülmüştür: "Buddha'yı görürsen, onu öldür!" Yine de bunu bir entelektüelin, entelektüelizm karşıtlığı olarak nitelendirmek gerekir; çünkü kişinin kutsal simgeleri bu şekilde damgalayabilmesi, zarif anlayışlar ve onları nazikçe ve şiirsel bir biçimde ifade edebilme yeteneğinden onur duyuluyordu. Ch'an daha yüksek bir özbilince yönelmiş felsefi düşünümselliktir. Entelektüel dikkat alanına enerji veren yaratıcı çatışmalar, burada kelimelerin ötesine işaret eden kelimelere, saf içeriksiz iletişim kapasitesi ortaya çıkarılan jestlere dayalı hazırcevaplığa dönüştürülmüştür.

Ch'an 650'den 900'e kadar entelektüel alanın hizipçi modundadır. Şekil 6.2'de ve 6.3'te diğer Budist kuşakları tükenirken Ch'an kuşaklarının bö-

lünmelere ve alt bölünmelere uğradığını görürüz. Kent tabanlı entelektüel okullar gerilemiştir. Daha önceki bütün entelektüel okulları kendine katan T'ien-t'ai ve Hua-yen, ancak Ch'an veya Amidaist manastırlarla birleşerek varlığını sürdürmeyi başarabilmiştir. Amidaizm de maddi olarak gelişmiştir ama ağ şemasında önemli entelektüeller arasında temsil edilmez. Hindistan'dan kimi daha egzotik malzemeler aktarılmaya devam etmiştir ama bunların etkisi uzun sürmemiştir. 700'lerin başında ve ortasında, tantrik Budist üstatlar sarayda ayrıntılı büyüsel ve erotik seremonilerde boy göstermiştir. Öğretileri, Japonya'ya Şingon adıyla aktarılmıştır ama tantrik Budizm popüler veya entelektüel bir akım haline gelmemiştir ve yüzyılın ortalarına doğru sarayda değişen eğilimlerle birlikte ortadan kaybolmuştur.

Ch'an entelektüel ilgi alanının Budist tarafını altı ila sekiz kuşak boyunca tek başına işgal etmiştir; aslında Taocuların veya Konfüçyüsçülerin önemli etkinliklerinin yokluğunda, bütün felsefi yaratıcılığa egemen olmuştur. Küçük sayılar yasasına göre, Ch'an Okulunun içsel dinamikleri, dikkat alanını doldurmak için kendi muhalif konumlarını üretmiştir. 700'ler ve 800'lerde beş ünlü "Ch'an Okulu" vardır; bu yaklaşık bir sayıdır çünkü kimi zincirler sona ererken, varlığını sürdüren hizipler onların boşluğunu doldurmak için bölünmüştür. Daha zayıf olan kimi hizipler, çizgilerinin sonuna geldiklerinde, karakteristik senkretizm yolunu takip etmiştir: Ch'an'ın zayıf Fa-yen hizbinin son önemli figürü (Şekil 6.3'teki 291) Ch'an'ı T'ien-t'ai ve Amidaism'le bağdaştırmaya çalışmıştır; T'ien-t'ai Te-shao (Şekil 6.3'teki 292) Ch'an Ts'ao-Tung hizbini T'ien-t'ai'yle bağdaştırmıştır. 950'den sonra, diğer Ch'an hiziplerinin birçoğu son bulurken veya sentretizm yolunu takip ederken, Linji hizbi –Ts'ao-Tung hizbinin 800'lerde zirvesine ulaştığında yaptığı gibi– Çin genelinde yeni manastırlar inşa ederek ve süreç içinde alt hiziplere bölünerek yayılmıştır. Bu, küçük sayılar yasası uyarınca alanın farklı parçalarının eşzamanlı olarak büyümesi ve daralmasının güzel bir simetrik örneğidir.[9]

Kimi zaman, Ch'an ayırt ediciliğinin Taoculuğun Çin Budizminin üzerindeki etkisinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür. İlk "Taocu" figür Chuang Tzu'nun çevresinde de belli belirsiz benzer paradoksal öyküler döner ve *Tao Te Ching*, kelimelerin mistik transandantallığını yüceltir. Ama "Zen devrimi" döneminde, çağdaş Taoculuk son derece ayinsel bir kilisedir; Ch'an tarzına

9 Şekil 6.3 ve 6.4'ü karşılaştırarak bunu net bir şekilde görebiliriz: İlkinde Ch'an zincirleri, sayfaya yayılmış ve tüm diğer Budist hiziplerinin yerini almıştır; 900'den 1200'e kadarki ikincisinde ise Ch'an zincirlerinin daraldığını görürüz. Geriye kalan kollar, birbiriyle birleşip nihayetinde ortadan kaybolurken, yeni-Konfüçyüsçüler entelektüel alanın kendi tarafında yayılır.

tezat oluşturan teistik hiyerarşiler, büyü ve ölümsüzlük arayışını barındırır. Taocu etki, yapısal olarak da muhtemel değildir: Genişleyen, maddi olarak güçlenen Ch'an Budistleri, kendilerini mümkün olabildiğince ayrı konumlandırmaya çalışırken, örgütsel olarak zayıf oldukları dönemlerde senkretizm yoluna gitmiştir. "Bambu Korusunun Yedi Bilgesi"nin "hafif sohbeti" ve Ch'an üstatlarının şiirsel hazırcevaplığı arasında bir benzerlik vardır. Fakat "hafif sohbet," birbirini sınamak ve düşünümselliğin birbirini takip eden düzeylerinde ikon kırıcı hamlelerin izlerini bırakmak için manastırlar arasında seyahat eden Ch'an üstatlarının gerçekleştirdiği spiritüel mızrak dövüşleriyle kıyaslanabilecek çok az şey sergiler. Örgütsel olarak Yedi Bilgede, Ch'an'ın gelişmesinde önemli rol oynayan monastik kuşaklar eksiktir. Ch'an'ın seçkinlerin "Taoizm"iyle benzerliği, kimi benzer sosyal koşulları paylaşmalarından kaynaklanır. Ch'an, saray koşullarından ve tapınak ayinlerinden uzakta bir konum alan ve arazi mülklerinin kendi kendine yeterliliğini temel alan Budizmdir. Taocu seçkinler kendi mülklerine sahipken, Ch'an keşişleri bu mülklere kolektif olarak sahiptir ve kuşak üstatlarının onaylanmasında örgütsel hiyerarşiye daha çok dikkat etmek zorundadır.

1000'den sonra, Budizmin Çin toplumundaki örgütsel tabanının bir kez daha altı oyulmuştur. Bu defa tehdit, mülklere el konması veya politik tasfiye değildir. Kırsal bölgelerdeki ve uzak dağlardaki Budist manastırları ve tapınakları, gittikçe güçlenen merkezi bürokrasi için artık tehdit değildir; bunun yerine, Budizm çoğunlukla mali önlemler şeklindeki devlet düzenlemeleriyle yavaş yavaş güçsüz düşürülmüştür. Atama belgelerinin satışı, 1067 yılında Sung hanedanlığında yeniden gündeme gelmiştir. Bireylerin belgeleri kendileri için değil, tekrar satışa sunmak amacıyla edinmesi ve gelecekteki fiyat artışları hakkında spekülasyonlar üretilmesiyle, çok geçmeden piyasa manipülasyonları baş göstermiştir (Ch'en, 1964:241-244, 391-393). Uzun vadeli sonuç, belgelerin değerini düşüren enflasyonist bir döngüdür. Sung yönetimi de daha yüksek monastik rütbeler satarak topladığı parayı artırmaya başlamıştır ve 1100'lerde satışları canlandırmak için yeni monastik unvanlar eklemiştir. Kilise, bu sistemde fiziksel olarak büyümüştür; 1221'de 460.000 keşiş ve rahibe vardır; nüfusun yarı yarıya az olduğu 830 yılında sayılarının 700.000 olduğu düşünülürse, oransal bir düşmeden söz edilebilir ama yine de azımsanmayacak bir rakamdır. Hiç kuşkusuz atama belgeleri piyasası daha düşük düzeylerde genişleme etkisi yaratmıştır. Fakat devlet düzenlemesi etkisini gösterdikçe Budizm entelektüel olarak ölmüştür. Yalnızca Ch'an Okulu, devlet düzenlemelerinden kaçabileceği uzak bölgelere gitme çabasının doğrudan bir sonucu olarak bir süreliğine yaratıcı olmuştur.

Nihayetinde Ch'an yaratıcılığı bile zayıflamış ve son bulmuştur. Dışsal olarak, bir zamanlar Çin'in tarım devleti-zorlayıcı yapısının başlamasında önemli rol oynayan manastırların dinsel ekonomisi, Sung hanedanlığının seküler toplumunda filizlenen pazar ekonomisi tarafından bastırılmıştır. Budist kültürün üstsınıflar nezdindeki statü cazibesi kaybolmuştur. Geçmişte, eğitimli seçkinler veya saray soyluları daha entelektüel veya renkli olan Budist çevrelerin kapısını aşındırmış veya hatta daha varlıklı manastırların başkeşişleri olarak kariyer yapmak istemiştir. Fakat resmi sınav sistemi ve bununla bağlantılı Konfüçyüsçü okulların genişlemesi, kültürlü sınıfların üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Kaynakları azalan Ch'an kuşakları zayıf düşmüş ve entelektüel alanda gittikçe küçülmüştür.

Bu son örgütsel geçiş bile kendine özgü bir tür yaratıcılığa sahiptir. Büyük Ch'an üstatlarının klasik paradoksları ve hazırcevaplığının öyküleri, bir araya getirilmiştir: 1004'te *The Record of the Transmission of the Light*, 1128'de *The Blue Cliff Record* ve 1229'da *Wu-men Kuan*. Hizipçilik artık önemini yitirmiştir; eski rakipler bu gerileyen hareketin geniş bir koalisyonunda bir araya gelmiştir. Daha sonraki Ch'an üstatları, çeşitli şiirsel yorum ve meta-yorum katmanları eklemiştir. Altı ila sekiz kuşak öncesine ait bu öykülerin anlattığı canlı deneyimler yerine, öykülerin kendisi öğrencilerin sınava tabi tutulduğu vakalar (Japonca *koan*) haline gelmiştir. Entelektüel saygınlık, koan koleksiyonlarına şifreli vurgular ve şiirsel dizeler ekleyen editörlere geçmiştir. Meta-yorumlar, koan tarzı tekrarlardır; aynalı salonda bir panel daha ekleyip yeni kıvrımlar meydana getirilerek ustalık sergilenir.

Aşağıdaki alıntıda, vaka koan'dır; T'ang üstadı olan Pai Chang'ten (720-814) bir hadisedir. Notlar, Sung hanedanlığı döneminde vakaları (*kung an*) ilk derleyen üstat Hsueh Tou Ch'ung Hsien'in (980-1052) düştüğü notlardır. Yorum ise 1128 yılında *Blue Cliff Record*'u bütün olarak yayımlayan Yüan Wu K'o Ch'in'e (1063-1135) aittir.

Vaka
Bir keşiş Pai Chang'a sordu: "Olağandışı durum nedir?"[1]
Chang yanıtladı: "Ta Hsiung Dağında tek başına oturmak."[2]
Keşiş eğildi;[3] Bunun üzerine Chang ona vurdu.[4]
Notlar
1. Kelimelerde bir yankı vardır. İfadedeki yeteneğini gösterir. İnsanı şaşırtır. Bu keşiş gözleri olmasına rağmen hiç görmemiştir.
2. Müthiş haşmetli havası, bütün ülkeye yayılır. Hem ayakta duran hem de oturan yenilgiye uğrar.

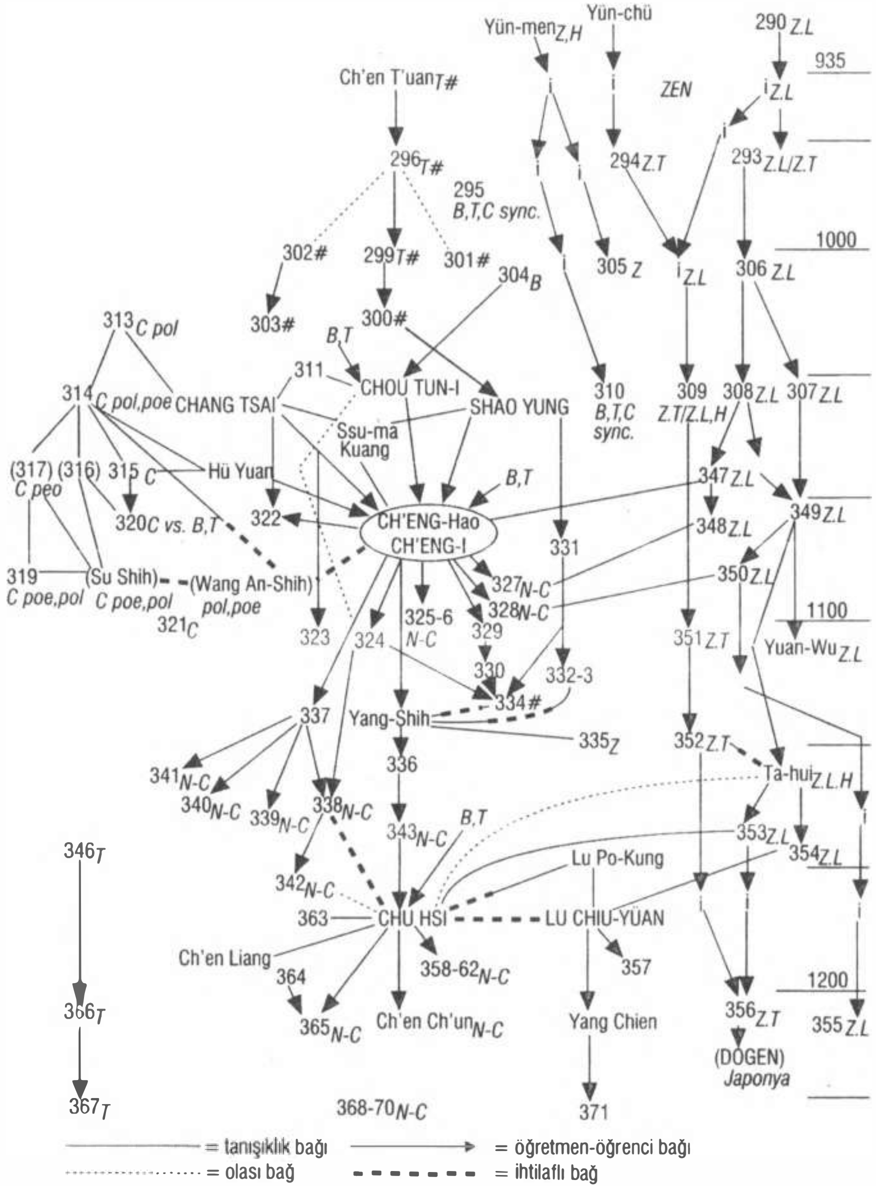
3. Yamalı giysili akıllı bir keşiş! Bu tür şeyleri görmek isteyen bir kişi hâlâ var.
4. Chang, okulumuzun yetkin bir öğretmenidir: Neden daha fazla konuşmaz? Buyruk, beyhude yere uygulanmaz.

Yorum
... Bu keşişin eğilmesi, sıradan bir eğilme değildir: Bunu yapabilmek için önce gözlere sahip olması gerekirdi. İçindekilerin hepsini dökmedi. Birbirlerini tanımalarına rağmen tanımıyormuş gibi davrandılar (*Blue Cliff Record,* 1977:172).

Büyük Ch'an anti-entelektüelleri, aşırı kendiliğindenliğin savunucuları artık yarı skolastik rutine tabi olmuştur. Ch'an Okulundaki yaratıcı karşıtlığın son patlaması, entelektüel pratiğin bu son aşamasının kabul edilip edilmeyeceği eksenindedir. "Koan-temelli Zen"i savunan Linji çizgisinden Ta-hui (yaklaşık olarak 1140) "sessiz aydınlanma Zeni"ni savunan Ts'ao-Tung çizgisinden Hung-chih'in (Şekil 6.4'te 352) polemikleriyle mücadele etmiştir (Dumoulin, 1988:256-260; Kodera, 1980:85-101). Ama bir sonraki kuşakta, Chu Hsi halihazırda sahnededir ve Ta-Hui'nin müritleri, en çok yeni-Konfüçyüsçülerle dostane tartışmalarıyla göze çarpar; bu, zayıflayan bir entelektüel tabanın senkretizm yolunu takip etmesinin bir işaretidir. Ch'an yaratıcılığı, yeni-Konfüçyüsçülüğün egemenliğinde ortadan kaybolmuştur ve onunla birlikte, Çin Budizmindeki taze entelektüel geliştirmeler de sona ermiştir.

YENİ-KONFÜÇYÜSÇÜ DİRİLİŞ

Yeni-Konfüçyüsçülüğü oluşturan felsefi yaratıcılık dalgası, küçük sayılar yasasına göre karşılıklı genişleme ve daralmanın klasik motifine uygundur. Şekil 6.4'teki ağda, Budist felsefenin gerilediğini ve birleştiğini, Konfüçyüsçülerin ise genişlediğini ve hiziplere bölündüğünü görürüz. Doruk noktası, Chu Hsi'nin hizipleri yeni metafizik idealizm karşısında hâkim bir yeni-Konfüçyüsçülükte bir araya getirdiği büyük sentezdir. Yeni-Konfüçyüsçülük, o dönemdekiler tarafından "Tao-hsüeh" olarak bilinir. Tao öğrenimi anlamına gelen bu kavram, Taocu dünyadaki geçerli olan ve ortodoks Konfüçyüsçülükte modası geçen kavramların sahiplenilmesini (veya yeniden sahiplenilmesini) ima eder. Yeni-Konfüçyüsçülük, kısmen Taoculuktan ve Ch'an Budizminden kültürel sermaye alan bir din hareketidir.



HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
(parantez içinde isim) = filozof değil
C = Konfüçyüsçü N-C = yeni-Konfüçyüsçü T = Taoist # = nümerolog/kahin sync = senkrenist
B = Budist H = Hua-yen T = Ch'an Z.L = Ch'an Linchi mezhebi Z.T = Ch'an Ts'ao-Tung mezhebi

ŞEKİL 6.4. YENİ-KONFÜÇYÜSÇÜ HAREKET VE ZENİN ELENMESİ, 935-1265

Dinsel alanlar, entelektüel hayatın temelindeki örgütsel dönüşümün parçası olarak yeniden düzenlenmiştir. Felsefi yaratıcılığın bu tarihsel anının temelinde yatan şey budur. Yeni-Konfüçyüsçülük, önemli bir politik altüst oluş sırasında ortaya çıkmıştır. Sung hanedanlığı devlet bürokrasisinin boyutunu ve yoğunluğunu ve yetkililerin seçilmesi için uygulanan sınav sistemini önemli ölçüde genişletmiştir. Sınav sisteminin ilk adımları daha önce de atılmıştır ama Sung gerçek anlamdaki ilk aydınlar hükümetidir. Bu aynı zamanda büyük bir ekonomik gelişme dönemidir; piyasa ekonomisi devlet kontrolünden tamamen kurtulmuştur. Bunun sonucunda ortaya çıkan nüfus göçü, finansal enflasyon ve yönetimin mali krizi, parti politikaları ve ideolojilerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Parti mücadelesinin zirve noktası, ünlü Wang An-shih reformları, yeni-Konfüçyüsçü felsefeyi kristalleştiren kuşakla aynı döneme denk düşmüştür. Dahası bu dönem, Çin tarihinde doğal bilimlerin yüksek bir noktasıdır ve şiirde de yaratıcı bir dönemdir.

Yeni-Konfüçyüsçü hareket, genellikle sınav sisteminin genişletilmesine, Wang An-shih reformlarına ve şairlere karşıtlık anlamında, tüm bu ağlarla doğrudan bağlantılıdır. Yeni-Konfüçyüsçülük büyük ölçüde gerici bir harekettir; felsefedeki yaratıcı enerjisi dönemin politik çatışmalarındaki muhalif duruşundan gelmiştir. Bazı bakımlardan, yeni-Konfüçyüsçüler radikal yenilikçilerdir: Dinde geleneksel Konfüçyüsçü duruşu altüst ederler ve dönemin bilimsel amprizisizmine katılırlar. Yeni-Konfüçyüsçü felsefenin yaratıcılığı, Sung toplumunun çok yönlü kurumsal dönüşümleri aracılığıyla açılan kültürel alanda bir manevra sürecidir. Şimdi, bunun bileşenlerini inceleyelim.

Politik Mücadele ve Wang An-shih Ekonomik Reformları

Sung hanedanlığı, dünya tarihinde açık arayla en üretken ekonomi haline geldiği bir ekonomik kalkınma yaşamaktadır. Bu refahla birlikte, finansal ve askeri gerilimler baş göstermiştir. Sung yönetiminin geliri, 1021 yılında zirve yapmıştır ve daha sonra kronik gelir krizi yaşamaya başlamıştır; enflasyon ve varlığın kutuplaşması, 1060'larda şiddetli hale gelen bir çalkantı üretmiştir. Wang An-shih (1021-1086) fiyat kontrolleri, büyük toprak sahiplerini hedef alan yeni vergiler ve küçük çiftçiler için düşük maliyetli kredileri içeren radikal reformlar önermiştir. Reformlar, genç imparator Shen Tsung tarafından hüküm sürdüğü yıllarda (1068-1085) desteklenmiştir; Wang 1069'dan 1076'ya başkanlık görevini üstlenmiştir ve bu dönemde sınav sistemini edebi klasikler yerine mühendislik ve bilim konularını kapsayacak şekilde düzenlemiştir. Fakat İmparator Shen Tsung döneminde

bile önemli itirazlar mevcuttur ve 1086'da Ssu-ma Kuang reformları geçersiz kılan yeni rejimde başbakan olmuştur.

Yeni-Konfüçyüsçü hareket, bir bütün olarak, verdikleri mücadelelerle Sung hanedanlığının ortalarında politikayı şekillendiren birbiriyle bağlantılı üç gruptan birini oluşturmuştur. Kendi aralarındaki öğretisel anlaşmazlıklara rağmen, Ch'eng kardeşlerle arkadaşları ve öğretmenleri Chou Tun-I, Shao Yung ve Chang Tsai, ekonomik reform hareketine muhalefette birleşmiştir. Önemli bir âlim ve tarihçi olan Ssu-ma Kuang (1019-1086) hem Shao Yung hem de Chang Tsai'nin arkadaşı ve Ch'eng kardeşlerin hamisidir; anti-reform grubunun en önemli politik lideridir.

İkinci kampta, reformcu Wang An-shih'in takipçileri vardır. Wang An-shih'in politik ve ekonomik hareketinin, entelektüel bir yönü de vardır; âlimler tarafından yönetilen sınav sisteminin yüksek mevkilere gelmenin en önemli yolu olduğu bir dönemde bu hiç de şaşırtıcı değildir. Bir şair ve âlim olan Wang An-shih, devlet kontrollerini meşru kılmak için Konfüçyüsçü klasikleri revize eden bir âlimler grubunu yönetmiştir.

Üçüncü kamp, yeni-Konfüçyüsçü dindarlığa ve ekonomik reformculara karşı edebi ve metinsel ilmi savunan ortodoks Konfüçyüsçülerdir. Bu ortodoks hizip de önemli bir ağa sahiptir: Şekil 6.4'te önemli âlimler Fan Chung-yen (313) ve Ouyang Hsiu'nin (314) yanı sıra Hü Yuan (Ch'eng kardeşlerin ortodoks öğretmeni) ve Sun Fu'nun (315) çevresindeki zincirleri görürüz. Bunlar, yüzyılın başlarında, Sung politikasındaki reformcu hiziptir (Liu, 1967). Ouyang Hsiu'nin himayesindeki Wang An-shih, toplumsal liderliği sağlamasını bekledikleri bir soyluluk ölçütü olarak aydın kültürünü yücelterek, daha yaşlı kuşağın geri çekildiği bir dönemde reform hareketini radikal bir yönde sürdürmüşlerdir. Yüzyılın ikinci yarısına doğru, muhafazakâr kliğin liderliği Su Hsun (317) ve bütün Çinli şairler içinde en ünlülerinden biri olan –politik husumetine rağmen Wang An-shih'in edebi dostu olan– oğlu Su Shih'in (1036-1101) öncülüğündeki bir saygın şairler ailesi tarafından ele geçirilmiştir.

Yeni-Konfüçyüsçüler, her iki kanada karşı çift taraflı bir mücadele yürütmüştür. Ch'eng I tavizsiz bir ahlakçıdır ve edebi Konfüçyüsçülüğe karşı çıkmıştır. Chou Tun-I de "Sadece edebi ifadelere başvuran kişiler, bayağı kişilerdir" iddiasını dile getirmiştir (Chan, 1963:478). Sınav sisteminde anti-edebi bir reform gerçekleştirmek, Konfüçyüsçülerin ana hattının statü kültürüne darbe indirmektir; ortodoks kanadın karşıtlığı, Chu Hsi dönemine kadar kuşaklar boyunca yeni-Konfüçyüsçülerin peşini bırakmamıştır.

Çekirdek yeni-Konfüçyüsçülerin kariyerleri, Wang An-shih'e karşı mücadeleyle geçmiştir. Ch'eng Hao'nun rütbesi 1070 yılında yeni reformlara karşı

çıktığı için düşürülmüştür ve bir kez daha yükselmeyi başarmışsa da 1080'de yine aynı tutumla karşılaşmıştır. Ch'eng I, Wang An-shih döneminde resmi bir konumdan uzak kalmayı tercih etmiştir. Chang Tsai ve Chou Tun-I, reformların başlangıcında yönetimden istifa etmiştir ve kadim metinlerin arkaik icar düzenlemelerine geri dönüş gibi karşı reformları savunmuştur. Wang Anshih'nin faydacı politikalarına karşın yeni-Konfüçyüsçüler reformun ahlaki ve ayinsel olması gerektiğini savunmuştur. "Kadim dönemi restore etmeden ve modern müziği değiştirmeden kusursuz yönetime ulaşma umudu, çok yanlıştır" (Chan, 1963:473). Bu, Chou Tun-I'in karakteristik ifadesidir.

Wang An-shih reformcuları yalnızca kısa süreliğine gücü elinde bulundurmuş ama hiziplerin mücadelesi bir süre devam etmiştir. Ch'eng I, reformcu imparatorun ölümünü takip eden rejimde eğitimden sorumlu kişi haline gelmiştir (1087) ama iki kez görevden alınmış, sürgüne gönderilmiş ve öğretisi yasaklanmıştır; iki kez de affedilmiş ve 1106'daki ölümünden önce görevine geri getirilmiştir. Su Shih'in çevresindeki ortodoks Konfüçyüsçüler kendi hegemonyaları için mücadele verirken, Wang An-shih grubu yüzyılın sonunda gücü kısa bir süreliğine tekrar ele geçirmiştir. 1100'den sonra, ahlakçı ve anti-edebi yeni-Konfüçyüsçülere ve de ekonomik reformculara düşmanlık besleyen sanatçı imparator Hui-tsung tarafından başka bazı yön değişiklikleri de tesis edilmiştir. Bu manevralardan hiçbiri, devletin mali zayıflığını iyileştirmemiştir; askeri açıdan parçalanan Sung, Kuzey Çin'in Jürchen krallığı tarafından istila edildiği 1127 yılında güneye çekilmek zorunda kalmıştır.

Sınav Sistemi ve Okullaşmanın Gelişmesi

Sung imparatorları, sivil bir kontrol politikası uygulamıştır ve yönetimi askeri vesayetten uzak tutmanın bir yolu olarak resmi sınav sistemini oluşturmuştur. Seçkin sınıf eğitimsel nitelikler üzerine rekabet ederken, sınav sisteminin boyutu ve ayrıntıları muazzam ölçüde geliştirilmiştir. T'ang döneminde, il bazındaki resmi yetkililer tarafından tavsiye edilen adaylara veya yetkililerin akrabalarına eğitim veren başkentteki okulların öğrencilerine açık bir sınav vardır (Chaffee, 1985:15-23). Halihazırda elit kesimden aileler için bu ve diğer ayrıcalıklı yollar, Sung hanedanlığında varlığını sürdürmüş, hatta genişlemiştir. Fakat bunların yanı sıra geliştirilen daha rekabetçi sınavlar dizisi de mevcuttur. En önemli rota, ilk merkezindeki yerel sınavlarından (*chü-jen* derecesinden) başkentteki sınavlara ilerlemek olmuştur; yetkililer başkentteki sınavları verebilen mezunlar (*chin-shih*) arasından seçilmiştir.

Rekabetçilik, yeni-Konfüçyüsçü hareketiyle aynı zamana denk düşen ilk büyük krizle birlikte ciddi ölçüde ivme kazanmıştır. Sistem, Sung hanedanlığının ilk döneminde genişlemeye başlamıştır. 977 ve 992 yılları arasında, başkentteki sınavlara katılan aday sayısı 5000'den 17.000'e çıkmıştır. İl yeterlik sınavlarında, 1000'li yılların başında 20.000 ila 30.000 arasında aday varken, 1100'lerde bu rakam 80.000'e çıkmış ve 1250'de hanedanlığın da sonu yaklaştığında 400.000'e varmıştır (Chaffee, 1985:35-36, 50-53). Buna karşın bu sınavların her birinde göreve alınan *chin-shih* sayısı ortalama 200'den azdır (Chaffee, 1985:16). Daha düşük düzeydeki sınavlar için de kotalar belirlenmiştir ve bunlar gittikçe kısıtlayıcı hale gelmiştir. 1005 ve 1026 yılları arasında, adayların yüzde 40 ila 50'si *chü-jen* derecesiyle ödüllendirilmiştir; ama bu rakam 1030'larda ve 1040'larda ciddi şekilde düşmeye başlamış ve 1066'da yüzde 10'a gerilemiştir. Bu, ilk yeni-Konfüçyüsçü hareketin oluştuğu ve 1069'daki Wang An-shih reformlarına uzanan çeşitli reform hareketlerinin ortaya çıktığı dönemdir. Reformlar, rekabetçiliği daha da artırmıştır; Güney Sung'da oranlar daha da keskin bir düşüş yaşamış ve 1156'da yüzde 1'e ve 1275'te iki yüzde 1'e gerilemiştir. Bu muazzam rekabetçilik, Ming ve Ch'ing hanedanlıklarında devam etmiştir; sürekli tekrarlanan sınavlara hazırlanmak, seçkin sınıfın neredeyse bir ömür süren uğraşı haline gelmiştir.

Seçkin politika ve toplumsal örgütlenme, eğitimden yararlanma veya mevkilere farklı yollardan ulaşma meselelerine gittikçe daha fazla odaklanmıştır. Sınavların içeriği hakkında anlaşmazlıklar mevcuttur; "reformcuların" çeşitli hizipleri, Konfüçyüsçü klasikler, şiirsel tarz, yönetim politikasına uygunluk veya teknik ve bilimsel alanlar gibi uzmanlık konularının ağırlık kazanmasını talep etmiştir. Bu mücadelede, yeni-Konfüçyüsçüler aşırı bir konum benimseme eğiliminde olmuştur: Yetkilileri seçme yöntemi olarak sınav sistemine karşı çıkmışlardır: Sınav sisteminin formel, anonim prosedürleri ve yazılı bilgiye yaptığı vurgu nedeniyle, kişilerin sadakat ve aileye saygı gibi ahlaki nitelikleri temelinde seçilmesi göz ardı edilmiştir. Chang Tsai, Konfüçyüsçü değerleri uygulamanın bir yöntemi olarak tanınmış ailelerin üyelerinin görevlendirilmesini savunmuştur. Yeni-Konfüçyüsçüler, Konfüçyüsçü saflarda bir bölünmeyi temsil eder; aydın nitelikleri ön plana çıkaranları, aile temelli ideolojilerinin ahlaki içeriğini vurgulayanlardan ayırır.

Yine de bütün bu hizipler, sınavların genişlemesinin entelektüel hayatın örgütlenmesinde yarattığı değişikliklere dayanır. Çoğunlukla, seçkinler özel çalışmalarla rekabete hazırlanmıştır. Artan rekabetle birlikte, son sınavı veremeyen veya politika nedeniyle mevkilerini kaybeden çok sayıda eğitimli

kişi, özel öğretmenlik yapmaya başlamıştır. Yerel Konfüçyüsçü tapınaklarda kurulan okullar, Budist okullar ve tanınmış âlimlerin özel akademilerini içine alan okulların sayısında büyük bir artış olmuştur. Ünlü âlim-yetkililer, resmi görevlerinin başındayken kişisel öğrencilerini eğitmeye devam etmiştir. Başta İmparatorluk Üniversitesi ve başkentteki Eğitim Rehberi gibi bazı okullar olmak üzere kimi okullar resmidir; önceleri yetkililerin oğullarına eğitim verirken, 1040'larda diğer öğrencilere de kapılarını açmaya başlamışlardır (Chaffee, 1985:30, 73-80). Yerel devlet okulları da desteklenmiştir ve yine yeni-Konfüçyüsçü hareketin ilk çıkış noktasıyla aynı dönemde, okullaşma 1020-1060 arasında zirveye çıkmıştır.

1100-1120 arasında, hizipsel reformların yeni bir aşamasında, sınav sistemini devlet okullarının hiyerarşisiyle değiştirmeye dönük radikal bir çaba ortaya çıkmıştır. Bunlar, her biri üç sınıfa bölünen ilk, ilçe ve il okullarından oluşur ve bu merdivenin basamakları, iç sınavlara dayalı olarak tırmanılır ve sonunda İmparatorluk Üniversitesinin seçmeleri ve mevkiler için *chin-shih* derecelerine sıra gelir. Bu sistem, ahlaki karakter üstünlüğünü, akademik sınavlarla birleştirmeyi amaçlamıştır. Farklı hizipsel konumlar arasında uzlaşma politikası izlenmiştir. Fakat başta yeni-Konfüçyüsçüler olmak üzere birçoğuna karşı düşmanca bir ruhla yönetilmiştir; "ortodoks olmayan" kitaplar ve fikirler, yasaklanmış ve özel okullar kapatılmıştır. Bu devlet okullarının kayıtlı 200.000 öğrencisi vardır. Bu öğrencilerin eğitim ve barınma ihtiyaçlarını karşılamanın külfeti, 1121 yılında sistemin sonunu getirmiştir. Akabinde, özel ve yerel olarak kontrol edilen eğitim tekrar hâkim olmuştur.

Yeni-Konfüçyüsçüler, aynı zamanda çeşitli "reform" hiziplerinin birçoğu, genellikle bu eğitim örgütlenmelerinin şu veya bu kısmında görev yapmıştır. Chang Tsai ve Shao Yung, ölümlerinden sonra müritleri tarafından devam ettirilen kendi okullarını kurmuştur. Ch'eng I, mevkiler için gerekli niteliklere sahip olmasına rağmen, hayatının büyük bir kısmını özel öğretmen olarak geçirmiştir. Chu Hsi, Güney Sung'da, orta Yangtze vadisinde ünlü Beyaz Geyik Mağarası Akademisini kurmuştur. Rakibi Lu Chiu-Yüan, ulusal üniversitede bir profesördür ama tartışmalar için özel akademileri de ziyaret etmiştir. Yeni-Konfüçyüsçüler, eğitimin yalnızca sınavları vermeye yönelik faydacı bir amaçla yürütülmemesini, ahlaki gelişimi de gözetmesi gerektiğini savunmuştur. Fakat sınavlardan uzak durulması gerektiğini sık sık dile getirmelerine rağmen, birçok yeni-Konfüçyüsçü lider *chin-shih* derecesine sahiptir. Başarısızlık temelinde değil, eğitimsel rekabetin elit kesimi arasından seçilmişlerdir. Temaları, aydınlar sınıfındaki hâkim koşullara karşı çıkmalarından doğmuştur. Maddi olarak, okullarının varlığı, yoğunlaşan

talebi temel almıştır. Entelektüel üretim araçlarının örgütsel genişlemesi, özerk entelektüel ağların yükselişe geçebileceği koşullar yaratmıştır.

Kuşkusuz aynı koşullar bu yüzyıllarda kültürel yeniliğin birçok farklı formunun ortaya çıkışında da etkili olmuştur. Sung hanedanlığı bilim, arkeoloji ve matematik alanındaki çalışmaların ani bir yükselişine tanıklık etmiştir (Needham, 1956:493-495; 1959:38-51). 1030'larda başlayıp 1300'lere kadar devam eden süreçte biyoloji, astronomi, fosil kayıtları, tıp, ziraat ve matematik alanlarında araştırmalar yürüten ve gerekçeli derlemeler üreten bir biliminsanları silsilesi ve ayrıca doğruluğu şüpheli kitaplara saldıran ve eski kayıtların dikkatlice gözden geçirilmiş baskılarını üreten eleştirel tarihçiler vardır. Sung politik-entelektüel hayatının bütün çarpışan hizipleri, bu bilimsel ve rasyonel-bilimsel harekete katılmış görünür. Yeni-Konfüçyüsçü politika arkaikleştiricidir ve hareketin dinsel kanatları, mistik boyutuna varmıştır ama yine de yeni-Konfüçyüsçü liderlerin birçoğu ampirik bilimi desteklemiştir. Wang An-shih'in bilimi sınavların kapsamına dahil eden reformlarını geçersiz kılan bakan Ssu-ma Kuang, tarih konusunda çalışmalar yürüten bir âlimdir. Ch'eng I'in bilginin araştırma sonucu elde edildiğini dile getiren sloganıyla hemfikirdir: "Her bir ot sapı, ilkeye sahiptir ve araştırılmalıdır." Bu muğlak ifade, bilimsel tümevarımın bir savunusu olarak düşünülebilir veya Budist tarzı meditasyondan kaynaklanan flaşlar şeklindeki kavrayışı temel alan bilgi öğretisini akıllara getirebilir. Hem ampirik bilimi (özellikle jeolojiyi) hem de spiritüel alıştırmaları destekleyen Chu Hsi, benzer bir kombinasyon sergiler.

Yeni-Konfüçyüsçü hareket, farklı kültürel sermayelerden faydalanmıştır; uzun vadeli başarısı, seçkin sınıftaki çeşitli entelektüel ve mesleki çıkarlara uygun bir sentez yapabilmiş olmasından kaynaklanmıştır. Sınav sistemine muhalefeti, uzun sürmemiştir ve nihayetinde kendi çalışmaları, müfredatı belirlemiştir. Fakat başlangıçtaki muhalefet, yeniliklerinin şekillenmesi açısından can alıcıdır. Sınav sisteminin sürekli değiştiği ve hiziplerin, sınavların içeriği üzerine tartıştığı bir dönemde, yeni-Konfüçyüsçüler bilimsel dünyanın temel öğelerini, Konfüçyüsçü olmayan dinlerin kimi temel yönleriyle birleştirerek daha dar görüşlü konumlara üstünlük sağlamıştır.

Elit Budizm ve Taoculuğun Gerilemesi

Yeni-Konfüçyüsçülerin felsefi açıdan neden sadece gerici değil, yaratıcı olduğunu anlamak için, bu dönemde açılan bir dinsel alanı sahiplendiklerini görmemiz gerekir. Bu alanda konumlanmaları, onları seçkinlerin hem reformcu hem de muhafazakâr cephesindeki diğer hareketlerden ayırmıştır.

Temel stratejilerini, aydınların resmi mevkiler üzerinde hak iddia etmesini sürdüren Konfüçyüsçüler olarak kalmışlardır. Yeni-Konfüçyüsçüler bu duruşu sergilerken, aydın kültürünün içeriğini yeniden şekillendirmiştir. Konfüçyüsçüler tarafından ibadet şekli olarak desteklenen ama inanç olarak desteklenmeyen geleneksel ritüelizm ve tikelci ilahlar, Sung seçkinleri arasında saygınlıklarını yitirmiştir (Gernet, 1962). Bir zamanlar bu sosyal sınıfta önemli bir saygınlığı sahip olan Ch'an Budizmi, kurumsal olarak gerilemiştir. Elit manastırlar, devlet düzenlemeleri ve müsaderelere maruz kalmıştır; varlığını sürdüren Budizm, esasen altsınıflar tarafından desteklenen popüler bir dindir.

Entelektüel itibara sahip son Budistlerden bazıları zayıflık döneminin politikasına dönerek, Taoculuk ve Konfüçyüsçülükle senkretizm yoluna başvurmuştur (Şekil 6.4'te 295'e ve özellikle de zayıflayan Ch'an zincirinin son halkası 310'a bakın). Taoculuk da Budizme yaklaşmıştır. Budist rakiplere karşı zulüm ve müsadereyi kışkırtmaya son vermişlerdir. Sung döneminde, popüler Taoculukta çeşitli reform hareketleri ortaya çıkmıştır. Hiziplerden biri, "üç öğretinin" sentezi olduğunu iddia etmiştir ama cennette Ölümsüzler arasında yeniden doğabilmek için arzular ve özellikle de cinselliğin çileci bir biçimde kontrol edilmesini vurgulamaları bakımından en çok Budizme benzerler (Gernet, 1962:214-215; Welch, 1965:145-148). Bir diğer Taocu reform hizbi, keşişlerin evlenmesine ve manastırlar dışında yaşamasına izin vermiştir. Taocu ruhbanlık, miras yoluyla geçen bir statüye dönüşmüştür, sıradan uğraşlarla meşgul olanlar tarafından sürdürülmüştür ve bu uygulayıcılar geçimlerini tılsım yapıp satarak ve büyüler yaparak sağlamıştır.

Yeni-Konfüçyüsçülük ortaya çıktıktan sonra, Taoculuk üstsınıf tarafından terk edilmiştir. Popüler ilahları, Budistlerin ilahlarıyla gittikçe daha çok örtüşmüştür; nihayetinde Taocu keşişler, Budist manastırlarda ve Budist keşişler de Taocu manastırlarda iyi ağırlanmıştır (Welch, 1965:146, 156-157). Bu, her iki dinin politik talihlerinin kötüye gittiği bir dönemde zayıflığın senkretizmidir. Ming döneminde, bir zamanlar çekişen Budist hizipler Ch'an meditasyonunun bir versiyonunu, Amidaistlerin *nembutsu* dualarını harmanlayan ortak bir dizi öğreti ve pratikte birleşmiştir (Dumoulin, 1988:286). Budistler ve Taocular arasında eğitimli seçkinlere oranla ileri düzey entelektüeller ortadan kaybolurken, hâkim yeni-Konfüçyüsçüler popüler dini hor görmüştür.

Elit Budizm ve Taoculuğun çöküşü, entelektüel sermayelerini herkesin kullanımına açık hale getirmiştir. Bu açık alana ilerleyen muhafazakâr Konfüçyüsçüler, "Yeni-Konfüçyüsçü" hareket haline gelmiştir. Başarılı taktikleri, Taoculardan ve Budistlerden okültizm ve spiritüel kültür öğelerini ödünç

almak ve bunu, seçkinlerin resmi kariyer kaygılarına bağlamaktır. Resmi yetkili, bilge olarak yeniden tanımlamış ve bilgeliği de Budist aydınlanmanın Konfüçyüsçü eşdeğeri olarak tanımlamıştır.

Yeni-Konfüçyüsçü Bir Din Mücadelesi

Sung yeni-Konfüçyüsçülüğü, Taocu ve Budist filozoflarla bağlantılı olan ama onların öğretilerini eleştiren ve düzenleyen kişiler tarafından yaratılmıştır. Shao Yung kozmolojisini, 950'lerdeki Taocu Ch'en T'uan'a kadar uzanan, bir dizi Taocu numerolojistten, *Yi Ching*'i temel alan diyagram yorumcularından yola çıkarak geliştirmiştir. Chou Tun-I, beş Ch'an üstadını da içine alan birçok Budist ve Taocu bilgini incelemiştir ama bunların hiçbiri bu kitaptaki köken tablolarında kendilerine yer bulacak kadar önemli değildir (Dumoulin, 1988:268). Ch'eng kardeşler hem Shao Yung hem de Chou Tun-I'in öğrencileridir. Ch'eng Hao, kardeşiyle birlikte kendi konumlarını formüle etmeden önce yıllarca Budist ve Taocu öğretmenleri araştırarak iz sürmüştür. Taoculukla öğretisel bağlantı öylesine yakındır ki Shao Yung, Chou Tun-I ve Liu Mu'nun çalışmaları (Şekil 6.4'te 303; Ch'en Tu'an zincirinde Chou Tun-I'e varan bir başka halka) daha sonraki yüzyıllarda Taocu seçkiye dahil edilmiştir (Graham, 1958:159). Daha sonraki yeni-Konfüçyüsçü kuşaklar, dinsel temaslarını sürdürmüştür. Ch'eng I, birçok öğrencisinin yaptığı gibi Linji Ch'an zincirinin bir üyesiyle alışverişi sürdürmüştür (Şekil 6.4'te 347, 348, 327 ve 328'e; ayrıca bir sonraki kuşakta 335'in Ch'eng kardeşlerin önde gelen öğrencisi Yang Shih'le bağlantısına bakınız). Daha sonraları Chu Hsi de Budistler ve Taocularla çalışmıştır ve olgunluk döneminde, en ünlü figürleri de dahil olmak üzere önemli Ch'an üstatlarıyla temas kurmuştur; Chu Hsi'nin rakibi Lu Chiu-Yüan da aynı Ch'an zinciriyle temaslara sahiptir (354).

Bu Budist ve Taocu malzemenin ilişkilendirilme şekli, yeni-Konfüçyüsçülükte yaratıcılığı üreten ihtilaf noktasıdır. Shao Yung, ortodoks Konfüçyüsçü dinin cennet kültüne saldırmıştır. Kozmolojisi, bir tür okült kehanettir; *Yi Ching* altıgenlerinin yeni bir yorumuna dayanır, onları evrimsel bir silsile halinde yeniden düzenler. Shao Yung, dingin ve aydınlanmış zihnin, fiziksel evren temelinde Yüce Mutlak olduğunu deklare ederek yeni bir kozmolojinin zeminini hazırlamıştır (Chan, 1963:493); maddi düzeyde, kozmos nümerik ilerlemeler tarafından yönetilir ve Budist *kalpa*lar gibi büyük yaratılma ve yok olma döngülerinden geçer. Shao Yung, esasen bir peygamber olarak tanınmıştır ve takipçileri, yeni-Konfüçyüsçülerin filizlenen ana çizgisinden ayrı bir okul oluşturmuştur. Yang Shih döneminde (1100'lerin başında) bu kamplar arasında polemik savaşları yaşanmıştır.

Bir zincir olarak daha az örgütlü olsa da din reformu için mücadele eden bir diğer hizip, resmi kehanetlerin enstrümanları olarak *Yi Ching* altıgenlerini ve ruh çağırmayı savunan Chou Tun-I'in hizbidir. Teknik felsefesi, kozmik evrimi Yüce Mutlaktan (*T'ai Chi*) *yin* ve *yang* aracılığıyla Beş Aracıya, *Yi Ching*'in altıgenlerine ve nihayetinde spiritüel bir varlık olarak insana ulaşan bir dizi yayılım olarak açıklayan Taocu tarzı bir diyagram şeklini almıştır. Chou Tun-I'in konumu, bütün kehanet okullarının bağdaştırılmasıdır. Geçmişe dönük olarak beş büyük kurucu arasında sayılmıştır ama çalışmaları 1000'lerde çok az bilinmiştir. Budist ve Taocu üstatlara gitmeden önce onunla çalışan Ch'eng kardeşler, ondan nadiren adıyla söz etmiştir ve aşağılayarak (bir ölçüde haksızlık ederek) "zavallı Zen kardeş" olarak nitelendirmiştir. Chou Tun-I'in Yüce Mutlak'ı merkezine alan okült kozmolojisi, Ch'eng kardeşlerin *li* (ilke) temeline dayanan ve Chou Tun-I için merkezi olan diyagramları hariç tutan daha rasyonelist konumundan oldukça farklıdır (Graham, 1958:160-166; Chang, 1957-1962).

Shao Yung ve Chou Tun-I tarafından temsil edilen iki okültist kanadın yanı sıra, Chang Tsai ve takipçilerinin oluşturduğu üçüncü bir zincir daha vardır. Chang Tsai de *Yi Ching* eklerini temel alan bir kozmoloji geliştirmiştir. Fakat Chang Tsai, ölülerin ruhlarını reddederek ve evrenin daha doğalcı bir yorumunu sunarak okültizmden çok uzağa gitmiştir. Yüce Mutlak'ı her şeyi farklı dağılma ve yoğunlaşma hallerine göre üreten *ch'i* (madde/enerji) ile özdeşleşmiştir. Bu, Budist boşluk ve Taocu yokluk kavramlarını, en uç dağılma halindeki *ch'i*'nin hatalı bir görünümü olarak reddetmesine imkân tanımıştır. Chang Tsai'nin kendi dinsel teması, panteizm formundadır: *Ch'i* her yerde olduğuna göre, evrenin geri kalanına benzer olan kişinin zihnini ve bedenini oluşturur. Konfüçyüsçü evrensel sevgiyi, insanlıktan bütün evrene genişletmiştir ve insani samimiyetin, toplumsal düzenin yanı sıra doğal düzeni de desteklediğini ima etmiştir. Aynı zamanda ch'i her yerde olduğuna göre, kişinin Budistlerin yaptığı gibi dünyadan kaçmaya çalışması yanlıştır; bilge evrene uyumlu normal bir hayat sürer. Chang Tsai, dinsel duyarlılığı rasyonalist bir felsefeyle harmanlayan bir duruş sergilemiştir; hem okültistlere hem de ortodoks Konfüçyüsçülerin arkaikleştirme tutumuna saldırmıştır. Yeni-Konfüçyüsçü meditasyon pratiğini başlatan da muhtemelen Chang Tsai'dir. Yeni-Konfüçyüsçüler "bilgeliğe" ulaşmayı amaçlayan bu meditasyonu, Budizm ve Taoculuktan dikkatlice ayırt etmiştir; ulaşılan sonucu, kişinin kendi içine dönmesi veya ölümsüzlüğü araması hali olarak değil, etik bir koşul olarak yorumlamışlardır.

Ch'eng kardeşler, bu entelektüel hiziplerin üçüyle de kişisel olarak bağlantılara sahiptir. En soyut felsefi ilerlemeleri sağlamışlar ve arkalarında

da en başarılı takipçi zincirini bırakmışlardır. Benimsedikleri seleflerinde çok seçici davranmışlardır. Komşuları ve arkadaşları olmasına rağmen Chou Tun-I'in görüşlerinden söz etmekten kaçınmışlar ve Yüce Mutlak'tan hiç söz etmemişlerdir. Chou Tun-I de Ch'eng kardeşlerin gözde *kavramı li veya ilkeyi* hiç kullanmamıştır (Graham, 1958:158). Ch'eng kardeşler, Mencius'tan itibaren bütün Konfüçyüsçüleri şiddetli bir biçimde eleştirmiştir; keza Tung Chung-shu'nun okültizmini, Yang Hsiung'un natüralizmini, hatta Han Yü'nün geç T'ang döneminde Konfüçyüsçü bilge dini yaratma çabalarını da aynı şekilde eleştirmiştir. Sadece Ch'eng kardeşler, kadim bilge bilgeliğini restore etme iddiasında bulunmuştur. Kendi dönemlerinin okültizmini reddetmişler ve özellikle de mistik spekülasyonlar olarak gördükleri *Yi Ching* ve eklerine antipati duymuşlardır (Graham, 1958:143, 162). Kendi dönemlerinde "yanlış öğretiler tarafından kandırılmış" olmadığı için takdir ettikleri kişiler ise Shao Yung, amcaları Chang Tsai ve biliminsanı-devlet adamı Ssu-ma Kuang'dır. Ch'eng kardeşlerin temasları, hatta reddettikleri konumlarla temasları, karşıtlığa dayalı yaratıcılıklarını şekillendirmiştir. Alandaki düşmanlıkların ve fırsatların ortasındaki merkezi konumları sayesinde en başarılı felsefe olarak sıyrılabilmişlerdir.

Ch'eng Hao, doğanın bir zihne sahip olduğunu ve temel Konfüçyüsçü erdem olan *jen*'in, insanlık tarafından canlandırıldığını söyleyerek ona insani nitelikler atfetmek suretiyle felsefesine özellikle bir ahlaki vurgu eklemiştir. Temel felsefi katkısı, *ch'i*, yani temel tözün ötesinde bir başka soyutlama düzeyi eklemektir: Hem doğal hem de ahlaki fenomenin temelini oluşturan *li*, yani ilke vardır. Grubun en özgün düşünürü olan Ch'eng I, yeni *ch'i*'nin eski *ch'i* yakıp yok edilirken sürekli olarak yaratıldığı bir kozmolojik model geliştirmiştir: "Evren uçsuz bucaksız bir fırındır." Fiziksel ve zihinsel boyutlar, aynı şeyin boyutlarıdır; soyut ilke (*li*) bütünü yönetir. "Bir şey, bir olaydır. Olayın temelindeki ilkeler derinlemesine araştırılırsa, bütün ilkeler anlaşılır." "İlke birdir ama tezahürleri birçoktur."

Graham (1958: xix), Ch'eng I'i "son iki binyılın en büyük Konfüçyüsçü düşünürü" olarak nitelendirir. Soyut felsefenin daha yüksek düzeyleriyle ilgilenirsek, bu yargıyı en başa kadar geriye götürebiliriz. Çinliler, Han öncesi düşünürlerin bir kültünü oluşturmuş ve kendilerine sadece yorumcu rolü biçmiştir. Modern tarihçiler daha sonraki Konfüçyüsçüleri, değişmeyen bir metnin dipnotlarından ibaret görme eğilimindedir. Aslında Konfüçyüs, Mencius ve Chuang Tzu, net bir biçimde kavranan metafiziksel kavramlar için ileri düzey argümanlar oluşturmakta daha sonraki filozoflarla aynı kulvarda değildir. Entelektüel kuşaklar boyunca gerçekleşen uzun birikim, ilk kuşakların sahip olmadığı düzeyde yaratıcılığın yeni diyarlarını açar.

Geç T'ang'da Başarısız Bir Konfüçyüsçü Bilge Dini Denemesi

Sung yeni-Konfüçyüsçülüğünün sosyolojik açıklaması doğruysa, benzer koşulların geç T'ang döneminde benzer bir öğretinin ortaya çıkmasında da etkili olması gerekir. Sung yeni-Konfüçyüsçülüğü, aydınların güdümündeki bir yönetimde politik kontrolü ele geçirmek için çatışan hiziplerin arasında gelişmiştir. Genişleyen sınav sistemi, öğrenci bolluğu öğretmenler için kariyer imkânı yaratırken ve sayısız özel okulun kurulmasına yol açarken, entelektüel hareketler için maddi zemin hazırlamıştır. Eğitimsel aşamaların sonunda elde edilebilecek az sayıdaki resmi konum için rekabet kızışmıştır; bu bir tatminsizlik yaratmış ve müfredat reformu önerilerini teşvik etmiştir. Sınavların temel aldığı klasiklerin yeniden gözden geçirilmesi, yorumlanması ve değiştirilmesi hakkında ve eğitimde faydacı veya edebi yönün ağırlık kazanması hakkında hizipler ortaya çıkmıştır. Bu bilimsel ağların zamanla yeni-Konfüçyüsçülük haline gelen çizgileri, geleneksel Konfüçyüsçülüğün klasik geçmişin ahlaki üstünlüğüne yaptığı vurgular adına statükoya karşı isyan edenlerden oluşur. Budistlerden, aydınlanmış bilgenin dinsel ideali sahiplenilerek buna yeni bir felsefi içerik verilebilmiştir; bu, Budizmin sosyal tabanı parçalandığı için yapısal olarak kullanılabilir hale gelen bir seçenektir.

Aynı koşullar –sınav sisteminin reformcularından kaynaklanan politik mücadele ve bunun beraberinde Konfüçyüsçü gelenekçilerin Budist dinsel alanını sahiplenmesi– farklı yoğunluklarda olsa da geç T'ang döneminde de ortaya çıkmıştır. Yaklaşık olarak 800-820 arasında her ikisi de T'ang yetkilisi olan ve ulusal üniversitede görev yapan Han Yü ve Li Ao, Budizmin devlet desteğine, özellikle de ritüel büyü gösterilerine etkisiz bir şekilde saldırmıştır. Aynı zamanda Konfüçyüsçülüğün hem transandantal bir kozmolojik vizyon hem de sosyal davranış kurallarını sunduğunu ileri sürerek, Budist felsefenin öğelerini ödünç almışlardır. Budist zincirlere öykünen Han Yü ve Li Ao, mitsel bilgeler Yao ve Shun'dan, Chou Dükü, Konfüçyüs ve Mencius'a kadar uzanan içsel bir Konfüçyüsçü hakikat zinciri icat etmiştir. Bunun ardından da zincirdeki aktarımın, Hsün Tzu ve Yang Hsiung'un dünyevi Konfüçyüsçülüğü tarafından sekteye uğratıldığını ve bu zincirin Han Yü'nün kendisi tarafından tekrar kurulduğunu iddia etmişlerdir.[10] Li Ao, kişisel ola-

[10] Konfüçyüsçü zinciri yeniden yazmaya yönelik bu çaba, Shen-hui'nin 60 yıl önceki Zen devriminin döneminde ilan edilen ezoterik zincir iddialarını anımsatır ve bundan ilham almış olabilir. Hartman (1986) Ch'an ve Han Yü'nün *ku wen* hareketinin felsefesi arasındaki paralelliklere dikkat çeker; her iki hareket de başkentin devlet destekli Budizmine meydan okumuştur. Hayatının son döneminde Han Yü, Shih-tou's Ch'an zincirinden bir keşişle dostluk geliştirmiştir (Şekil 6.3'te 275a). Li Ao hakkında bakınız (1992).

rak temel içgörüyü yeniden ortaya çıkardığını ileri sürmüştür; bu, anlaşıldığı kadarıyla evrenin doğasını açığa çıkaran Budist tarzı bir meditatif deneyimdir. Hem Budizme karşı çıkan hem de ona rakip olacak Konfüçyüsçü bir kozmoloji ve mistisizm yaratmak için birçok şeyi yine Budizmden ödünç alan bu duruş, yedi veya sekiz kuşak sonraki yeni-Konfüçyüsçü harekete yapısal olarak paraleldir.

Arka plandaki koşullarda birçok benzerlik vardır. Daha sonraki T'ang döneminde, An Lu-shan isyanı ve 755-762 arasındaki iç savaşın yarattığı ciddi karmaşanın ardından, politik ve ekonomik yeniden yapılanma gelmiştir. Askeri yöneticiler ve saray harem ağalarının olağan iktidar mücadelelerine ek olarak, aydın-yetkililer de aktif bir biçimde ideolojik yönelimli reformlar önermiştir (Pulleybank, 1960). Kadim Chou hanedanlığının düzenlemelerini geri getirmeye çalışan arkaikleştirici bir hizip ve gelenekten ayrılmak ve ekonomi ve vergi sisteminin yönetimini düzeltmek isteyen bir reform hizbi vardır. Gelenekçi hizip, Sung yeni-Konfüçyüsçülerinin arkaikleştirici açıklamalarını andırırken; reformcu hizip Wang An-shih'in reformcularının bir müjdecisidir. Politik hareketler, âlimler arasındaki entelektüel gruplaşmalarla bağlantılıdır. Bunların arasında en göze çarpanları, mevcut biçimcilikleri reddeden ve klasik dönemlerin daha basit nesrine dönen edebi tarzdaki *ku-wen* hareketi ve klasik metinleri tarihsel bağlamlarına yerleştirerek aydınlatan ve onların mevcut politika için rehber olamayacağını savunan eleştirel harekettir.

Formel resmi hizmet sınavlarına zamanla daha çok odaklanılmasının ardında bu bilimsel hareketler vardır. Hanedanlığının başlangıcından itibaren ilk olarak 700'lerde önemli hale gelmişlerdir; sınav sisteminin boyutu Sung dönemindekine kıyasla küçük olsa da 700'lerin sonundan itibaren, yüksek mevkiler için görevlendirme yapılırken önemli hale gelmişlerdir ve başarılı olamayan çok sayıda aday vardır (Pulleybank, 1960:104; *CHC,* 1979:179, 213-215, 274-277, 329-330). Sung döneminde de benzer eleştiriler ve mücadeleler vardır: Bazıları rekabetçiliği hafifletmek için sistemin genişlemesini isterken, bazıları da sınava dayalı görevlendirmenin esneklikten yoksun oluşunu ve kültürel içeriğinin mevcut gerçeklikten uzaklığını eleştirmiştir.

Han Yü, bütün bu hizipleri bağlayan ağların ortasındadır. Han Yü'nün ideolojik ataları *ku-wen* edebi reformcularıdır; Han Yü, onların klasik vurgusunu geleneğe dönüş aracılığıyla ahlaki yenilenmeye ulaşılabileceğini öngören Konfüçyüsçü bir ideal olarak ifade etmiştir. *Ku-wen* hareketindeki kimi meslektaşları, ezoterik Konfüçyüsçü bilgeler zincirini bir fikir olarak zaten ortaya atmıştır ve Han Yü, grubun fikirlerinden şöhrete ulaşan tek figür olabilir (Pulleybank, 1960:97, 112). Han Yü'nün özel avantajı, dönemi-

nin en yaratıcı şairleri ve yazarlarıyla geniş bağlantılara sahip olmasıdır. Babası, Çin tarihindeki en ünlü şairlerden biri olan Li Po'yla (699-762) beraberdir; ağabeyi *ku-wen* hareketinin kurucularıyla bağlantılıdır. Han Yü'nün kendisi tanınmış bir şairdir; diğer önemli şairlerin bir ağına katılmıştır ve klasik nesir biçemcilerinden biri olarak itibar kazanmıştır.

Yüzyılın dönümünde, çeşitli reform hareketleri kritik bir noktaya ulaşmıştır. Edebi reformcular, yaklaşık 785'ten kısa bir süreliğine iktidara geldiği 805'e kadar veliaht prensi merkez alan muhalif bir grup olan politik ve ekonomik reformcularla bir süre ittifak yapmıştır. Burada da bir kez daha Sung döneminde bir önceki kuşağın şairlerini ve klasik âlimlerini temel alan Wang An-shih'in hareketiyle paralellik görürüz. T'ang örneğinde, her şey boşa çıkmıştır; ekonomik reformcular, saray harem ağaları ve askeri yetkililerin hizipleri tarafından iktidardan düşürülmüştür ve Han Yü'nün proto-yeni-Konfüçyüsçülüğü ve *ku-wen* hareketi, çok geçmeden zayıf düşmüştür. Entelektüel hizipler arasındaki çatışmalar, bu iki örnekte aynı yönde ilerlememiştir. Sung yeni-Konfüçyüsçüleri şairlere şiddetle karşı çıkmıştır; oysa T'ang döneminde bunlar sınav içeriğinde reform uygulanması için birleşmiştir.[11] Kültürel muhafazakârlar ve kurumsal modernleştiriciler arasındaki bölünme, T'ang dönemindeki gruplaşmada da örtülü haldedir ve Sung dönemindeki çatışmaları karakterize eden keskin kopuş hiçbir zaman yaşanmamıştır.

Temel çatışma çizgisi, Budistler ve Konfüçyüsçü hareketin en aşırı talepleri arasındadır ama bu yalnızca Han Yü'nün 805-820 arasındaki ünlü polemikleri başladığı zaman şiddetlenmiştir. Konfüçyüsçü bilge dini, Budistlerin kültürel sermayesini sahiplenmiştir ve bu, ilk yıllarda kişisel bağlar tarafından şekillendirilmiştir. T'ang döneminde hem edebi reformcular hem de veliaht prensin pratik reformcuları, Sung döneminde olduğu gibi Ch'an'dan ziyade, T'ien-t'ai hizbinden Budist entelektüellerle bağlantıya sahiptir. Politik rüzgârlardan etkilense de felsefedeki Budist egemenliği, güçlü maddi desteklere sahip olmaya devam etmiştir. Budizmin son yüzyılda peş peşe zulümlere uğramasına rağmen, Han Yü sarayda popüler olan büyüsel tantrizme saldırmak için bir şekilde kendini güvende hissetmiş olmalıdır.

---

[11] "Han Yü'nün *wen* ve *tao*'yu cesurca eşitlemesi, belki de düşünce ve eylemi felsefi olarak eşitlemesiyle ilişkili olmakla birlikte, Konfüçyüsçü bir toplumda literatürün statüsü ve rolü hakkında dramatik bir yükselişi oluşturmuştur. Yazarın yöneticiyle eşit konumda yer almasını talep etmiştir. Sanatsal olarak geçerli edebi ifade artık devlet memurunun nazik donanımı değildir, büyük politik başarının temel bir gerekliliği haline gelmiştir" (Hartman, 1986:14). Han Yü'nün kendisi eski sistemde yapılan sınavlarda tekrar tekrar başarısız olmuştur.

Saray Budizmi son demlerini yaşasa da Budizm bir bütün olarak yaratıcılığının son dalgasını yaşamaktadır. Ch'an Budizmi, kırsal manastırlarda genişlemiş ve kazandığı zafer sonucunda bölünmüştür. Konfüçyüsçü bilge dini, ancak bu taban da zayıfladığında Budist alanı başarıyla kendine mal edebilmiştir. T'ang dönemindeki proto-yeni-Konfüçyüsçülük fırtınası, Sung hareketinin ilk kuşağını andıran koşullardan, Chang Tsai veya Chou Tun-I'inkiyle karşılaştırılabilecek dinsel ve felsefi yeniliklerden doğmuştur. Ne sınav sisteminin genişlemesi ne de Budist çöküş, bu hareketin Ch'eng kardeşler ve takipçileriyle karşılaştırılabilecek şekilde ikinci ve sonraki kuşaklara aktarılabilmesi için yeterince kapsamlı değildir.

Yeni-Konfüçyüsçü Metafizik Sistemlerin Ortaya Çıkışı

Sung yeni-Konfüçyüsçü hareketi, küçük sayılar yasasına uygun olarak, açık bir entelektüel alana bir tek konum olarak değil, bir dizi rakip olarak genişlemiştir. İlk iki veya üç kuşakta, dört ana rakip vardır: Shao Yung'un ve Chou Tun-I'in okültizmi, Chang Tsai'nin natüralist Okulu, Ch'eng kardeşlerin takipçileri. Bu gruplar arasındaki çatışmalar ve ittifaklar, kurucularının ölümünden sonraki entelektüel etkinliği sağlamıştır. Özellikle Shao okulundaki numerolojistler, 1150'lere kadar Ch'eng takipçilerinin güçlü rakipleri olmuştur. Bir diğer hizip olan Hu Okulu (Şekil 6.4'te 337'den 342'ye) Yang Shih'i merkez alan ana Ch'eng zincirinden bağımsız bir kol olarak varlığını sürdürmüştür.[12]

Bütün bu çizgiler, selefleri hakkında ansiklopedik bir yorum üreten ve bir sentez oluşturan Chu Hsi'yle 1170-1200 arasında bir araya gelmiştir. Chu Hsi'nin sistemi, Chou Tun-I'in Yüce Mutlağını *li* veya ilkeyle bağlayarak en ayrı kolları birleştirir. Chu Hsi ilke (*li*) ve madde/enerji (*ch'i*) düalizmini net bir biçimde ortaya çıkarmış ve metafizik sentezinin saklı olan anlamlarını açıklamıştır. Chu Hsi, yeni-Konfüçyüsçü din vurgusunun büyük bir bölümünü, bilgeliğe ulaşmak için meditasyonda oturma pratiği de dahil olmak üzere, sürdürmüştür. Kişi, şeylerdeki *li* veya ilkeyi görerek, "ani aydınlanma"-ya ulaşır; bu, Ch'an Budizminden ödünç alınan bir terimdir. Fakat Chu Hsi,

---

[12] Chou Tun-I, fikirleri Shao zincirinin yaklaşık olarak 1130'da son bulmasının ardından Ch'eng öğrencilerinin arasına sızmış olsa da bu noktada geçmişe dönük olarak yeni-Konfüçyüsçülüğün kurucusu haline gelmiştir (Graham, 1958: xix, 168). Aynı zamanda Yüce Boşluğu temel alan Chang Tsai'nin sistemi, Ch'eng'in ilke odağı karşısında etkisini yitirmiştir. Chu Hsi bu hareketlerin daha önceki tarihini yeniden yazmış ve kökenleri Chou Tun-I'e atfederek Ch'englerin merkezi biçimlendirici etkisini gizlemiştir. Chou militan bir yeni-Konfüçyüsçü değil, sistemine yalnızca Yüce nihai kavramını ekleyen bir Konfüçyüsçü-Taocu senkretisttir.

ağırlıklı olarak natüralisttir. Kehaneti eleştirmiş ve ölümden sonra hayata, hayaletlerin ve ruhların ziyaretlerine inanmamıştır. Han'dan sonra, eleştirel aydınlar arasında varlığını sürdüren Konfüçyüsçülüğün sekülerist tarafını pekiştirmiştir. Chu Hsi, kendi geliştirmiş olduğu evrenin burgaçlardan evrilmesi teorisini dahil ederek ve fosillerin paleontolojik olarak doğru bir açıklamasını sunarak, birçok güncel doğa bilimini ve tarihsel bilgileri sistemine katmıştır. Aynı zamanda Ch'eng I tarafından reddedilen *Yi Ching* altıgen sistemini ve birçok simya bilgisini de dahil etmiştir. Chu Hsi, sistematik düzenlemesinde ve felsefi bütünlüğünde, Thomas Aquinas'ı andırırken, içeriği daha çok Albertus Magnus'un içeriğine benzerdir. Chu Hsi, *li* ve *ch'i* yani ilke ve enerji/maddeyi tartışırken mantıksal ve olgusal öncelik arasındaki farkı göz önünde bulundurarak, seleflerine oranla çok daha açık bir metafizik vurgusu yapar. Chu Hsi bu bakımdan soyutlamalar hakkında Platon ve Aristoteles'le kıyaslanabilecek bir düşünümsel farkındalık derecesine erişir.

Chu Hsi, bu yeni dikkat alanını bir rakiple bölüşür. Lu Chiu-Yüan, zaman ve mekânın yanı sıra *li*, yani ilkenin de bütünüyle deneyimleyen zihnin içinde olduğu öğretisini geliştirir. Bu radikal idealizm, Konfüçyüsçülük için yeni bir başlangıçtır; bu noktaya kadar, Konfüçyüsçülüğün idealist eğilimleri yalnızca insanlığın evrenle ahlaki birliğini vurgulama veya nihai bir zihinden altıgenlerin metaforik bir biçimde yayılmasını varsayma boyutunda kalmıştır. Lu, döneminin popüler bir öğretmenidir ve zihnin kendisinin ilke olduğu (Lu'nun konumu) veya daha kısıtlanmış bir biçimde insan doğasının, zihni ortaya çıkaran ilke olduğu (Chu'nun konumu) konusunda Chu Hsi'yle kişisel olarak tartışmalar yürütmüştür. Chu'ya göre, Yüce Mutlak fiziksel formun üzerindedir ve yin-yang fiziksel formun içindedir; Lu ise bu ayrımı reddetmiştir. Çin felsefesinde (Budizm dışında) o güne kadarki en soyut iki metafizik sistem bir araya gelmiş ve karşıtlık temelinde birbirlerini inşa etmişlerdir.

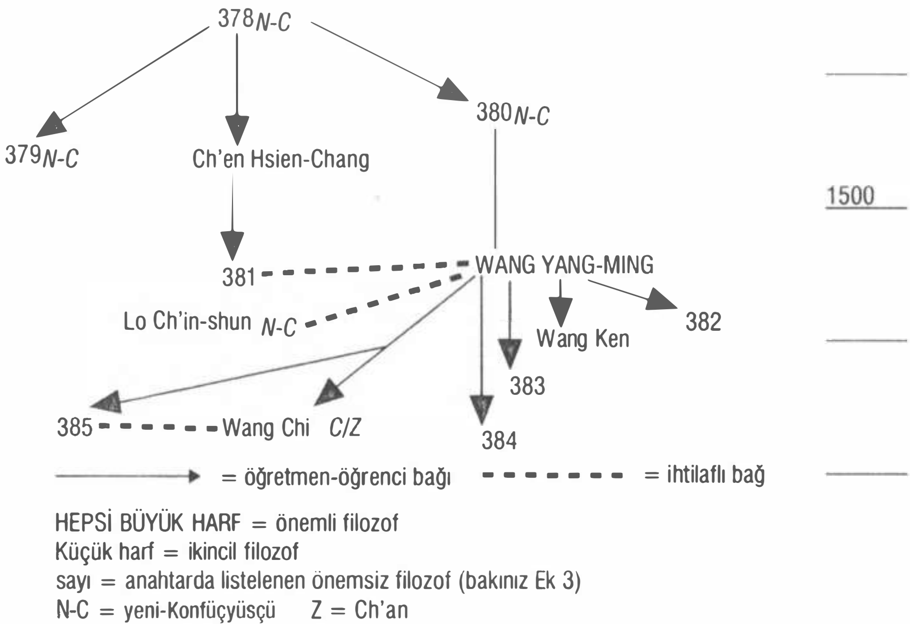
Yeni-Konfüçyüsçülüğün Ch'eng kardeşleri Chu Hsi'yle bir araya getiren birleşimsel kolu (bilinen adıyla Ch'eng-Chu yeni-Konfüçyüsçülüğü) sonunda resmi egemenliği ele geçirmiştir ve sınav sistemi için zorunlu müfredat olarak uygulanmaya başlamıştır. Bunun ardından, yeni-Konfüçyüsçülük kendi eleştirdiği türden bir skolastik felsefeye dönüşmüştür. Yeni-Konfüçyüsçülük, egemenlik sağlamıştır çünkü aydınların tüm sosyal duyarlılıklarını bir araya getirmiştir: Sınavlarda Konfüçyüsçü kültürel sermayenin kullanılması ama aynı zamanda bürokratik sınav rekabetinin yarattığı hayal kırıklığı; spiritüel kültürün yanı sıra bilgili ve bilimsel keşfin statü çekiciliği; seçkinlerin egemenliğine meydan okuyabilecek ekonomik değişikliklerde genellikle muhafazakâr bir duruş. Radikal ekonomik reformcular sahneden

silindikçe, yeni-Konfüçyüsçüler merkezi konumu daha dar Konfüçyüsçü gelenekçilerin elinden almıştır.

Genellikle Çin tarihindeki tüm Konfüçyüsçüler gibi, yeni-Konfüçyüsçüler de yalnızca karşıtlık dönemlerinde yaratıcı olmuştur; o zaman bile resmi iktidarın kapısında durmuş ve ulaşabilecekleri zaferin beklentisinden yaratıcı enerji almışlardır. Karşıtlık motifi üç kez tekrarlanmıştır. Karşıtlık genellikle partizan bir politik çatışma, entelektüel bir meseleyle iç içe geçtiği zaman başlar. İlk yaratıcılık dönemi, Wang An-shih ekonomik reformlarına ve bunların kötü sonuçlarına karşı ortaya çıkmıştır. Politik çatışmanın çözümü, nihayetinde entelektüel yaratıcılığın enerjisini tüketmiştir. 1100'lerin başlarında çeşitli aralıklarla Ch'eng kardeşlerin yazılarına uygulanan yasaklar, Güney Sung yönetiminin yapısal reform çabalarını terk etmesiyle birlikte 1155'te kaldırılmıştır.

Yeni-Konfüçyüsçü yaratıcılığın ikinci dalgası, yeni bir partizan meseleyle, kuzeydeki Jürchen devletine karşı askeri politikayla bağlantılıdır. Chu Hsi ve babası (önemli bir resmi yetkilidir) sivil kontrolün yitirilebileceği korkusuyla pasifist bir tutum sergileyen egemen devlet politikası karşısında, kuzeyin yeniden fethedilmesini destekleyen bir hizipte yer almıştır. Chu Hsi, birçok kez yüksek mevkilere gelmiştir; ordunun ikinci adamı olmuştur; ama diğer yetkililere yönelik saldırıları yüzünden tekrar tekrar rütbesi indirilmiş ve görevden alınmıştır. Chu Hsi'nin öğretileri, politik yıkıcılığı gerekçe gösterilerek 1196 yılında yasaklanmıştır. 1237 itibariyle, kuzeyin yeniden fethedilmesi meselesi ihtilaflı bir hal almıştır, çünkü Moğollar kuzeyi ele geçirmiştir ve güney için bir baskı unsuruna dönüşmüştür. Yeni-Konfüçyüsçülük resmi devlet öğretisi olarak kabul edilmiştir; bu noktadan sonra, sınavlar klasiklerin Chu Hsi'nin imzasını taşıyan baskılarını ve Chu Hsi'nin yorumlarını temel almıştır. Güney Sung'un 1279 yılında Moğollara yenik düşmesi, bu ayrıcalıklı konumu geçici bir süreliğine ortadan kaldırmıştır; ama sınav sistemi 1313'te tekrar oluşturulduğunda, Ch'eng-Chu Okulunun yeni-Konfüçyüsçülüğü tekrar resmi hale gelmiştir. Ch'eng kardeşler, Chou Tun-I, Chang Tsai ve diğer Sung yeni-Konfüçyüsçüler, Konfüçyüsçü tapınaklarda resmi kurban ayinleriyle ödüllendirilmiştir (Chan, 1970:43); Budistlerden ödünç alınan dinsel köktencilik, resmi külte tekrar dahil edilmiştir. Bunun ardından, yeni-Konfüçyüsçüler yaklaşık 20 kuşak boyunca, Konfüçyüsçü sınavların 1905 yılında kaldırılmasına kadar ritüel ve entelektüel olarak egemen olmayı sürdürmüştür. Chu Hsi'nin ölümünden sonra, 300 yıl boyunca kayda değer bir filozof yoktur.

Üçüncü yaratıcılık dalgası da aynı motifi takip eder: Sınav sisteminin baskılarından dolayı hoşnutsuzluk duyan entelektüeller hareketiyle bağ-



ŞEKİL 6.5. YENİ-KONFÜÇYÜSÇÜ ORTODOKSLUK VE İDEALİST HAREKET, 1435-1565

lantılı politik hizipçilik; yetkililerin seçilmesinde yeni bir kültürel ölçüt olarak öne sürülen, bir dinsel senkretizm formunu alan felsefi öğreti. Son büyük filozof Wang Yang-ming (Wang Shou-jen, 1472-1529) Ch'eng-Chu Okulunun yeni-Konfüçyüsçü ortodoksluğu haline gelen bir bölünmeyi temsil eder (Şekil 6.5'e bakın). Politik olarak, Wang Yang-ming hizipsel tartışmalara dahil olmuş; saraydaki hadım ağalarının gücüne karşı bir Konfüçyüsçü yetkilinin tipik duruşunu sergilemiş ve aynı zamanda askeri komutanın merkezileşmesinin karşısında yer almış, böylece saraydaki sivil kontrolü yitirme korkusunu artırmıştır (Tu, 1976). Wang Yang-ming'in kariyeri, politik ve askeri başarılar ve ithamlar ve cezalar arasında dalgalı bir seyir izlemiştir. Sürgün cezasına çarptırıldığı sırada, bambu doğası hakkında meditasyon yaparken "aydınlanmayı" deneyimlemiştir; bu da Budizm ve Taoculukla bir senkretizmdir; ama meditasyonu ve ölümsüzlük arayışını, politik vurgulara sahip entelektüel bir içgörüye tabi kılar. Chu Hsi'nin "araştırma" anlayışını, dışsal değil içsel bir süreç olarak yeniden yorumlayarak, dünyanın bir dünya ruhunun düşüncesi tarafından üretildiğini savunmuştur; bu dünya ruhu, bütün insanların kolektif olarak düşünceleriyle aynıdır. Wang'ın idealizmi, herkesin aynı içkin ahlaki sezgilere sahip olduğu ve potansiyel olarak herkesin orijinal zihni bencilce arzula-

rın engellerinden temizleyerek bilge haline gelebileceği sonucunu desteklemiştir: "Sokaklar, bilgelerle doludur."

Wang Yang-ming'in öğretisi, Ming'de Sung döneminden daha çok uzamış ve daha resmileştirilmiş sınav basamaklarına eşitlikçi bir saldırıdır. Yerel sınavlar ve başkentteki sınavlar olmak üzere iki düzeyli olan sistem, il sınavlarının da eklenmesiyle üç düzeye çıkarılarak ve ilk, yerel sınav peş peşe üç adıma bölünerek daha da karmaşık hale getirilmiştir. Kısmen, mevkilere giden alternatif rotalar kapandığı için rekabet muazzam boyutlara ulaşmıştır; çok sayıdaki aday az sayıda mevki için yarışmıştır. Muhalif yeni-Konfüçyüsçülerin önceki dalgaları gibi, Wang ve takipçileri de edebi kompozisyonların ölçütüne ve ezbere dayalı öğrenmeye karşı çıkmıştır. Wang, kendi felsefesinden, bilginin eylemle aynı olduğu çıkarımını yapmıştır; bu, skolastik felsefeye bir saldırıya dönüşmüştür: "Henüz eyleme geçirilemeyecek şeyleri öğrendiklerinde asla onların sonuna kadar ulaşamazlar" (Chan, 1963:678). Wang sınava çalışma angaryasının bilgelikle uyumsuz olduğunu savunsa da, bunun resmi bir kariyer için gerekli bir adım olarak görmüştür ve bunun kişinin ideallerini eyleme dökmesine olanak tanıdığını savunmuştur (Tu, 1976:131). Wang'ın idealizmi, bir kozmolojiden ziyade, ahlaki idealleri pratiğe dökme süreciyle özdeşleştiren bir pragmatizm oluşturur. Felsefesi, sınav hayatının dışındaki entelektüel etkinliği yüceltir, çünkü ahlaki fikirleri gerçekten deneyimlemek zaten bir tür eylemdir; bu aynı zamanda eylemi överek politikayı meşrulaştırır. Bir kez daha karşıtlık, yaratıcılığın ortaya çıktığı çizgiyi şekillendirir. Resmi felsefe seküler ve materyalist bir rasyonalizme yöneldiği için, Wang Yang-ming öznelliğe ve sezgiye yönelmiştir.

Wang Yang-ming'in takipçileri, bir sonraki yüzyılda onun felsefesini Çin'deki en popüler felsefe kılarak bir yarı dinsel hareket haline gelmiştir. Ch'eng-Chu rasyonalisti yeni-Konfüçyüsçüler resmi sınav sisteminde egemen olmaya devam ederken, Wang Yang-ming'in idealist pragmatizmi, politik ve spiritüel amaçlarla bir araya gelen gizli topluluklar da dahil olmak üzere bir yeraltı hareketi tarafından desteklenmiştir. Wang Yang-ming'in ilk takipçilerinin kuşağında, felsefi gelişmeler devam etmiştir ve Wang'ın ölümünün ardından, takipçileri bilindik bir yol izleyerek bölünmüş ve rakip okullar haline gelmiştir. Hareket politikayla daha çok uğraştıkça, laik kaygılar ön plana çıkmıştır ve entelektüel hareket bu çizgide son bulmuştur. Entelektüel etkinliğin tamamen laik bir damarda materyalizme ve tarihsel bilgiye yöneldiği 1600'lerin sonunda ve 1700'lerde yeni-Konfüçyüsçü metafiziğin reddedilmesi de dahil olmak üzere, Çin felsefesinin başka gelişmelerini takip etmeyeceğiz.

ÇİN METAFİZİĞİNİN ZAYIF DEVAMLILIĞI

Lu Chiu-Yüan ve Wang Yang-ming tarafından formüle edilen idealizm, Çin felsefesinde olağandışı bir gelişmedir; bunun karşılaştırılabilecek tek örnek, orta T'ang dönemindeki Salt Bilinç öğretisidir. Salt Bilinç öğretisi de Budist olmayan düşünceden tecrit edilmiş bir Budist felsefesidir. Bu idealizm eksikliği, derinlere kök salmış bir kültürel karakterden ziyade, felsefi soyutlamanın sekteye uğrayan devamlılığıyla bağlantılıdır. İdealizm, hiçbir zaman bir ilk form olmamıştır; gelişmiş bir felsefi yapıdır. Vahye dayanan din ve rasyonalist felsefe arasındaki bir konaklama noktası olan idealizm, kavramlarını rafine eden bir entelektüel ağın uzun bir kümülatif gelişimi aracılığıyla ulaşılabilecek bir soyutlama düzeyinde bulunur. Yunan dünyasında idealist felsefelerin altın çağı geç antikçağdır;[13] Hindistan'da Budist Yogacara ve Hindu Advaita Vendanta ortaçağ döneminde gelişmiştir; Avrupa'da büyük idealist sistemler daha önceki kuşakların teknik araçlarını temel alarak 1780'lerden 1920'lere uzanır. Bu idealist konaklama noktasına, birkaç yönden yaklaşılabilir. Avrupa idealizminin tabanları, sekülerleşme yolundaki dinsel üniversitelerdir; Yunanistan'da idealistler genellikle tam tersi yönde hareket etmiştir. Sung ve Ming idealizmleri, entelektüel alanı bölen ve mevcut rasyonel felsefe ve dinsel transandantallığın malzemelerini paylaşan metafizik sistemlerle rekabet halinde ortaya çıkmıştır.

İdealizm elbette ki metafizik soyutlamanın yegâne formu değildir. Daha genel olarak ders çıkarabiliriz. Çin mantalitesinin somut ve pratik olduğu, metafizik bir yönelime sahip olmadığı sık sık ifade edilir. Ancak metafizik soyutlamalar Çin'de dönemsel olarak yaratılmıştır. İlk konumların yalnızca muğlak biçimde metafizik olduğu doğrudur. *Tao Te Ching* ve *Tao Te Ching*, tefekkürün daha yüksek düzeylerinde nelerin var olduğuna işaret etmekten ziyade, kişinin nasıl davranması ve davranmaması gerektiği anlamında etiğe meyletmiştir. *Tao Te Ching*, yapıcı olmaktan çok septiktir; ama neyin adlandırılabilir olduğuna dair septisizmi, metafizik çıkarımlarını geliştirdiği araçtır. Bu, genel olarak metafiziğin karakteristiğidir. Soyut tefekkürün daha yüksek düzeylerine, epistemolojik değerlendirmelerin kavramsal problemlere uygulanmasıyla erişilir. En azından bu, metafiziğe giden bir

---

[13] Platon'un matematiği merkez alan idealizmi, Yunan entelektüel topluluğun ilk yedi kuşağında ortaya çıkmıştır ve ardılları onu çok tikelleşmiş yıldızperestlik dinine çevirmiştir. Fakat Platon'un kendisi çeşitli konumları keşfetmiştir ve "Platonculuk" olarak bilinen şey, Roma dönemine kadar yaygın bir dinsel idealizm olarak yerli yerine oturmamıştır; bu arada, Akademi ağırlıklı olarak septik kampta yer almıştır. Hindistan'da Upanişadların felsefesi genellikle idealist olarak yorumlanmıştır; 5. Bölümde bu eğilimin abartılmış olduğunu ileri sürmüştüm.

rotadır; Yunan, Hint ve Avrupa felsefesinde öne çıkar. Çin'deki sorun, metafiziğin eksikliğinden ziyade, devamlılık arz eden epistemolojik değerlendirmelerin enderliğidir.

Epistemoloji, bir entelektüel topluluk tartışmada dengelendiğinde, kuşaktan kuşağa tartışma tekniklerinde bir uzmanlaşmanın ortaya çıkması için yeterli devamlılık sağlandığı takdirde bir odak haline gelir. Sofistike tartışma, epistemolojinin kendi başına değerlendirilmesine yönelik tipik bir ilk adımdır. Kadim Chi-hsia Akademisi ve rakip merkezlerin döneminde ağ yapısının yoğunluğu, Yunanistan'da karşılaştırılabilir koşullar altında ortaya çıkanlara benzer temalar, bilginin koşulları hakkında pozitif savlarla karşılık verilen sofistike bir epistemoloji üretmiştir. Her iki örnekte de çeşitli konumlar, entelektüel alanı bölmüştür. Mencius ve Hui Shih'teki metafizik ve epistemolojik yaklaşımlar, Chuang Tzu'nun karşıt duruşunu yarattığı koşuldur. Sonraki kuşaklarda, Mohist *Kanonlar*'ın ve Kung-sun Lung'un karşıt epistemolojileri, *Tao Te Ching*'in negatif metafiziğini ilan edebileceği uygun ortam haline gelmiştir. Entelektüel ağların yok olması, soyut düzeydeki gelişimi kesintiye uğrattığında, Han dönemindeki felsefi öğretiler sıradan insanların ilgi alanlarına daha yakın bir düzeyde yürütülmüştür. Yapısal koşullar, septik ve sofistike tartışmalar için tekrar elverişli hale geldiğinde, Üç Krallığın Saf Sohbet çevrelerinin az sayıdaki kuşağında, soyut felsefe tekrar baş göstermiştir. Daha önceki kültürel sermaye yalnızca canlandırılmakla kalmamış, aynı zamanda Wang Pi, Kuo Hsiang ve diğerlerinin ellerinde hem epistemoloji hem de metafizik yönünde ilerletilmiştir.

Epistemolojik tartışma, metafiziğe giden tek rota değildir. Hindistan'da, dünyadan kaçan çileci meditasyonu temel alan bir dinin, sıradan dünyanın gerçekliği karşısında nasıl septik bir tutum takınabileceğini görmüştük. Bu entelektüel ağları metafizik soyutlamanın daha yüksek düzeylerine yönelmeye teşvik etmiştir; bu kısmen metidasyoncuların çekirdek elitinin laik yönelimli ritüellerden ve etik vaazlardan bağımsızlığının, dinsel duruşun bir işareti olarak saf içgörüye odaklanmaya izin vermesinden, kısmen de "aşkın" ve "akonseptüal" kutsal kavramlarının içindeki gerilimin, düşünümsel ilerlemenin katmanlarını motive eden türden derin sorunları sunmasındandır. Bu koşullar, Çin'e nakledildikten sonra, felsefi yaratıcılığın daha da güçlenmesini ve Hua-yen'in bütün Budist okulların bir sentezini oluşturmasıyla metafiziğin doruk noktasına ulaşmasını sağlamıştır. Burada metafizik yapı, entelektüel-dinsel alanın bütün görüş açılarını birleşik bir sistemde bir araya getirmenin sıkıntılarına katlanarak, kelimenin tam anlamıyla soyutlamayı tekrar soyutlamanın içine ambalajlamıştır. Hua-yen filozofları, bunu yapmak için, dinsel kutsal nesnelerin tikelliğini ilerletmek

ve yalnızca farklı soyutlamaların birbiriyle karşılıklı inşasını değil, aynı zamanda soyutlamanın farklı düzeylerinin karşılıklı bağımlılığını keşfetmek durumunda kalmıştır. Değişim ve boşluğun, kavramların ve fenomenal nesnelerin iç içe geçmişliğini gösteren Hua-yen, Çinlilerin dünya felsefesine yapmış olduğu en büyük katkının sahibi olabilir.

Bunun ışığında, Çin felsefesinin ortaçağ ve daha sonraki gelişimini şekillendiren en önemli kurumsal olgu, Budist skolastikler ve Konfüçyüsçü seçkinler arasındaki tecrittir. Kurucu nitelikteki büyük Budist sistemlerin öne çıktığı dönemde, Konfüçyüsçülük dini, örgütsel ve entelektüel olarak öylesine savunmacı bir duruş izlemiştir ki, yaratıcı karşıtlık düzeyinde bile onlardan faydalanamamıştır. Budist ve Konfüçyüsçü ağ temasları ve entelektüel sentezler, sonunda önemli hale geldiğinde, entelektüel Budizmin maddi tabanı çoktan çökmüştür. Sung yeni-Konfüçyüsçülerinin Budist temasları, Ch'an üstatlarıyla sınırlı kalmıştır. Fakat Ch'an, ilk bakışta, aslen anti-entelektüel bir harekettir ve yeni-Konfüçyüsçülerin bu hareketten aldığı şey, rafine edilmiş metafizik kavramlar bakımından çok sınırlı olmakla birlikte kendi Bilge dinlerine dönüştürebilecekleri meditasyon odaklı bir tekniktir.[14]

Yeni-Konfüçyüsçü metafizik de Budistlerin ulaştığından görece daha düşük bir felsefi soyutlama düzeyinden başlamıştır. Sung yeni-Konfüçyüsçülerinin ilk kuşağı, eski kehanet okullarının kültürel sermayesini devralmıştır ve bu, laik yönelimli uygulayıcılar aracılığıyla büyük ölçüde somut bir düzeye aktarılmıştır. Sürekli dünyevi değişim sistemine yapılan bu vurguyu, arketipik Çin dünya görüşü olarak kabul etmek cazip görünür; yeterli genelleştirme düzeyinde ele alındığında, bunun cazip görünen bir realist vizyon olduğu açıktır. Fakat Çin kültüründe asli veya sonsuz bir öğe olduğu söylenemez. Bunun klasik ifadesi, Ch'in veya erken Han döneminde *Yi Ching*'e eklenen ekler, kadim Çin felsefesinin en sonunda üretilmiştir. Bu, bir dizi tikel belirti olarak kalmıştır ve Karanlık Bilgi dönemindeki filozofların kısa ömürlü hareketinde, değişim evreni hakkındaki genel bir savın düzeyine yalnızca geçici olarak yükseltilmiştir. Bunun ardından metafizik, klasik metinler yeni-Konfüçyüsçü ağlar için malzeme haline gelinceye dek yine ihmal edilmiştir.

Buradan çok farklı entelektüel yolları izlemek mümkün olmuştur. Büyüsel bir pratik olarak gerçekleştirilen uygulamalarından ayrılarak, *Yi Ching* altı-

[14] Aslında Ch'an yüksek düzeyde düşünümsel bir felsefi bilinç olarak Hua Yen'e paraleldir ama yeni-Konfüçyüsçüler bunun için çok somut bir düzeyden hareket etmiştir. Ch'an kültürel sermayesinin soyut felsefede üretebileceği şeyler, Dogen'in sistemiyle Japon Zeninde neredeyse aynı kuşakta (1200'lerin başında) görülmüştür. 7. Bölümde Şekil 7.2'de Dogen'in Çin Ch'an ağlarının hem doğrudan hem de dolaylı öğrencisi olduğu ve aynı zamanda Chu Hsi'nin öğrencisinin öğrencisi olduğu görülür.

genleri bir proto-bilime çevrilebilir. Bu yönde artık değişimin gerçekliği değil, birleşerek ampirik dünyayı üreten temel elementler vurgulanmıştır. Bu, Sokrates-öncesi Yunanların atomculuk yönünde ilerleyen element teorilerine denk olan bir tür kimya haline gelmiştir. Sung yeni-Konfüçyüsçülüğü gerçekten de fiziksel bilimdeki bir yükselişle bağlantılı olarak gelişmiştir. Hâkim ampirik olaylar olarak öne sürüldüklerinde, altıgen zincirleri ampirik bir bilimin, elementleri gözlem ve deneyin sağladığı düzeltmelerden mahrum bir şekilde sabit olan bir bilimsel teorinin içeriğine dönüşmüştür. Yeni-Konfüçyüsçü düşünürler çoğu zaman bundan daha iyi biliminsanlarıdır; özellikle Chu Hsi, ampirik bilgilerin birikimini içeren somut bir araştırma düzeyini dahil eder.

Yine de *felsefe* olarak bu tür bir proto-bilim, metafizik yaratıcılığın yolundan bir sapmadır. Kuşkusuz bilim ve metafizik karşılıklı olarak birbirini dışlamaz; Sung deneyimi, yaratıcılığın aynı kuşaklardaki her iki cephede ve kimi zaman aynı bireyler üzerinden gerçekleşebileceğini gösteren Yunanistan, İslam ve Avrupa'dan bolca örnekle örtüşür. Ch'eng I'in evrenin yeniden yaratırken sürekli madde/enerji yakan uçsuz bucaksız bir fırın olduğu vizyonu, bilimsel bir teoriden çok soyut bir kozmoloji olarak daha caziptir. Chu Hsi'de metafizik sonuç, görece sıradan görünür; her şeyde var olan ilkenin diyarı, bilimsel araştırmayı destekleyen bir öğreti sunar ama yapıcı metafiziğin keşfi noktasında çok fazla şey sunmaz.

Lu Chiu-Yüan ve Wang Yang-ming'deki idealizm epizotları, bu kaynaktan elde edilecek daha çok şey olduğunu gösterir. Fakat yaratıcı ağlar kopmuştur ve felsefeyi kendi başına ileri taşıyabilecek devamlılık arz eden bir entelektüel tartışma kalmamıştır. Sung yeni-Konfüçyüsçülüğüyle birlikte, Çin felsefesinde uzun dönemli laik yönelimli ideolojilerin arasına serpiştirilen ani parlamalar şeklinde bir dizi soyut felsefi gelişme yaşanmıştır. Bu gelişmeler, erken Sokrates-öncesi filozoflardan yaklaşık olarak Platon'un kuşağına veya biraz daha sonrasına kadar Yunanların kaydettiği gelişmelere eşdeğerdedir; bu dönemde hâkim olan Çin konumu, teknik mantığından yoksun stoacılığı andırır. Soyut felsefe düzleminde bu tür uzun durgunluk, hatta gerileme dönemleri neden yaşanmıştır? Bu, yalnızca entelektüel hayatın maddi desteklerinin azalmasıyla açıklanamaz; maddi güce sahip büyük hanedanlıkların çöküşü, felsefi sıradanlıkla değil, çoğu zaman tam tersiyle ilişkilendirilir. Han, T'ang ve Ming dönemleri, en azından Budizm haricinde soyut felsefenin durağanlığının en kötü boyutlara ulaştığı dönemlerdir.

Burada, genel olarak entelektüel hayatın maddi desteklerinin değil, yaratıcılığı destekleyen veya tıkayan belirli yapısal temel türlerinin önemini görürüz. Bütün bu durgun hanedanlıklarda yaratıcılığı tıkayan etken, Çinli entelektüellerin resmi görevlilerin seçimiyle bağlantılı maddi teşvikler ta-

rafından kontrol altına alınmasıdır. Han döneminin Konfüçyüsçüleri, felsefeyi ritüeller ve kehanetlere veya en fazla devlet kütüphanecilerinin skolastik felsefesine indirgeme sürecinde, Konfüçyüsçü bürokrasinin çekirdeğini başarılı bir biçimde oluşturmuştur. T'ang dönemi, resmi sınav sisteminin başladığı dönemdir. Ming hanedanlığında ise sınavla seçilen yetkililer devleti ele geçirmiştir ve seçkinler, neredeyse bütün hayatlarını zorlu sınav engellerini aşmak için çalışarak geçirmiştir. Sınav sistemi egemen olduktan sonra, Konfüçyüsçü seçkinler arasındaki başlıca yaratıcılık epizotları, sınav hayatının yapaylığı karşısında çeşitli hareketlerin mücadele başlattığı zamanlarda gerçekleşmiştir.

Buradan çıkardığımız dersi daha genel bir şekilde ifade edebiliriz. Resmi sınav sisteminin felsefi yaratıcılık üzerindeki olumsuz etkisi, Budist ve Taocu keşişler için atama belgelerinin şart koşulmasının yarattığı olumsuz etkilerle paraleldir. Dinlerin resmi belgelerle düzenlenmesi ve vergilendirilmesi, geç T'ang döneminde başlamıştır ve bu noktadan itibaren entelektüel yaratıcılıkta görülen düşüşle doğrudan bağlantılıdır. Ch'an Budizmi, bu düzenlemelerden bir süre uzak durabilmiştir ama sonunda o da daha fazla karşı koyamamıştır. Bu, maddi kaynakların yok edilmesi sorunu değildir. Budist ve Taocu kiliseler, Sung hanedanlığında ve daha sonra varlığını korumuş, hatta zenginleşmiştir ama bunu altsınıfların dini olarak yapabilmişlerdir; eğitimli entelektüellerden oluşan üst katmanları neredeyse tamamen yok olmuştur. Ch'an'ın hareketinde, paradoksal yüzleşmeler ve dramatik aydınlanma deneyimleri yaşayan yaratıcı üstatların dönemi, hareketin kendi formel skolastik felsefesinde sona ermiştir. Sung döneminde Ch'an hareketinin gerilemesiyle birlikte, T'ang döneminin Ch'an üstatlarının öyküleri, koan derlemeleri halinde resmileştirilmiş ve daha yüksek monastik rütbelere ulaşmak için girilen sınavlar dizisinin konusu olmuştur. Konfüçyüsçülerin sınav sistemi, Ch'an hareketinin içindeki benzer bir formaliteler kümesiyle paralel hale gelmiştir.

Burada, eğitimin resmi örgütlenmesi gibi önemli bir temayla karşılaşırız. Kültür hayatıyla özdeşleştirdiğimiz okullaşma, çoğu zaman geçmişin fikirlerini bugünün yaratıcılığı pahasına koruyarak kültürü donuklaştırır. Uzun ömürlü Atina ve İskenderiye okulları, kurucu kuşaklarının ardından, benzer bir durgunluk motifi sergiler. Ortaçağ Avrupa'sında da üniversiteler iki tarafı keskin kılıç gibidir: İlk dönemlerinde yaratıcılığın merkeziyken, 1350'den sonra durağan skolastik felsefeyle ilişkilendirilirler.

Teorik düzeyde, Çin'de gördüklerimiz, maddi taban ve içsel entelektüel ağların nedensel dinamikleridir. Yaratıcılık; zincirler, ilgi alanını/odak noktasını bölüşme mücadelelerinde entelektüel sermayeyi yeniden birleş-

tirdiğinde gerçekleşir; bu tür yeniden birleştirmeler, tabanda bir değişikliği olduğu zamanlarda gerçekleşir. Bundan dolayı hem genişleme hem de daralma anlarında yaratıcılık vardır. Ch'an Budizmi, Çin Budizminin yaratıcılığının son dalgasıdır ve devlet destekli monastik mülkiyetin kurumsal tabanı, politik baskı altında parçalandığı zaman gerçekleşmiştir. Ch'an, geçici olarak yeni bir taban oluşturmuştur: Kırsal kesimde kendi kendine yeterli manastırlar. Ch'an'ın ayırt edici hassasiyeti, militan bir anti-entelektüelizmdir; çalışma yönelimli koşullara uygun olarak ve saray Budizminin felsefileştirilmesine ve metinsel çalışmalara karşı bir tepki olarak bu duruşu sergilemiştir. Yine de Ch'an hareketinin ilk tomurcuklanması, felsefi olarak yaratıcıdır, çünkü genişleyen bir üstatlar dalgası arasında rekabeti güçlendirmiştir; üstatlar, yeni kurulan manastırları gezerek aydınlanmalarını sergilemiştir. Ch'an bir entelektüelin anti-entelektüelizmi haline gelmiştir ve aslında bu duruşun ölümsüz bir örneği olmuştur çünkü kuşaklar boyunca süren statü rekabeti, geçmiş üstatların zaten sofistike olan sembolik jestleri karşısında her bir yeni üstadın bağımsız üstünlüğünü ifade eden düşünümselliğin hiper-sofistike katmanlarını oluşturmuştur.

Ch'an, Çin Budizminin kurumsal gerileyişinin bir hareketidir. Ch'an da rutinleşmeye sebep olmuş ve maddi tabanı kaybolmuştur; Konfüçyüsçü aydınların gözünde bir tehdit olmaktan çıkmıştır. Tıpkı Hindistan'da Şankara öncülüğündeki Advaita hareketinin, Budizm zayıflamaya başladığında Budistlerin genel olarak tözü reddetmesini kendine mal etmesi gibi, yeni-Konfüçyüsçüler de gerileyen rakiplerini entelektüel olarak yutmuştur. Yeni-Konfüçyüsçülüğün yaratıcı kesiti, yeni örgütsel tabanının büyümesiyle, resmi sınav sisteminin hızla genişlemesiyle bağlantılıdır. Bu, Ch'an yaratıcılığının örgütsel kriz sırasında ortaya çıkan ilk dalgasının zıttı bir örnektir. Sung yeni-Konfüçyüsçülüğünün, yeni eğitimsel değerler sisteminin adileştirilmesi ve rutinleştirilmesine karşı çıkan eğitimli elitlerin muhalif çevrelerinde ortaya çıkmasına rağmen, yeni-Konfüçyüsçülüğün yaratıcılığı son bulduktan sonra sınav sisteminin içeriği olarak kabul görmesinde bir ironi vardır. Kurumların sosyolojisinde, bu ironi yalnızca zaman içerisinde yapıların dinamizmini gösterir. Yaratıcılık yeniden düzenleme anında gelir; kendisini ortaya çıkan tabanların hareketliliği son bulduğunda eski yaratıcılık, yeni rutinlere dönüşür. Daha sonra Japonya'da aynı geç Ch'an dönemi monastik rutinleri ve yeni-Konfüçyüsçü akademiler, örgütsel tabanlarındaki yeni değişikliklerin kazandırdığı enerjiyle birlikte başka yenilikçilik dalgaları da yaratacaktır.

VII. Bölüm
MUHAFAZAKÂRLIK ARACILIĞIYLA YENİLİK: JAPONYA

Dinler genellikle geleneğin kutsallığına sadık kalır. Fakat dinler de değişen sosyal koşullarda değişmekten kaçamazlar ve laik toplumla uzlaşı sonucunda dinsel elitlerin tansiyonu düşer. Yeni din inisiyatifleri, bu tür uzlaşıları çoğu zaman kendi farklarını açığa çıkarmak için kullanırlar; kendilerini bir diriliş, orijinal saflığa muhafazakâr bir geri dönüş olarak lanse ederler. Ancak diriltilen şey, çağdaş malzemelerden oluşturulur ve yeni bir vahiy açıklayan dinsel hareketlerden farksız bir biçimde, bunun muhafazakârlık kisvesi altında bir yenilik olduğu ortaya çıkar.

Dinlere gömülü olan felsefeler de aynı dinamiklere uğrar; dinsel bir tabandan kopan seküler felsefeler de. Bu, Japonya örneğinde çok açık bir biçimde karşımıza çıkar. Muhafazakâr çizgideki yenilik sadece Asyalı gelenekçilikten ibaret değildir. Entelektüel hayat, ilgi alanı küçük sayılar yasasına göre doldurularak karşıtlıklar üzerinden şekillenir; en ayırt edici konumları işgal edenler entelektüel şöhrete ulaşır. Muhafazakâr yenilik, bütün entelektüel hayatın bir suretidir.

Japon toplumu, birçok bakımdan Çin toplumunun devamıdır. Daha önemlisi, Japonya aslında T'ang ve Sung hanedanlıklarının yörüngesinden çıkmamış olsaydı Çin'in neye benzeyeceğinin yaklaşık bir sonucunu sunar. Japonya, bu dönemlerde kabileler düzeyinin ötesindeki devlet ve dinin örgütlü yapılarına kavuşmuştur; edebi kültür, sanat ve mimari, Çin modelleri ithal edilerek geliştirilmiştir. Japonya, Çin'in kurumsal ve entelektüel olarak farklı bir yöne yüzünü çevirdiği dönemde, Çin kültürünün doğrudan etkisinden kurtulmuştur. Japonya'nın devam ettirdiği ortaçağ Çin'idir, Budist hâkimiyetindeki Çin'dir; Budist üst kültürünün bağımsızlığının kaybolmasından sonra, Ming ve Qing'in boğucu bürokratik merkezileşmesi, Japonya

özerk hale gelirken gerçekleşmiştir. Modern Japonya'nın gelişiminin izini sürdüğümüzde, Budist örgütsel yapıları temel alan bir toplumun ekonomik ve entelektüel olarak ne üreteceğine dair bir laboratuvar çalışması yapmış oluruz.

Japon felsefesi, 1300'lere kadarki yüzyıllarda Çin ağlarını doğrudan devam ettirmiştir; bütün önemli Çin Budist okulları ithal edilmiştir; bu yapılırken, Çin Budizminin yaratıcı döneminin sona ermesinin ardından ortaya çıkanlara önyargıyla yaklaşılmıştır. Bu nedenle, Japonya'da Zen hâkim olmuştur. Japon misafirlerin ve Çinli misyonerlerin en yoğun akışı, aktif Budizmin Linji (Rinzai) ve Ts'ao-Tung (Soto) zincirlerine daraldığı geç Sung ve erken Yuan dönemlerine denk gelmiştir. Bu hanedanlıklar, yeni-Konfüçyüsçü hareketin çağıdır ve bu hareketin, Ch'an zincirleriyle temaslarını sürdürdüğü dönemdir; bu nedenle Konfüçyüsçü metafiziğin felsefi olarak en soyut hali Japonya'ya aktarılmış ve Muromaçi döneminden itibaren çoğalan Zen tabanlı eğitimde öğretilmiştir.

Japonlar, birçok bakımdan Çin tarzı entelektüellerdir. Meslekten olmayan sıradan insanların meşguliyetleri, entelektüel alana nüfuz etmiş ve düşünceyi daha somut kılmış, felsefi soyutlamanın daha düşük bir düzeyinde tutmuştur. Manastırların kültür üretimini belirlediği aşamada, Budist liderler politik-askeri hiziplerle birlikte hareket eden ve monastik ordularla onların mücadelelerine yoğun bir biçimde müdahil olan politik keşişlerdir. Zen, halkın arasındaki Saf Ülke hareketlerinin radikalizmine karşıt olarak, Budizmin en muhafazakâr kanadı olarak kendini konumlandırmıştır. Fakat Zen de üst tabakalarla uzlaşma yoluna gitmiş ve bunun sonucunda en elit Zen manastırlarında stil odaklı seçkin Budizm gelişmiştir. Bu manastırlarda, dinsel pratik en yüksek seküler saygınlığın işareti haline gelen rafine bir estetiğe dönüşmüştür. Mutlakiyetçi Tokugava devleti, feodalizm çağına son verdiğinde, monastik politik güce karşı sekülerleştirici bir reform hareketi doğmuştur. Entelektüellerin politizasyonu, yeni bir yöne girmiştir. Konfüçyüsçü ve Şinto dini uyanışının kisvesi altında, Tokugava entelektüelleri kendi çağdaşlarını, Fransız Aydınlanmasının ruhban sınıfı karşıtı aktivistlerini anımsatmıştır. Hem eğitimde hem de kitle kültüründe filizlenen pazar rekabeti, metafizik spekülasyonu küçümseyerek tarih, filoloji ve ekonomi gibi seküler konulara yönelen entelektüeller üretmiştir. Tokugava söyleminin yüzey ideolojisini oluşturan gerici ve otoriter tona rağmen, Japon entelektüeller kendi izledikleri yolda modernistler haline gelmiştir; hem sekülerist kanat hem de yeni-gelenekçi muhalifler, devlet kilisesinin ve eğitimin üzerindeki dinsel kontrolün çöküşünden sonra münakaşa eden Avrupalı entelektüeller gibidir.

Hem Japonya hem de Avrupa'da dini sekülerleşme ve bunun sonucunda dinin eğitim sistemi üzerindeki kontrolünün kaybolması yönünde uzun bir geçiş süreci yaşanması bakımından entelektüel üretimin örgütsel tabanları benzer hale gelmiştir. Japon Budizminin, rahiplerin evlenmesine izin vermek için monastisizmden ayrılarak ve geriye kalan bekâr tarikatlara ruhban sınıfından olmayanların katılımını teşvik ederek daha "Protestan" hale gelmesi tesadüf değildir. Hem Japonya hem de Avrupa, varlıklı ruhani elitin içeriden sekülerleştiği ve dikkatinin büyük bir bölümünü sanatsal üretime verdiği bir "Rönesans" dönemi yaşamıştır. Bunu, devlet düzenlemeleri sonucunda bir dinsel gerileme aşaması takip etmiştir ve kilise nüfuzuna karşı tam teşekküllü ruhban-karşıtı hareketleri doğmuştur. Yine hem Japonya hem de Avrupa, sükelerleşme gelgitinde dinsel yeni-muhafazakârlığın karşı dalgalarını deneyimlemiştir. Yapısal olarak, Tokugava Japonya'sı ve Avrupa'nın en sekülerleştirici ve kapitalist-egemen parçaları, eğitim ve yayıncılık piyasasının hızla gelişmesine ve bunun sonucunda da kitle popüler kültürünün yayılmasına sahne olmuştur. Bu da entelektüel üretimin tonu üzerinde izini bırakmıştır; "Aydınlanma"-tarzı "felsefeler" ve popüler yazarlar, Japonya ve Avrupa'da neredeyse eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır.

Entelektüel yaratıcılığın yalnızca ekonomi ve politikanın bir yansıması olmadığını kendimize hatırlatmalıyız. Nedenselliğin üç katmanı vardır: (1) Ekonomik-politik yapılar, bunların şekillendirdiği (2) entelektüel hayatı destekleyen örgütler ve bunların oluşumuna imkân tanıdığı (3) entelektüel hayat fikrini-özünü oluşturan entelektüel çatışmalarda dikkat merkezlerinde yer alan katılımcılar arasındaki ağlar. Ekonomik-politik koşullar, fikirleri doğrudan belirlemez, ara düzey olan entelektüel üretimin örgütsel tabanını şekillendirerek ve hepsinden önemlisi değiştirerek bunu yapar.

Bu bölümdeki beş figürde Japon entelektüellerinin ağlarını çok genel bir biçimde gözden geçirdiğimizde bu motifi görürüz. Bu figürler, kuşaklar boyunca dikkatleri üzerinde toplamış filozoflar ve dinsel-entelektüel liderlerdir.[1] Ağlar, Japonya'nın politik ve ekonomik yapısındaki önemli değişikliklerden birine tesadüf eden dört yaratıcılık dönemini gösterir.

---

[1] Daha önce olduğu gibi, filozoflar önemli (tümü büyük harfle yazılan), ikincil (adları yazılan) ve önemsiz (Şekil 7.1'den 7.5'e kadar anahtarlarda sayıyla gösterilen) olmak üzere üçe ayrılır. Bunun kriteri, çeşitli kaynaklarda kendilerine görece ne kadar yer ayrıldığıdır (*EP*, 1967; Piovesana, 1963; Kitagawa, 1987, 1990; Dumoulin, 1990; Dilworth, 1989; Maruyama, 1974; Najita ve Scheiner, 1978; Tsunoda, de Bary ve Keene, 1958; Totman, 1993; Akamatsu ve Yampolsky, 1977; Harootunian, 1989; *CHJ*, 1988: Bölüm 14). Listelenmeyenler ise bu kaynaklarda asgari miktarda göndermeden daha az gönderme yapılan, birden fazla kaynakta yer

Yaklaşık olarak 800'de (ve görünüşe göre birbirleriyle aynı yılda) ilk iki önemli Japon Budistleri Saiço ve Kukai, 400 yıl boyunca hüküm sürecek Tendai ve Şingon okullarını kurmuştur. Bu, tam da Kyoto'da başkentin kurulduğu, seremoniye dayalı saray yönetiminin Heian dönemi başladığında (794-1185) gerçekleşir.

1165-1200 kuşağında, yoğun olarak 1335-1365'e kadar uzanan ve daha sonraki iki kuşakta ikincil derecedeki tecrit edilmiş figürler tarafından devam ettirilen kayda değer bir Budistler ağı başlar. Burada, sıkı bir biçimde bağlantılı yaratıcı figürlerin ortaya çıktığını görürüz. Altı kuşak boyunca olağan bölünmeler ve eşzamanlı rakip zincirler görülür ve sonraki iki kuşak boyunca ağ devamlılığında ve yaratıcı saygınlıkta bir düşüş yaşanır. Bu, Zen zincirlerinin temeline işaret eder ve neredeyse tüm ünlü üyelerini (Tokugava'da Zenin son kez yıldızının parlamasını bir kenara bırakarak) dahil eder; genellikle her kuşakta en az bir kayda değer Rinzai üstadı ve eşit ölçüde önemli bir rakip (genellikle Soto'da) vardır. Ayrıca en önemli Zen üstatlarının ortaya çıktığı ilk kuşaklarda, Japon Saf Ülke popüler Budizminin ana versiyonları, başka bir sıkı ağda yaratılır. Bu yaratıcılık döneminin başlangıcı, önemli bir kurumsal kopuşa denk düşer; Heian saray yönetiminden, Kamakura feodalizmine geçiş.

Önemli veya ikincil filozofların görülmediği (önemsizlerin bile çok nadiren görüldüğü) beş kuşağın ardından 1600-1635 kuşağında yaratıcı düşünürlerden oluşan bir başka yoğun, rekabetçi ağ görülür. Bu ağ, 1800'lere kadar önemli rakip düşünürlerin sıkı bağlantılarıyla ve 1835 yılına kadar daha gevşek bağlantılarla devam eder. Temel değişim, Tokugava birleşmesidir; bir kez daha, yaratıcılık ağlarının altı kuşak sonra zayıfladığını görürüz.

almayan veya bu metinlerde yalnızca kısaca değinilen kişilerdir (Ağ bilgileri için kullanılan ek kaynaklar şunlardır: Najita, 1987; Nosco, 1990; Ooms, 1985; Bellah, 1957; Weinstein, 1977). Bu ağlara dahil edilme kriterinin, dikkat alanındaki göreli sıralama olduğu vurgulanmalıdır; ağ Çin ve Japon Budizminde bir tür örgütsel meşruiyet (ve makam haklarının aktarımı) olarak kullanılan ve yeni-Konfüçyüsçü okul, Kadim Bilgi Okulu ve Ulusal Bilgi Okulu tarafından öykünülen zincir tablolarını üretmez. Benzer bir şekilde, ağ teması için kullandığım kriter bu resmi zincirlerin birinde öğrenci veya halef olarak listelenmek değildir; öğretisel takipçi olarak listelensin veya listelenmesin, bireyler arasındaki doğrudan kişisel temas (mektuplaşma da dahil) önemlidir. Dünya genelinde tekrar tekrar gördüğümüz gibi, yenilikçilik genellikle kurumsallaşmış bir düşünce okulunun içinden çıkar. Ogyu Sorai, resmi yeni-Konfüçyüsçülüğün Hayaşi Okulunda bir öğrencidir ama bu okulu en şiddetli eleştiren kişi haline gelmiştir; Ulusal Bilgi Okulunun destekçisi Kamo Mabuçi, Kadim Bilgi Okulunun Sorai zincirine hem tanışık olduğu aracı kişiler hem de öğrencilik bağıyla bağlıdır. Budist dönemde de aynı şey geçerlidir: Saf Ülke'nin kurucusu Honen ve Japon Zeninin atası Eisai, aynı Tendai üstatlarından eğitim almıştır.

1800'lerde iki veya üç kuşak boyunca önemsiz figürlerin görüldüğü bir aranın ardından, 1900-1935 arasında sıkı bir ağda önemli ve ikincil yaratıcılık patlaması yaşanır. Bu, Budist felsefesini Batılı (esasen Alman) metafizikle harmanlayarak birdenbire canlandıran Kyoto Okuludur. Temel değişiklik, Avrupalı fikirlerin taklitlerinin felsefeye hâkim olduğu bir tek kuşak tarafından takip edilen Meiji restorasyonu değildir. 1890'ların getirdiği değişiklik, entelektüel üretim için yeni bir örgütsel tabandır: Kyoto Okulunun ve rakiplerinin ve şubelerinin yuvası haline gelen özerk üniversite.

Genel olarak, en dıştaki politik-yapısal tabandaki dört önemli kurumsal değişimin başlangıcına denk düşen dört önemli yaratıcılık ağıyla karşılaşırız. Daha yakından baktığımızda, entelektüel üretimin temel yönteminin bu dönemlerin her birinde değiştiğini, entelektüel hayat için yeni fırsatların ortaya çıktığını ve yeni konumların formüle edilmesini teşvik ettiğini görebiliriz. Bu örneklerin ikisinde (1165-1365 ve 1600-1800) ağ, miadını doldurmadan önce altı kuşak boyunca devam eder. Bir örnekte (800-835) yalnızca bir tek yaratıcı kuşak vardır (1900-1935 arasındaki örnekte ise ağ görünüşe göre devam eder ama burada bu ağın izini sürmeyeceğiz). Ağların altı kuşak boyunca devam edebilmesini sağlayan etken, kendi başına geçiş değildir, entelektüel rekabetin süregelen dinamikleridir.

Yeni politik-ekonomik yapıların başlangıcı ve entelektüel yaratıcı ağların başlangıcı arasında (bir tek negatif örneğin dışında) neredeyse kusursuz bir korelasyon vardır: Kamakura'dan Muromaçi'ye geçiş negatif bir örnek oluşturur. Bu, Kamakura "şogun"larının egemenliğindeki klan feodalizmi (1185-1330) ve zayıf Aşikaga şogunluğuyla başlayan çok daha dağıtılmış (ve ticarileşmiş) feodalizm (1338-1573) arasındaki değişime işaret eder. İkincisi (özellikle 1467'den sonra Japonya'nın rakip askeri bölgelere, kendi kendini yöneten şehirlere ve monastik devletlere bölündüğü Sengoku veya "Savaşan Ülke" dönemi) önemli bir ekonomik büyüme dönemidir, Budistler kırsal kesime bu dönemde nüfuz etmiştir ve yine bu dönemde Zen manastırlarının hiyerarşisi feodal aristokrasiyle birleşmiştir. Fakat bu dönem güzel sanatlarda Japon estetiğini karakterize edecek (çay seremonisi, resimde fırça tekniği, bahçe mimarisi) bir kültürel zenginleşme dönemi olmasına rağmen, dinsel olsun veya olmasın kayda değer filozoflar için bir vakumdur. Bu dönemde, koşulların neden başka bir entelektüel yaratıcılık dalgasını tetiklemediğini veya daha doğru bir ifadeyle yaratıcı enerjinin, neden soyut felsefede değil de seçkin estetikte kendini dışa vurduğunu açıklamaya çalışacağım.

ÇİN BUDİZMİNİN DÖNÜŞTÜRÜCÜSÜ OLARAK JAPONYA

Japon devleti yaklaşık olarak MS 600'de, T'ang hanedanlığının merkezi yönetiminin bir taklidi olarak kurulmuştur.[2] Fakat Konfüçyüsçü aydınların statü grubu ortaya çıkmamıştır. Yönetim, imparatorlarla kızlarını evlendiren ve seremoniye boğulmuş olan imparatorları sembolik çocuk başkanlar lehine tahttan çekilmeye teşvik eden idarecilerin manipüle ettiği bir evlilik politikaları ağı tarafından kontrol edilmiştir. Cinsel politika, tahtı talep edenlerin sayısını artırırken, gölge yönetim otoriteyi dağıtmıştır. Gölge yönetimin başka katmanları ortaya çıkmıştır; bazen Budist manastırlarına çekilen eski imparatorlar, perde arkasında manipülasyonlar yaparak "manastıra kapanmış" bir hükümranlık sürmüştür. Saray hizipleri, 1165'ten sonra Heian döneminin sonunu getiren yerel savaşçı klanlarla ittifak yapmıştır. Bunu takip eden feodal yağma döneminde, idarecilerin ailelerinin yanı sıra eski şogunlar ve eski imparatorlar, seremoni perdesinin arkasından ön plandaki mevki sahiplerini manipüle etmiştir.

Budist manastırlar, askeri güçler haline gelmiştir; düşük rütbeli tapınak çalışanları hücum kıtalarına dönüşmüştür ve ilk başta rakip manastırlar arasındaki miras ve mülkiyet anlaşmazlıklarına ve 1100'den itibaren de başkentteki politik anlaşmazlıklara müdahil olmuştur. Özel mülkler devlete bağlı toprak mülkiyetinden çekildikçe, merkezileşmiş vergi sistemi 800'lerden itibaren zayıflamıştır. İlk başta iltimaslı manastırlar ve beraberinde çıkarcı saray aileleri, özel mülkiyet ve mali dokunulmazlık ayrıcalığı edinmiştir; bu avantajlar sonunda yerel aristokrasi tarafından da elde edilince, merkezi yönetim dağılarak yerini feodalizme bırakmıştır.

Gölge yönetimin bir sonucu, arkaik karakterine rağmen Şintoyu korumak olmuştur. Şintonun arkaik karakteri, merkezi örgütsel yapıya sahip olmayan birçok farklı animistik kültten oluşmasıdır. Şinto ilahlarının en önemlileri aslen önde gelen klanları sembolize etmiştir; klan şefleri aynı zamanda (hatta asıl olarak) ritüelden sorumlu rahiplerdir. Çin tarzı merkezi yönetimin ve varlıklı, eğitimli Budist manastırlarının ortaya çıkışından sonra, Şintonun yerel halk dini düzeyine inmesi beklenebilirken, Şinto ulusal sahnede Budizmin örgütsel ve ideolojik himayesinde de olsa 1300'lere kadar varlığını korumayı başarmıştır. Şinto, politik olarak canlı kalmıştır, çünkü gölge yönetim ayinsel ve sembolik karakterinde neredeyse tamamen imparatorluk çizgisine odaklanmıştır. İmparatorlar, iktidarın özü olmaksı-

[2] Japon kurumsal ve tarihsel gelişimi hakkındaki kaynaklar: Yamamura, 1990; McMullin, 1984; Anderson, 1974:435-461; Kitagawa, 1990; Sansom, 1958, 1961; Morris, 1964; Frédéric, 1972; Ikegami, 1995.

zın, dini atalarına göre tanımlanmıştır; eski klan şefi-rahibi rolü tekrar ön plana çıkarılmıştır. İktidarın parsellenmesi göz önünde bulundurulduğunda, imparatorluk kültü fiili otoriteye önemli bir meydan okuma söz konusu olduğunda bir silah olarak kullanılabilir. Şinto ideolojisinin yükselişleri, şogunluğa karşı mücadelenin üç dönemine tekabül eder: Go-Daigo'nun 1330'larda imparatorluk iktidarını kısa bir süreliğine restore etmesi, orta Tokugava dönemindeki Ulusal Bilgi kültü ve Meiji restorasyonu. Şinto, Budizm ve Konfüçyüsçülüğün uyumlu bir senkretizmi olarak Japon kültürel geleneğini karakterize eden şey, akıcı bir retoriktir. Üç dinin görece güçleri, farklı tarihsel koşullar altında önemli ölçüde değişikliğe uğramıştır; bunların arasındaki yoğun çatışma dönemleri, Japon entelektüel yaratıcılığının temel dinamikleri arasındadır.

Budist manastırlar, entelektüel hayatın temeli haline gelmiştir. 700'lerin ortası itibariyle, Çin'den, hatta bazen doğrudan ünlü Hsüan-tsang'ın öğrencileri tarafından altı felsefi okul tanıtılmıştır (Şekil 7.1'de 3-5'e bakın). Fakat ilk altı kuşakta entelektüel olarak özgün hiçbir şey yoktur. Aktarımların saygınlığı dikkat alanını doldurmuştur. Bu, Roma, Müslüman Irak, İspanya ve Hıristiyan Avrupa'da birçok örnekte karşımıza çıkan tipik bir durumdur (8. Bölümde fikir aktarımların tartışıldığı Koda'ya bakın). Felsefi içerik, mezhep kimliğine tabi olmuştur; Nara'daki büyük tapınaklar doğrudan teokratik yönetime yaklaşmıştır. Japon Budizminin ilk büyük isimleri olan Saiço ve Kukai, aynı saray çevresinde bir çift olarak ortaya çıkmıştır. Mevcut koşul, yönetimin Nara'daki monastik iktidardan kaçmak için 794'te Heian-kyo (Kyoto) şehrine taşındığı sırada ortaya çıkan iktidar boşluğudur. Saiço ve Kukai, Japonya'da henüz bulunmayan zincir bağlantılarını edindikleri Çin'e gitmiştir ve saygınlık bakımından Nara okullarından daha üstün olan Budist üstatlar tarafından kutsanmıştır.[3] Saiço'nun, Kyoto'ya nazır Hiei Dağındaki yeni manastırı, Japon keşişler için başlıca kutsama salonu haline gelmiştir. Yeni mezhebi Tendai (T'ien-t'ai) de Japon Budizminin örgütsel merkezi olmuştur. Sonraki 15 kuşakta, 1300'e kadar neredeyse tüm kayda değer Budistler –Saf Ülke ve Zen mezheplerinin liderleri de dahil– Hiei Dağında öğrencilik yapmıştır. Kukai, çok etkileyici bir şekilde, tantrik zincirden kutsanmayı güvence altına alarak Çinli üstatların ağından farklı

---

3 Bir kez daha şöhret, önceki ağın merkezinden yükselir. Saiço, tüm temel Nara mezheplerini inceleyerek başlamıştır; Çin'de kutsanması, 700'lerin ortasında T'ien-tai'nin öğretisini canlandıran, Chan-jan'ın (267) torunu Tao-sui (Şekil 6.2'de 269) tarafından gerçekleştirilmiştir. Tipik bir aktarımcı olan Saiço, Zenden Vinaya ve mantra (tantrik) üstatlarına kadar diğer atama belgelerini eklektik bir şekilde toplamıştır.

bir seçim yapmıştır.[4] Japonya'ya dönerek, büyük manastırı Nara'nın ötesindeki Koya Dağında olan Şingon Okulunu kurmuştur. Daha sonra Şingon ve Tendai beraberce etkin bir şekilde ulusal dinler haline gelmiştir.[5]

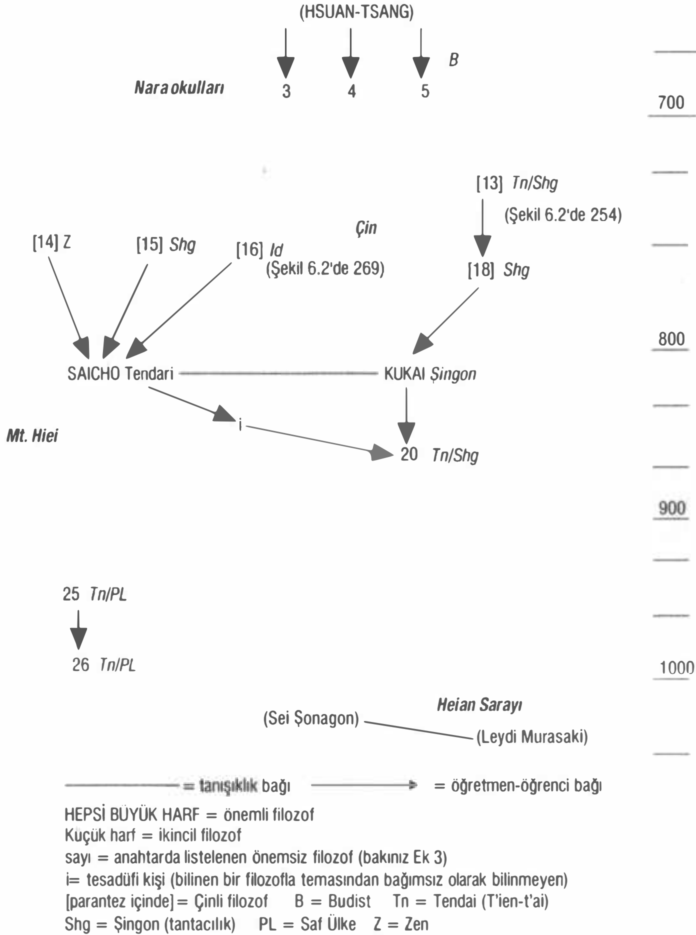
Her iki okul da Şamanist tarikatları bünyesine katmıştır. Büyüsel Budizm, Şintoyu gölgede bırakmak için koz haline gelmiştir; yerel tanrılar (*kami*) Buddha'nın tezahürleri olarak yorumlanmıştır. Tendai, kendi ezoterik dallarını geliştirmiştir; örneğin Şingon meditasyon ve felsefenin karşısında büyü ve ritüele öncelik vermiştir. Heian döneminin Budist manastırları, dünyevi ilişkilerde öylesine etkili hale gelmiştir ki toplumun en dıştaki ekonomik ve politik katmanıyla iç içe geçmiştir. Sosyolojik üç düzeyli nedensellik modelinde, entelektüel uzmanlara bir taban sunan içteki örgütsel düzey büyük ölçüde yok edilmiştir ve entelektüel tartışma ve yaratıcılığın içsel ağları için çok fazla özerklik bırakılmamıştır. Budizmin içeriği, gündelik hayatın işlerine ilişkin sıradan insanların kaygılarıyla büyük ölçüde özdeşleşmiştir; din ve toplumun kaynaşmasını yansıtan tabular ve kirlilikler Heian toplumunun üzerine sinmiştir.

Saiço ve Kukai'nin yaratıcı saygınlığı, dinsel liderler arasında entelektüel anlamda neredeyse hiçbir şeyin olmadığı kuşaklar arasından sıyrılır. Bu yüzyıllardaki yegâne önemli yaratıcılık, felsefe ya da dinde değil, en sekülerleşmiş alandadır: Leydi Murasaki'nin *Tale of Genji* ve Sei Şonagon'sın *Yastıkname* adlı çalışmalarında evlilik politikası ve gölge yönetim konusundaki gelişmiş gözlemler. Şekil 7.1'de saray kadınlarının edebiyatının tek başına hüküm sürdüğü bu kuşakta (1000-1035) başka hiçbir isim yer almaz.

Felsefi yaratıcılık birdenbire canlandığında, Saf Ülke ve Zenin birçok dalında aynı anda ortaya çıkmıştır. Bu, yeni bir dinsel öğretinin ortaya çıkışı değildir. Zen ve Amidaizm, Çin'de yüzyıllardır varlığını sürdürmektedir. Japonya'da Zen, en azından Saiço döneminden beri Tendai sentezinin bir parçası olmuştur. Amida kurtuluş kültü, *Nembutsu* karakteristik ritüeliyle (kurtarıcının adının zikredilmesi) birlikte, benzer bir şekilde uzun bir geçmişe sahiptir. Bu da Tendai'nin ilk dönemlerinde gelmiştir; 900'lerin ortasında, Hiei Dağının liderleri halk arasında dolaşmış, topluca ezbere okuma yapmayı popüler hale getirmiş, ruhban sınıfından olmayan kişilerden gruplar oluşturmuş, dilenci kâselerinin birbirine vurarak dans edip şarkı söylemiştir. 1175'te Saf Ülke tarikatı Jodo'yu kuran Honen'den, 1253 yılında Lotus tarikatı Hokke'yi kuran Niçiren'e kadar sahneye çıkan Saf Ülke tarikatları

4 Kukai, imparatorların öğretmeni ve yağmurcusu olan Seylanlı tantracı Amoghavajra'nın (Şekil 6.2'de 254) öğrencisinin öğrencisi tarafından din adamlığı payesi verilmiştir.

5 Kamakura döneminin popüler bir deyişi şu şekildedir: "İmparatorluk sarayı için Tendai, soylular için Şingon, savaşçılar için Zen ve sıradan halk için Saf Ülke" (Dumoulin, 1990:31).



ŞEKİL 7.1. JAPON FİLOZOFLARININ AĞI, 600-1100:
Tendai ve Şingon'un Kuruluşu

hakkında yeni olan şey, öğretisel olmaktan çok örgütseldir. Daha eski merkezlerde ortaya çıkan bu yeni tarikatlar, çoğu zaman benzeri görülmemiş dışlayıcılık/münhasır kılma ve militanlıkla kendi kökenlerinden kopmuş ve Japon Budizminin sosyal formunu yeniden şekillendirmiştir. Farklı bir sosyal tabana sahip olan ve çağdaş büyüsel-ritüel pratiği reforme etmek için farklı bir yöntem kullanan Zen için de aynı şey geçerlidir. Yüzyıllarca durağanlık hüküm sürdükten sonra, Budist örgütlenmenin birçok cephede hızla yükselişe geçmesine, mevcut politik ve ekonomik yapıdaki derin bir değişim eşlik etmiştir. Öğretisel malzemeler uzun süredir mevcuttur; artık kullanılabilir hale gelen yeni örgütsel yolları destekleyen ayırt edici ideolojiler yaratmak için bu öğretisel malzemeler, yeni ve arındırılmış bir şekle sokulmuştur.

Nüfus artmış ve merkez Honşu'nun ana şehirlerinin ötesine yayılmıştır; gezgin Budist vaizlerin örgütlenme faaliyetleri aracılığıyla büyük bir bölgede ekonomik taban gelişmiştir ve eski büyük şehirlerin yakınlarındaki saray merkezli manastırların dışındaki Budist tapınaklarının desteklenebilmesi mümkün olmuştur. Politik olarak, büyük manastırlar ve askeri birlikleri, Kyoto'nun kontrolünü ele geçirmek için mücadele eden idarecilerin ve eski imparatorların hiziplerine bağlanmıştır. Yerel yöneticiler kendi birliklerini oluşturdukça, merkezi kontrol parçalanmıştır ve sürekli bölünen imparatorluk ailesinin parçaları, nihayetinde bunları merkeze doğru ilerlemeleri için harekete geçirmiştir. 1180-1185 arasındaki tam ölçekli iç savaş, yönetimin fiili merkezini doğuya, Kamakura'ya taşıyan askeri şogun egemenliğindeki yeni gölge yönetimle sonuçlanmıştır. 1221'de eski imparator Go-Toba, başta Hiei Dağındaki Tendai kurumu olmak üzere, ana şehirlerin eski dinsel saray ittifaklarından savaşçı rahipleri kullanarak mücadeleyi yenilemiştir. Bu birlikler, profesyonel savaşçılar karşısında yetersiz kalmıştır. Dinsel-politik iktidarın eski çizgileri son bulmuştur; merkezin eski hiziplerine ritüel ve askeri kaynaklar sağlamak artık miadını doldurmuştur.

Büyük askeri klanların emrindeki yerel savaşçılar, eski saray birliklerinden ve monastik orduların hafif silahlı ve itaatsiz güruhlarından artık çok daha üstündür. Yeni bir karşı denge ortaya çıkmıştır. Saf Ülke örgütlenmeleri, gerçekten önemli bir askeri güce ulaşmak için harekete geçirilebilecek yeni bir ekonomik güç yaratmıştır. Kırsal bölgelerde yayılan popüler Budizm, sermaye biriktirerek ve yeniden yatırım yaparak ticaret bağlantılarının gelişmesini sağlamıştır. Misyonerler ve gezgin vaizler ve izlerini bıraktıkları hac güzergâhları, popüler iletişim ve malzeme akışı kanalları oluşturmuştur.

Dinsel-politik meşruiyet krizi, en net bir biçimde Niçiren'de etkisini gösterir. Tendai ve Şingon'un sihirli sözleri ve dualarına rağmen, imparatorluk birlikleri 1221'de neden yenilgiye uğramıştır? Niçiren, bu durumu bir inanç krizi olarak görmüştür. Yanlışlığı ispatlanmış bu yöntemlerin yerini hangi kurtuluş yolu alabilir? Eski tarikatlar, zamanın yozlaşmasına aittir. Kutsama salonları ve üstatların belgeleri üzerine geçmişte verilen mücadelelerin merkezinde yer alan dinsel görev aktarımı zinciri, saf bir biçimde karizmatik, spiritüel halefler tarafından kökten bir biçimde feshedilmiştir. Niçiren, bulunan yeni sosyal kaynakları ortaya koyarak, tahtın dine boyun eğmesi gerektiğini deklare etmiştir.

Niçiren'in hareketi, eski dinsel-politik ittifakların çöktüğü bu dönemde yeni popüler tabana dinini yaymayı amaçlayan hareketlerin en radikalidir. Honen de 1207'de rahiplik statüsünden çıkarılmıştır ve cennette ye-



JAPONYA'NIN ENTELEKTÜEL VE DİNİ MERKEZLERİ

niden doğmanın yolu olarak *Nembutsu*'yu yaymaya çalışan Honen'in Saf Ülke tarikatı, başkentten sürülmüştür. Öğrencisi Şinran –diğer tüm Saf Ülke reformcuları gibi eski bir Hiei Dağı keşişidir– en keskin örgütsel kopuşu gerçekleştirmiştir. 1224 yılında kurulan ve İkko, "tek amaçlı" olarak da bilinen Gerçek Saf Ülke tarikatı, Budist monastisizminin temel yapısını parçalamıştır. Keşişler evlenebilmiştir; din artık dünyayı reddeden âlimin olmaktan çıkıp ruhban sınıfından olmayan toplulukların bir pratiği haline gelmiştir. Bu bakımdan Şinran'ın Budizmin Martin Luther'i olduğu söylenebilir. Kyoto yönetiminin devrilmesi sırasında dinsel otorite kaybolduğunda, Honen monastik kurumun dışına itilmesini gerektirecek kadar radikaldir. Din adamları sınıfından atılan takipçiler grubunda, Şinran bir adım daha ileri giderek, manastırlar, saray ve ritüellerinden ayrı olan kurumsallaşmamış bir dinin gerçek dinsel yol olduğunu deklare etmiştir. Kirlilikleri temizlemeyi ve dünyevi başarıya ulaşmayı amaçlayan seremoniler ve ilahileri

temel alan büyüsel Budizmin yerini, yalnızca inanç yoluyla kurtulabilmenin mümkün olduğu içsel bir günahkârlık anlayışı almıştır. Şinran'ın popüler Saf Ülke versiyonu, Budizmin saf etik formu haline gelmiştir. Sonraki kuşaklarda, Şinran'ın takipçileri kırsal bölgeleri ve ticarileşmiş kentleri kiliseye bağlayan bir ağ şeklini almıştır. Zenginliği ve ordularıyla, herhangi bir feodal nüfuz bölgesiyle boy ölçüşebilecek kadar güçlenmiştir.

Muhafazakâr Yenilik Olarak Zen

Zen zincirlerinin ortaya çıkışı da radikal Saf Ülke hareketleriyle aynı kuşaklarda gerçekleşmiş ve alanın karşıt tarafını ele geçirmiştir. Zen, sosyal ve dinsel dönüşümü ilan etmek yerine muhafazakârdır; geleneksel Budist duruşu en saf halinde tekrar ileri sürmüş ve meditasyon yoluyla kendini dünyadan çekmeyi savunmuştur. Yine de yapısal bir karşıtlık koşulunda muhafazakârlar kendi yenilik yolunda ilerlemeye zorlanmıştır.

Zen tarikatlarının liderleri, tıpkı Saf Ülke kurucuları gibi, bütün eyleme kaynaklık eden Hiei Dağındaki merkezden, yani Tendai kurumundan çıkmıştır. Saf Ülke taşrada her kesimden üyeyi kabul etmeye yönelirken, Zen üstsınıf bağlantılarını korumuştur; çok geçmeden eski imparatorları saflarına katmıştır ve ünlü liderlerinden birkaçı, imparator çocuğu ve torunudur. Zen, savaşçı sınıfın dini olarak bilinegelmiştir ama saray aristokrasisiyle bağlarını hiçbir zaman koparmamıştır. Eski imparator Go-Daigo'nun 1330'larda doğrudan hükümranlığı restore etmeye yönelik çabaları da dahil olmak üzere, bütün iç savaşlar boyunca, Muso Soseki gibi bellibaşlı Zen üstatları bir yandan zafer kazanan Aşikaga şogunlarının himayesine geçiş yaparken bir yandan da imparatorla yakın bağlarını sürdürmüştür. Zen samuraylık için dinsel bir ideoloji sunmakla ün yapmış olsa da, bu büyük ölçüde sosyal bağlantılarla ilgili bir meseledir. Doğrusu, Zen manastırları Saf Ülke tarikatlarından ya da Hiei Dağı gibi geleneksel güç merkezlerinden çok daha barışçıdır; politikaya mesafeli durarak, manastırlar arasındaki yıkıcı mücadelelere veya seküler savaşlara nadiren müdahil olmuşlardır.

Zen, yapısal olarak Saf Ülke tarikatlarından daha kozmopolittir ve daha yüksek düşünümsellik düzeyindeki bir entelektüel yörüngeyi izlemiştir. Yalnızca Zen ağları, Çin'le temas kurmuştur. Bu bağlantının nedeni, hafife alınmamalıdır. Bu dönemde Çin Budizmi parlak günlerinden çok uzaktadır. Ch'an son demlerindedir. Büyük yaratıcı dönem geçmişte kalmıştır ve son Ch'an liderlerinin başlıca etkinliği, koan koleksiyonlarında onların efsanevi eylemlerinin tarihsel derlemelerini yapmaktır. Şekil 6.3 ve 6.4'te görüldüğü gibi, 700'den 900'e kadarki yüzyıllarda rakip Ch'an zincirlerinin yayılma-

sı, yani küçük sayılar yasasına göre hâkim dikkat alanını doldurması sona ermiş ve yerini zincirlerin daralması ve birleşmesine bırakmıştır; Ch'an ve Amidaizm hariç, diğer tüm Budist gruplar neredeyse ortadan kalkmıştır. Ch'an savunma pozisyonuna geçerek öğretisel olarak senkretizm yoluna girmiştir ve örgütsel büyümesinin parlak günlerinde hâkim olan saf ve doğrudan aydınlanmanın anti-metinsel yolunun tersine dönmüştür. Hua-yen (Japon Kegon) ve T'ien-tai (Tendai) yalnızca Ch'an evlerinin içinde destek bularak varlığını sürdürmüştür.[6] Heinrich Doumoulin (1988:284, 287) 1300'den sonraki kuşakların izini sürmez ve Sung'dan sonraki dönemi, hiçbir yaratıcı figürün olmadığı "senkretist eğilimler ve düşüş" dönemi olarak nitelendirir. Rinzai'de bir çizgi bütün diğer okulları kendisine katmıştır ve Ming hanedanlığı vasıtasıyla Soto da aynı yönelime girmiştir. Ming döneminde, bütün Çin Budist tarikatları Zen pratiğinin bir kombinasyonu ve Saf Ülke hareketlerinin basitleştirilmiş *nembutsu* duası etrafında birleşmiştir. Burada da örgütsel taban değişmiştir; Zenin elit tabanı gerilemiş ve örgütsel olarak her şey popüler Amidaizm tarafından taşınmıştır.

Amidaizmin dinsel kaynakları tek başına sahiplenmeye çalıştığı dönemde saf meditasyon pratiğini canlandırmak için kopuş yaşayan bağımsız Japon Zen hareketi için bu çok fazla çekici görünmez. Zen liderlerinin aradığı şey, ilham değil örgütsel meşruluktur. Zen bağımsız hareketinin ilk figürleri, açıkça kendi zincirlerini oluşturmakla ilgilenmiştir ve bunu Çin'le bağlantıları üzerinden yapmışlardır. Her zamanki gibi, bu eşzamanlı olarak rakip yenilikçiler arasında gerçekleşmiştir (Şekil 7.2'ye bakın). Dainiçi Nonin (yaklaşık olarak 1189'da) kendi başına aydınlanmaya ulaşmış ve bir manastır kurmuştur; ama kendisini Şakyamuni Buddha'nın çizgisinden elli birinci dharma vârisi kılan aydınlanma belgesini almak için öğrencilerini Çin'e gönderene dek bir Zen üstadı olarak kabul görmemiştir.[7] Nonin'in en bilindik rakibi Eisai, aydınlanma belgesini ve Zen zinciri referansını almak

6 Bu senkretizm, Zen üstadı T'ien-tai Te-shao'nun T'ien-t'ai Dağındaki eski merkezi yeniden canlandırdığı 900'lerin ortasında halihazırda başlamıştır; Zen günceleri *Chingde chongdeng lu*'yu (1004, bir Zen ortodoksluğu formüle ederek) düzenleyen Tao Yüan ve bütün öğretilerin kapsamlı bir senkretist incelemesini derleyerek Zen ve sutraların uyumunu vurgulayan Yung-ming Yen-shou da onun öğrencileri arasındadır. Aynı zincirden paralel bir kolda, Ch'i-sung (1007-1072) klasik *Ölçülülük Öğretisi* üzerine bir çalışma yaparak Konfüçyüsçülüğü Zenle bütünleştirmiştir.

7 Bakınız Dumoulin (1990:8-15, 54). Nonin'in öğrencileri Linji çizgisinden Şekil 6.4'te ikincil öneme sahip olarak gösterilen Ta-hui'nin öğrencisi Te-kuang'la temas kurmuştur. Bu öğrenciler, Ta-hui'nin dharma kıyafeti de dahil olmak üzere Çin'den zengin bir kutsal emanetler seçkisini getirmiştir. Bu, Çin zincirlerinin görünüşte ölmekte olan bir geleneğin takipçileri olarak Japonları teşvik ettiğini gösterir. Kuşakların çizgilerini yansıtan soy belgeleri, manastırlarda eşsiz birer hazine olarak korunmuştur.

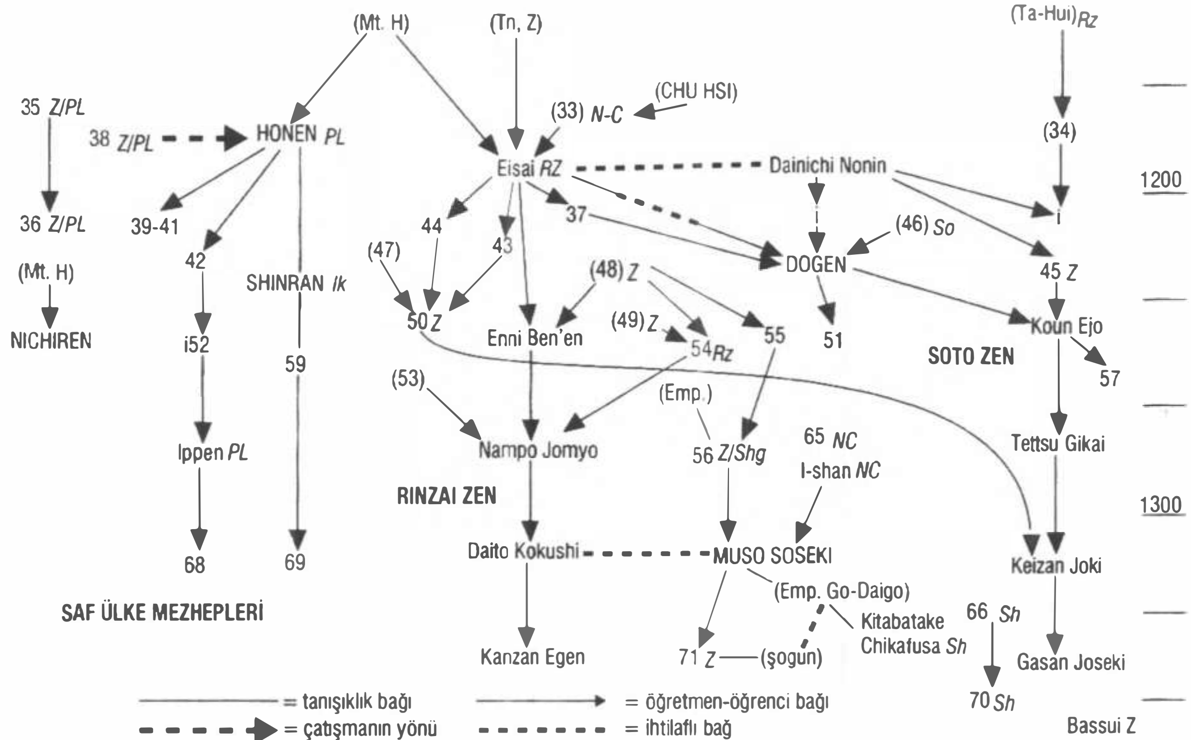
için 1187-1191 arasında Çin'de çalışmıştır. Hareket, çok ihtiyatlı bir biçimde aşama aşama Zen radikalizmine ilerlemiştir. Eisai'nin Zen kurucusu olarak şöhreti, büyük ölçüde geçmişe dönük olarak yaratılmıştır; onu takip eden zincir, diğer tüm okullara keskin bir tezat oluşturacak şekilde tamamıyla arındırılmış bir Zene yönelmiştir.[8]

Bu, ağın bireyden daha önemli olduğunu gördüğümüz çok net bir örnektir. Şöhretler, bir kuşaklar sürecinde şekillenir. Özellikle yenilikçi fikirler ve pratikler örgütsel tabandaki uzun vadeli bir değişimden kaynaklandığında, vuku bulan şeyin bütün ideolojik sonuçları on yıllar boyunca açığa çıkmaz; bunun ardından, değişim büyük bir ihtimalle orantısız bir biçimde daha erken isimlere atfedilir ve bu isimler, bütün zincirin başardığı şeyin simgeleri haline gelir. Çin'de de aynı şeyi görmüştük: Ch'an hareketi Bodhidharma'dan ve ikinci olarak da güney okulunun lideri olan ve ünlü kopuşla ilişkilendirilen Hui-neng'den kutsal simgeler yaratmıştır. Buna karşın Zen tarzının asıl yenilikçiliği Shih-t'ou, Ma-tsu ve sonraki kuşakların üyelerinin çalışmalarıdır. 1220'lerde, Japonya'da her şeyden önce Saf Ülke tarikatlarının görkemli kopuşuyla birlikte bütün dinsel dikkat alanının dönüşümü, yeni bir örgütsel yolun kullanılabilir olduğu gerçeğini gözler önüne sermiştir. Japon Zeni yeniliğin muhafazakâr dalıdır; gelişen koşullar nedeniyle radikalizme yönelen radikal arındırıcıların ve ultra-gelenekçilerin hareketidir.

Dikkat alanındaki yeni boşluk, birkaç rakip zincir tarafından hızlıca doldurulmuştur. Eisai'nın öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileri, Çinli Linji (Rinzai) çizgisinin saygınlığını sürdürerek, çok geçmeden en azından ikincil şöhrete sahip birçok figür meydana çıkarmıştır. Bunların arasında Enni Ben'en, Zen meditasyonuna Buddha'nın zihnini yüzyıllar boyunca taşıyan bir pratik olması hasebiyle öncelik verilmesinde etkili olmuştur; bir yandan ritüellere ve metin okumalarına izin verse de, Enni mucizevi güçleri önemsizleştirerek Tendai ve Şingon'un hâkim temalarından kopmuştur. Enni'nin sonraki kuşaklardaki öğrencisi Kanzan Egen, 1300'lerin ortasında, aydınlanmayı bağırmak ve değnekle vurmak suretiyle dağıtarak klasik Linji katılığını yeniden hayata geçirmiştir.

---

[8] Eisai halihazırda orta yaşlıdır. 20 yıl önce Çin'de bulunmuş ve o tarihte yalnızca Tendai metinleriyle dönmüştür; daha sonraki ziyaretinde Zen ve Vinaya'yı da incelemiştir. Japonya'ya ikinci dönüşünün ardından, ilk Zen manastırlarını kurmuştur ama yerleşik okullara karşı da çok uzlaşmacı olmayı sürdürmüştür. Manastırları ilk başta Hiei Dağındaki Enryaku-ji'nin bir kolu olarak kalmıştır; seremoni, sutra okuma ve Şingon'u uygulamaya devam etmiş, hatta tantrik-büyüsel Zen adında bir versiyon geliştirmiştir. Bu tür bir eklektizm yeni değildir. Eisai, Chu Hsi'nin çok önemsiz bir öğrencisinden yeni-Konfüçyüsçülüğü de beraberinde getirmiştir. Bu ziyareti, yeni-Konfüçyüsçü ağlarla temasının zirvesindeki Çin Zeninde hâkim olan uzlaşmacı anlayışla aynı döneme denk gelmiştir (Şekil 6.4'te gördüğümüz gibi).



HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
i= tesadüfi kişi (bilinen bir filozofla temasından bağımsız olarak bilinmeyen)
(parantez içinde isim veya sayı) = filozof olmayan Emp= İmparator
[parantez içinde]= Çinli Filozof B = Budist N-C = yeni-Konfüçyüsçü Sh = Şinto Tn = Tendai
Shg = Şingon (tantrizm) Z = Zen Rz = Rinzai (Lin-chi) Zen So = Soto (Ts'as-tung) Zen MtH = Hiei Dağı manastırı

ŞEKİL 7.2. SAF ÜLKE VE ZENİN GENİŞLEMESİ, 1100-1400

Bu kuşaklarda ünlü Rinzai üstatlarının çizgisine paralel olarak, Soto üstatlarının da bir çizgisi ortaya çıkmıştır. Soto, Dogen tarafından resmi olarak Çin'den aktarılmıştır. Japon ağları, rakip okullarla dikkat alanını doldurmak için yeniden organize olmuştur. Dogen, Eisai'nin ikinci kuşaktan öğrencisi olarak başlamıştır ama kendisi ve baştakipçisi Koun Ejo (Rinzai'de Enni'nin oynadığı role benzer örgütsel bir rolü Soto'da oynamıştır) Dainiçi Nonin'in zincirinden de eğitim aldıktan sonra bağımsız olmaya yönelmiştir. Soto-Rinzai rekabeti, Japon Zeninin ön kurucularının kuşağında zaten mevcut olan çatışmayı sürdürmüştür. Bu dönemde başka zincirler de kurulmuştur. Bunlar genellikle daha önceki Japon üstatların öğrencilerinin yaşadığı ayrışmaların ve doğrudan belge almak için Çin'e yapılan seyahatlerin bir kombinasyonu sonucu ortaya çıkmıştır. Moğol fethinin çalkantılarına ve 1260lardan 1300'e kadar Moğolların işgal tehdidi sırasında Japon şovenizminin hâkim olmasına rağmen, Çin ziyaretleri 1200'ler boyunca zirveye ulaşmıştır.[9]

Soto ve Rinzai: Rakip Konumlar

İlk olarak Zen hareketini başlatan örgütsel kopuş sırasındaki dönüşüm anı, felsefi yaratıcılığın ender rastlanan bir zirvesine ulaşılmasına katkıda bulunmuştur. Burada öne çıkan figür, Rinzai hareketinde değil, onun karşıtındadır. Dogen iki çatışma tesis etmiştir. Çin'de örgütsel gerileme yaşayan okullara özgü bir öğretisel geri çekilme örneği olarak Ch'an'ı Konfüçyüsçülük ve Taoculukla bağdaştıran ünlü Ta-hui'yi eleştirmesiyle dikkatleri üzerine çeken üstat T'ien-tung Ju-ching'in (Şekil 6.4'te 356) nezaretinde çalışmıştır (Kodera, 1980:102-103). Japonya'ya geri döndükten sonra Dogen, ihtilafı genişleterek bağımsız konumunu geliştirmiştir. Orijinal Buddha doğası yerine boşaltma ve sessizleşme öğretisini vurguladığı için Ta-hui'yi eleştirmiştir; daha genel olarak, Çinli Ch'an'ı sutraları yağmalamakla ve Budizmi Linji'nin birkaç deyişine indirgemekle suçlamıştır (Dumoulin, 1990:57-62). Aslında bu merkezi Linji/Rinzai pratiği olan koan meditasyonuna yapılan bir saldırıdır. Ta-hui, Rinzai çizgisinin ünlü bir atası olduğundan, Dogen bu eleştirisi sebebiyle Japonya'daki çağcıllarıyla karşı karşıya

9 Japonya'da birçok Zen mezhebiyle birlikte toplamda 46 Rinzai zinciri kurulmuştur; resmi Zen tarihi 1600 önemli keşişin hayatını içermiştir (Dumoulin, 1990:8, 36). Bu sayılar, dikkat alanının üst limitlerinin çok ötesindedir; küçük sayılar yasasına göre yalnızca birkaç zincir şöhrete kavuşabilir. Başarılı bir dikkat vektörünü temel alan küçük bir Rinzai ve Soto zincirleri kümesi, adları Şekil 7.2'de önemli ve ikincil figür olarak geçen neredeyse tüm ünlü üstatları çıkarmıştır (ayrıca bu şeklin anahtarında yer alan isimlerin birçoğu, "önemsiz" olarak listelenmeye yetecek kadar tarihsel dikkat ölçütünü karşılamaktadır).

gelmiştir. Belki de Dogen'in niyeti de budur. Dogen'in 1230lardaki konumu daha ılımlıyken, hatta kimi koan ilkelerini içeriyorken, Enni'nin 1241 yılında Çin'den dönmesinin ve Tofuku-ji'yi inşa etmek için büyük bir destek görmesinin ardından, Dogen gerçek mirasın Japon Rinzai'de bulunmadığına dair polemikler üretmeye başlamıştır. Doğru pratiğin, koan'ı çözmek değil, aydınlanma için hiçbir çaba sarf etmeksizin "yalın bir biçimde oturmak" olduğunu savunmuştur. Soto, paradokslar veya derin trans olmaksızın sade bir *zazen* pratiği haline gelmiştir. Buna göre, aydınlanmanın kendisinin bir amaç olarak çok fazla vurgulanmaması gerekir; aydınlanma sonrası pratik bilhassa önemlidir. Japon Soto'nun yaratıcılığı, geçmiş Zen yeniliğinin bir olumsuzlamasıdır. Zen hareketi genellikle Saf Ülke yeniliğine karşı muhafazakâr bir gerileme ise Dogen, ultra-muhafazakâr yolu oluşturan yenilikçidir. Kendi niyetinin aksine, bu onu diyalektik olarak ileriye taşımıştır.

Dogen'in felsefi yazıları, Zeni paradokslar olmaksızın ifade eder. Paradoksal koan tarzının yerine, geleneksel karşıtlıkların kimliğini açıklar: Varoluş ve nirvana, zaman ve zihin ve Buddha. Hakikat akışkandır, gündelik deneyimdir: "Çimen ve ağacın, çalılık ve ormanın geçiciliği, Buddha doğasıdır. İnsanlar ve nesnelerin, beden ve zihnin geçiciliği, Buddha doğasıdır. Doğa ve toprak, dağlar ve nehirler geçicidir, çünkü onlar Buddha doğasıdır. En yüksek ve eksiksiz aydınlanma da Buddha doğası olduğu için geçicidir. Yüce Nirvana, geçici olduğu için, Buddha doğasıdır" (alıntının kaynağı Dumoulin, 1990:85). Aydınlanma, bu kimliğin kavranmasıdır.

Dogen'in motivasyonunun bir kısmı, geleneksel Zen pratiğinde aydınlanma deneyiminin bilhassa aranmasını önemsiz göstermektir. Bu, Dogen'in zamanın doğası hakkındaki en özgün düşüncesinin önünü açmıştır. Buddhalık, bize Zen pratiğinin en yüksek noktası olan kimi durumlarda kendini gösteren bir şey değildir. Bunun yerine, Buddhalık zamanın kendisidir. "Buddhalığı bilmek isteyen, onun bize kendini gösterdiği haliyle *zamanı* bilerek Buddhalığı bilebilir. Ve *zaman* zaten içine dalmış olduğumuz bir şey olduğuna göre, Buddhalık da gelecekte aranması gereken bir şey değil, bulunduğumuz yerde gerçekleşen bir şeydir" (alıntının kaynağı Kitagawa, 1987:301). Kişinin benliği, zamandır. Dogen, zamanın geçmişten gelerek, günümüz aracılığıyla geleceğe aktığı düşüncesini eleştirir. Bunu "bir nehir ve dağın yanından geçmeye" benzetir. "Onlar halen var olmaya devam ederken artık onların yanından geçip gittim ve şu anda ateş kırmızısı güzel bir sarayda duruyorum. Bu şekilde düşünen biri için, dağ ile nehir ve ben, gökyüzü ve yeryüzü kadar uzak oluruz." Fakat geçmiş ve gelecek aslında bir tek zamandır, sadece bir tek andır; "var olan veya olmayan her şeyin mevcut olduğu mutlak mevcudiyettir" (alıntının kaynağı

Dumoulin, 1990:88). Bir anı tam olarak kavramak, bütün gerçekliğe temas etmektir.

Dogen'in felsefesi, kayda değer entelektüel vârisler tarafından takip edilmemiştir; en sonunda 1920'lerde yeniden keşfedilmiş ve Kyoto modern akademik felsefe okulunun kozu haline gelmiştir. Fakat örgütsel ve ideolojik olarak, Dogen başarılı bir yeni Zen yörüngesi başlatmıştır. Zen senkretizminden saf meditasyon öğretisine geçişi sağlamıştır. Manastırları sadece meditasyon için kullanılan ayrı keşiş salonları inşa ederek bir ilki gerçekleştirmiştir. Dogen, kasti olmayan politik baskılardan kısmen etkilenmiştir; en hakiki Budist yolun kendisinin olduğunu ileri sürdüğü 1230'larda Dogen'in Kyoto'daki merkezi Hiei Dağı birliklerinin saldırısına uğramıştır. Bunun üzerine ana manastırını daha uzaktaki Echizen şehrinde (başkentin yaklaşık 160 kilometre kuzeyinde) kurmuştur. Aslında ana yerleşim bölgelerinden kuzeye yayılan nüfus akışını takip etmiştir. Dogen'in paradoksal koan'ı sahiplenmeyişi, sofistike elitten uzak bir hareket için çok uygundur; aydınlanmanın gündelik hayatla özdeşliğine yaptığı vurgu, sıradan çalışma için özendiricidir. Soto'nun pratikleri, Saf Ülke hareketlerinin aynı kitleye yayıldığı dönemde ortaya çıkmıştır. Dogen, ilk başta Saf Ülke öğretmenleriyle birlikte çalışmıştır ve Soto anlayışı, aslında Saf Ülke'nin Zen rakibidir.

Soto, Dogen'den sonraki kuşaklarda, Rinzai'nin geliştiği büyük şehirlerden uzakta çok geniş bir bölgeye yayılmıştır. Soto keşişleri, tarlalarda halkla birlikte çalışmıştır; tapınakların çevresinde ruhban sınıfı dışında kalan ahaliden cemiyetler oluşturulmuştur ve kadınlar da dahil olmak üzere, ruhban sınıfından olmayan herkes meditasyona katılabilmiştir (Dumoulin, 1990:138-143, 208-210, 213-214). Örgütsel başarı, Soto'nun ayırt edici özelliğini hafifletmiştir. Üçüncü kuşak mürit Keizan Jokin, bir Soto kuşağının yanı sıra büyük bir Şingon tapınağını miras almıştır; bu tabanı kullanarak ulus genelindeki Soto hareketini başlatmıştır ama bunu Zeni Şingon ritüelleri, cenaze törenleri, büyülü sözler ve dünyevi iyilik için yapılan dualarla harmanlama pahasına yapmıştır. Dogen'in asıl polemiğine karşın, koanlar meditasyon sırasında dikkatin dağılmasına karşı bir yardım olarak yeniden tanıtılmıştır. Keizan'ın öğrencisi Gasan Joseki, 1300'lerin ortasında, Japonya'da büyük ölçüde faaliyetleri sona ermiş olan Kegon okulundan alınma Hua-yen (Kegon) metafiziğinin özünü etkili bir biçimde özetleyen beş dörtlük formülünü koanların yerine koyarak gelenek karşıtlığını ortadan kaldırmıştır. Bu formüller, zaman içerisinde Dogen'in felsefesinin incelenmesinin önüne geçmiştir; bu sözde Beş Kademe öğretisi üzerine kapsamlı bir bilimsel literatür geliştirilmiştir. Soto, Rinzai'ye paralel olarak bir eğitim kurumu olma karakterini korumuştur ama farklı bir sosyal düzeydedir: Beş

Dağ Rinzai manastırları, elit kesimin gelişmiş akademileri haline gelirken, Soto manastırları kırsal kesime yönelik okullar haline gelmiştir. Bunun ardından, Rinzai ve Soto kendi bağımsız alanlarında varlığını sürdürmüştür. Her iki kolda da örgütsel başarı, rutinleşme ve skolastik felsefeyi de beraberinde getirmiştir.

Rinzai'nin Yapılanması ve Estetik Elit Tarafından Sekülerleştirilmesi

Rinzai Zenin, yeni politik yapılanmanın en yüksek düzeyinde kabul görmesi çok zaman almamıştır. Rinzai Zeni bir yandan da eski saray aristokrasisiyle bağlarını kusursuz bir biçimde korumuştur. Rinzai'nin örgütsel tabanı, rakip elitleri birleşik bir statü grubunda buluşturan estetik yüksek kültürün dayanağı haline gelmiştir. Zen, ilk büyük tapınağını, 1246 yılında Enni'nin öncülüğünde elde etmiştir. Kyoto'daki Tofuku-ji tapınağı, geleneksel Nara okullarının katedrallerinin ihtişamıyla boy ölçüşecek şekilde tasarlanmıştır. Geçmişte nüfuzlu bir aile olan Fujivara ailesinden emekli bir devlet yetkilisi, tapınak için maddi destek sağlamıştır. Yaklaşık olarak aynı dönemde, Kamukara şogunları Kençoji (1251) ve Engakuji (1282) tapınaklarından başlayarak gösterişli bir mimariye ve görülmeye değer yamaç manzaralarına sahip bir dizi büyük Rinzai tapınağı inşa etmiştir. Tapınakların başına, dönemin en saygın keşişleri getirilmiştir. Önemli Çinli üstatlardan birinin göç eden müridi olan Lan-hsi ve eski bir imparatorun oğlu olan Koho Kenniçi de bunların arasındadır. 1300'lerin başında, bu zincirden gelen ve kendisi de bir imparatorluk ailesi ferdi olan Muso Soseki, yüksek saygınlıklı Çin çizgileriyle başka bağlantılar kurmuştur. Muso, Kyoto'da birçok Zen manastırı daha kurmuştur ve bunlardan birisi de yeni şogun tarafından bağışlanan bir saraydır.

Aşikaga şogunlarının egemenliğinde, Kyoto ve Kamakura'nın büyük tapınakları "Beş Dağ" olarak tanınmıştır (aslında her iki şehirde beşer tanedir) ve bu tapınaklar, ikincil ve taşra tapınaklarının hiyerarşisinin en üstüne yerleştirilmiştir. Aşikagalar, Rinzai'yi fiili devlet dini yapmıştır. Ülke genelindeki her ilde Zen tapınakları inşa edilmiştir; bu tapınakların gelirleri, tüm Zen ve Vinaya manastırlarını idare eden bir devlet yetkilisinin gözetiminde Rinzai hiyerarşisinin mülkiyetindedir. Aslında bu devlet yetkilisi de Zen üstatlarından seçilmiştir ve 1379'da bu görev monastik yönetime devredilmiştir. Maddi olarak Rinzai eliti Japon toplumunun zirvesidir. Ortaya çıkan Zen kültürü, Japonya'da o tarihten beri hüküm süren estetize hayat tarzının yüksek statüdeki ölçütlerini belirlemiştir. Muso Soseki, tapınakları

ve bahçeleri evrenin simgeleri olarak tasarlamıştır; meşhur Kyoto kaya ve yosun bahçelerinin ilki de bunlara dahildir. O döneme dek geleneksel olan çiçek bahçelerinin yerini, Zen meditasyonu tarafından bilenmiş soyut bilincin etkisindeki saf estetik almıştır. Tohumları Eisai tarafından Çin'den getirildikten sonra Japonya'da tapınakların arazilerinde yetiştirilmeye başlanan çay, huzurlu bahçe ortamındaki özel kameriyelerde gerçekleştirilen kült bir seremoniye dönüştürülmüştür. Zen estetiği ve aristokratik eğlencenin gittikçe sekülerleşen bir karışımı bağlamında Noh oyunu yaratılmıştır. Zen keşişleri, basitleştirilmiş ve anlık mürekkep vuruşlarıyla resim yapma modasını başlatmıştır; en ünlü ressamlar kuşağının tümü –Josetsu, Şubun ve Sesşu– 1400'lerde Kyoto Beş Dağının birbiriyle bağlantılı rahip ressamlardır.[10]

1300'den 1600'e kadarki süreçte Rinzai manastırları, kütüphaneleri ve sanat koleksiyonlarıyla birlikte kültürel üretimin ve üretilen eserleri sergilemenin önemli merkezleri olmuştur. Geriye doğru baktığımızda, "Japon kültürü"nün bu olduğunu kanıksamış görünürüz. Aslında kültürel tarz, bu dönemde Budizmde keskin bir değişim olarak ortaya çıkmıştır. Geçmişte, Kamakura döneminde, Budizm resim, heykel ve edebiyat alanında önemli eserler üretmemiştir; bunlar Muromaçi dönemindeki örgütsel değişimle birlikte ortaya çıkmıştır (Yamamura, 1990:582). 1400'den sonra ortaya çıkan sanatsal üretkenlik, kararlı bir biçimde seküler yönde ilerlemiştir. Resimler, geleneksel dinsel temalardan kurtularak dünyevi konuları ve Konfüçyüsçülükten ve Taoculuktan Budist olmayan "klasik mitolojiyi" işlemiştir.[11]

Kültürel üretim araçlarının sekülerleşmesi, rahiplerin yeni kesimle karıştığı değişim kuşaklarında gerçekleşmiştir. Bu süreçte din, dünyevi pratiklerle gerilimini yitirmiştir; dinin esasları estetik olarak yeniden tanımlanmıştır. Kyoto'da, 1300'lerde başının tepesini tıraş etmek, kişiyi saray hiyerarşisinden kurtarmanın bir yoludur; bu tür *tonseişa* rahipleri, tapınaklarla resmi bağlara sahip değildir ve seküler bir hayat tarzı sürmüştür (Varley, 1977:186-189). Bu bireyler, 1400'lerin sanatsal altın çağının sekülerleştirici estetiğini desteklemiştir. Avrupa Rönesansının Hümanistlerinin or-

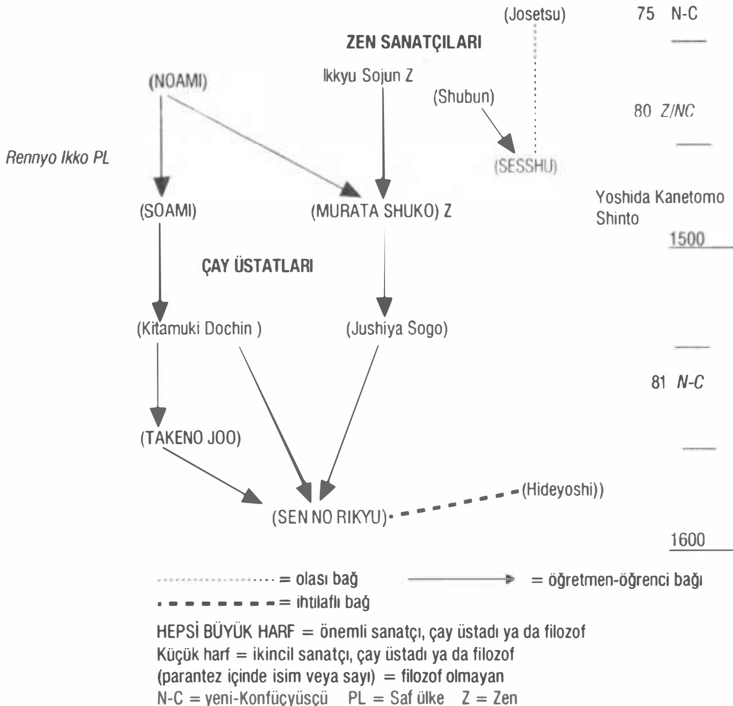
---

[10] Çay üstadı Murata Juko, 1400'lerin sonunda, Kyoto'ta Daitokuji'nin ünlü Zen taşı bahçesini yaratmıştır. Bu manastır, çay seremonisinin ve Zenin en dünyevi yönünün merkezi haline gelmiştir. Diğer göz alıcı Kyoto tapınak kaya bahçeleri, 1500'lerde bir samuray ve devlet yetkilisi olan, aynı zamanda da şair, çay üstadı ve ressam olarak ün yapan Soami tarafından inşa edilmiştir (Kidder, 1985:222-236; Kitagawa, 1990:126; Dumoulin, 1990:20, 151-153, 248; Varley, 1977).

[11] "Bu, Japon kültürel tarihinde Batıda Rönesans sanatı ve ortaçağ Hıristiyanlığının sanatı arasındakine önemli ölçüde benzer olan büyük bir dönüm noktasıdır, sınırdır" (Rosenfield, 1977:207).

taçağ Katolikliğinin kültürel anlamda yerinden edilmesiyle sonuçlanan bir yeni-paganizm dalgası başlatması gibi, bunlar da ruhban sınıfıyla halk arasındaki uçurumu kapatarak, Budizmin meşruiyetini kaybetmesine katkıda bulunmuştur.

Ruhban-halk sınırının kaybolması, Muromaçi döneminin aşırı sosyal akışkanlığı için kapıları aralamıştır. Rinzai okulları, keşişlerin yanı sıra halktan öğrencilere de açık hale gelmiştir. Bu, Hindistan'da Nalanda gibi büyük eğitim merkezlerinde gördüğümüz ve Avrupa'nın Hıristiyan üniversitelerinde göreceğimiz seküler üniversiteye giden yoldur. Çin'i ziyaret eden Rinzai üyeleri en başından itibaren yeni-Konfüçyüsçülüğü geri getirmiştir; yeni-Konfüçyüsçülük Japonya'da ayrı bir okul olarak değil, Rinzai tapınaklarındaki genel edebi eğitimin bir parçası olarak yayılmıştır. 1300'lerin sonunda, Aşikaga şogunları Zen keşişlerinden oluşan bir eğitim personeli tarafından birçoğu laik kesimden olan binlerce öğrenciye eğitim verilen bir akademiyi desteklemiştir (Kitagawa, 1990:126). Müfredatın merkezinde Çin klasikleri vardır; tıpkı Hıristiyan Avrupa'da Latin ve Yunan klasiklerinin öğretilmesinde olduğu gibi, bunlar da dinsel ortodoksluktan ayrı, tamamen kültürel başarılar olarak öğretilmiştir. Bu sekülerizm ve bilimsel eklektizm



ŞEKİL 7.3. ZEN SANATÇILARI VE ÇAY ÜSTATLARI, 1400-1600

anlayışında, yeni-Konfüçyüsçü yorumlar Japonya'da Budist himayesinde canlı tutulmuştur.

O halde bu proto-"üniversite" yapısı, başka yerlerde karakteristik bir biçimde ona eşlik eden soyut felsefeyi canlandırmayı neden başaramamıştır? Bu çalışmalardan hiçbir felsefi yaratıcılık çıkmamıştır; klasikler ezberlenmiş ve tarihsel imalar için malzeme olarak kullanılmıştır (Dumoulin, 1990:176). Felsefede rakip merkezler arasında rekabete dayalı bir ağ ortaya çıkmamıştır; hiçbir karşıt düşünce okulu olmadan, tek egemen merkez olmuştur. Ve dikkatin odağında, entelektüel uzmanlar arasındaki içsel tartışma yönelimi değil, çalışmayan üstsınıf laik kesimle paylaşılan estetik vardır. Dinsel bir elitin, merkezi olmayan bir aristokrasideki toplumsal duruşa yönelmesi, yaşam tarzı estetizm kültürünü üretir. Avrupa ve Japonya'nın kendi "Rönesans" dönemleri, sanatsal yaratıcılığa odaklanmanın dışında bir benzerlik daha taşır: Şekil 9.6'da ve 9.7'de 1400'ler ve 1500'leri ve Şekil 7.2'de ve 7.3'te neredeyse bunlara tekabül eden dönemleri (1365-1600) karşılaştırdığımızda görebileceğimiz gibi birinci sınıf felsefi yaratıcılıkta ani bir düşüş sergilerler. Her iki örnekte de felsefi entelektüeller, "antika" kültürden –Avrupa'da Yunan ve Latin, Japonya'da yeni-Konfüçyüsçü kültürden– aktarılanlarla yetinmiştir. Aktarma ve canlandırma, dikkat alanını doldurmuştur ve entelektüel hizipleşmenin yeni çizgilerinin oluşumunun yerini tutmuştur. Ancak bütün Budist tabanla ilişki kesildikten ve Tokugava eğitim piyasasında yeni bir entelektüel üretim türünün ortaya çıkışından sonra, soyut düşünce yönünde yeni bir entelektüel yapılanmaya girişilecektir.

ZEN AYDINLANMASININ ENFLASYONU VE KOAN'IN SKOLASTİKLEŞMESİ

Zen zincirlerinin maddi büyümesi, örgütsel kontrol ve statü meşruiyeti problemlerini beraberinde getirmiştir. Aydınlanma yalnızca kişisel bir dinsel deneyim değildir; sosyal olarak kabul gören bir ergenliğe geçiş törenidir. Yetkili bir üstattan aydınlanma belgesi de alındığında, kişi kendi manastırının başına geçmeye, hatta bir zincirin kurucusu olmaya hak kazanır. Örgütsel büyüme, aydınlanmanın gittikçe artan bolluğuyla birlikte ilerlemiş ve örgütsel parçalanmanın tohumlarını ekmiştir.

Soto, aydınlanma vurgusunu azaltarak ve 1300'lerin başından itibaren başkeşişlik konumunda dönemsel görev değişimini başlatarak bu genişlemeyi daha yumuşak bir biçimde idare etmiştir. Her üstat, otoriteyi paylaşan beş mürit atamıştır ve bir yandan genişlemeye izin verirken, bir yandan da merkeze yeni kurumlar bağlamışlardır (Dumoulin, 1990:197, 206-210).

Rinzai'de, Kyoto ve Kamakura'daki Beş Dağ eliti, muazzam mülkleriyle birlikte, en tepede hiyerarşi görüntüsünü sürdürmüştür ama merkezden uzak bölgelerde de üstatların sayısı artmıştır ve Zen "ormanı" (*rinka*) olarak bilinen üstatlar otoriteyi reddetmiştir ve aydınlanma belgelerini dağıtırken, alıcının kendi zincirine bağlılığından feragat etmesini zorunlu kılmamıştır. 1400'lerin sonu itibariyle, bir aydınlanma belgesi enflasyonu baş göstermiştir; öğrenciler mümkün olabildiğince çok belge toplamak için üstattan üstada koşmuştur. Buna bir tepki olarak ikon kırıcılığı gelişmiştir. Bu kuşağın en ünlü Zen figürü İkkyu Sojun'un aydınlanma belgesini yaktığı rivayet edilir (Dumoulin, 1990:194).[12] İmparatorun gayrimeşru çocuğu olan İkkyu estetik elitin bir parçasıdır. Ona göre Zen, sanatsal amaçlara adanmış anlık ve gezgin bir hayat anlamına gelir. İkkyu, Muromaçi döneminin en ünlü hattatı ve mürekkep vuruşuyla resim tarzının bir öncüsü olmuştur.

Dinsel geleneği sürdürmenin temel problemi, Budizmin Japon toplumunun ekonomik dönüşümünü başlatmış olmasıdır. Budist örgütler 1200'lerden 1500'lere kadar Japonya genelinde fiziksel ve yapısal olarak yayılmıştır. Dinamik pazar ekonomisi bu yüzyıllara dayanır; manastırlar ve popüler Budist hareketler, Tokugava birleşmesinin başlangıcından itibaren Japonya'yı en azından dünyanın diğer bölgeleriyle kıyaslanabilecek bir düzeyde büyük bir nüfusa ve ekonomik refaha sahip bir toplum kılan ticari ve mali ağları serbest bırakmıştır. Muhafazakâr bir elit olarak Zen, Saf Ülke hareketlerinden daha az girişimci olmuştur ama o da manastırların ekonomik büyümenin öncüsü rolünü üstlendiği bu zenginlik artışından maddi olarak faydalanmıştır. tapınaklar zenginleştikçe, mevkilerin satışında bir üst piyasa ortaya çıkmıştır; 1380'ler itibariyle başkeşişler ve yardımcı keşişler (özellikle de uzaklara yayılmış Rinzai Beş Dağ örgütlerinin keşişleri) atanmalar için ücret ödemiştir. Çoğu zaman mevkileri bir yıldan daha kısa bir süre ellerinde bulundurdukları, hediyeler dağıttıkları ve göreve geldiklerinde müsrif seremoniler düzenledikleri için, bu yetkililer tarafından monastik ekonomiden bolca kaynak akıtılmıştır. Şogun, atama belgelerinden komisyon almaya başlamıştır ve 1400'lerde monastik sektörden elde edilen gelirleri artırmak için görevlendirmeleri şişirmiştir.[13] Bu manastırların ticari

[12] Dinsel geçerlilik enflasyonu, ruhban sınıfından olmayanlardan para elde etmek için teşvik edilmiştir. "*Koan*ların kişinin kendisinin yönlendirdiği titiz meditatif sorgu yerine ezoterik aktarım aracılığıyla 'çözümlendiği' kitlesel meditasyon oturumlarına katılan halktan kişilere aydınlanma belgeleri dağıtarak" varlıklı tüccarlardan para kazanan Zen başkeşiş Doso, İkkyu'nun küçümsemesine hedef olanlardan biridir (Collcutt, 1990:614).

[13] Collcutt (1990:604-609, 613). Bu koşul, monastik kutsama belgelerinin (başkeşiş değil sıradan keşiş olarak atanmanın) resmi gelir elde etme kampanyalarında satıldığı T'ang ve Sung Çin'inde ortaya çıkan koşula benzerdir; daha sonraki dönemde bu sertifikalar özel

atmosferi öylesine yoğunlaşmıştır ki ikon kırıcı Zen üstadı İkkyu, keşişlerin Budist rahiplerden çok tüccara benzediğini ifade etmiştir.

Japon Budizminin maddi başarısı ve "yozlaşması" aynı sürecin bir parçasıdır. Spiritüel kariyerler, güç ve statü arayışında olan ve büyük manastırlarda laik toplumdan çok daha fazla yoğunlaşan maddi servetin peşine düşen kariyer tutkusuyla harmanlanmıştır. İçsel olarak saf dinsel deneyime yönelen keşişler bile, enflasyon misali terfi ölçütü bakımından ödülleri genişletmek için rekabete girmelerini gerektiren örgütsel bir dinamiğe hapsolmuştur. Aydınlanma, genişleyen bir pazar tarafından yapılandırılmaya başlanmıştır.

Halkın ihtiyaçlarına yanıt veren küçük ölçekli manastırları temel alan alan Soto, koan'ı inkâr etmiş ve meditasyonun saflığını vurgulamıştır ama ihtimamlı pratiğin, ritüelin ve skolastik felsefenin içine gömülmüştür. Rinzai ise koan'ı uygulamanın merkezine oturtmuştur. Seküler estetikçilerin dinsel üstatlarla kaynaştığı elit manastırlarda, koan pratiği fiilen edebi bir pratik haline gelmiştir ve Japonya'da 1200'lerin ortasında ve 1300'lerde öne çıkan koan koleksiyonlarının metinlerini temel almıştır (Dumoulin, 1988:248-251; 1990:30-31, 47). Koanlar ve kendi başına bir meta-koan yaratmak için zarif ve paradoksal bir formda yazılan yorumları, şiire çok yakındır (hece sayısını belirleyen formel kurallar ve benzerinde farklılık taşısa da). Muso Soseki'nin öğrencisi olan ve Aşikaga şogunlarına danışmanlık yapan Gido Şuşin'in kuşağından itibaren koan formu seküler şiirin kompozisyonuna uydurulmuştur.

Koan'ın yeri üzerine ihtilaflar, Zenin değişen dışsal koşullarıyla beraber ilerlemiştir. Sengoku döneminde (1467-1580), bir başka deyişle merkezi otoritenin dağıldığı "Savaşan Ülke" döneminde, Budist manastırların başkeşişleri, feodal beylerden tamamen bağımsızdır ve en büyük Saf Ülke tarikatlarının orduları ve muazzam finansal kaynakları, iktidarın askeri dengesini

olarak yeniden satışa sokulmuştur. Çin'de bu sertifikalar birer senet olarak kullanılmaya başlanmış ve spekülatif bir piyasada yatırım öğeleri haline gelmiştir (Ch'en, 1964:241-244). Sung hanedanlığı ekonomisi, muhtemelen pazar üretimi ve yeniden yatırımın rasyonalize edilmiş yapılarına öncülük eden monastik girişimcilik sektörünü aşarak dünyanın tam ölçekli piyasa kapitalizmine geçiş yapan ilk ekonomidir. Sonraki hanedanlıklarda piyasa, devlet düzenlemesiyle boğulmuştur ve rasyonalize edilmiş ekonomik büyüme dinamiğini bir daha asla yeniden elde edemeyen yerel mübadelelerle sınırlı kalmıştır. Bu yapısal kompleks, Budist hareketler aracılığıyla Japonya'ya aktarıldığında, pazar büyümesi yeniden başlamıştır. Çin ve Japon Budist ekonomilerinin sosyolojik modeli hakkında bakınız Collins, 1986:58-73 ve Collins, 1997. Japon ekonomik gelişimi hakkında bakınız Hanley ve Yamamura, 1977; Nakane ve Oishi, 1990; Totman, 1993; Nakai ve McClain, 1991; Smith, 1959; Collcutt, 1981; McMullin, 1984; Yamamura, 1990).

muhafaza etmiştir. Budizmin dünyevi iktidarı, spiritüel olarak meşruiyetini yitirmesine yol açmıştır ve Oda Nobunaga'dan Tokugavalara yarı merkezileşmiş bir devlet eliyle seküler kontrolü yeniden sağlayan askeri beyler, manastırların gücünü ezmek ve ekonomik tabanlarına el koymak için adımlar atmıştır. Muhafazakâr bir elit olarak Saf Ülke radikallerinden uzak duran Zen, politik olarak görece mesafeli bir duruş sürdürmüştür; ama gittikçe daha çok devlet düzenlemesine tabi olmuştur. Fiilen halkı, onaylanmış dinsel pratiklere yönlendirmek için kullanılan devlet kilisesinin idari bir koluna indirgenmiştir. Üstatlar arasında yaratıcı geçişlere imkân tanıyan monastik kariyerlerin akışkanlığı, ortadan kalkmıştır; kariyer hiyerarşileri içindeki hareket, bürokratikleşmiş kanallarla sınırlandırılmıştır. Budizmin baskı altında tutulması, Tokugava rejiminin ikinci kuşağından itibaren birçok tutkulu entelektüelin Konfüçyüsçü okullara geçmesinin ve açıkça anti-Budist olmasının nedenlerinden biridir.

Budizmde kalanlar arasında, yapaylıkları nedeniyle koanları reddeden Bankei Yotaku gibi muhalif üstatlar saygınlık kazanmıştır. Çince yazılan ve klasik bir dilin nüanslarının içinde birçok incelik barındıran koanlar, Zen öğrencilerini kitlelerden koparmıştır. Bankei, kitlelere vaaz veren ve halkı, doğmamış Buddha zihninin farkına varmaya çağıran bir Rinzai vaizi olmuştur (Dumoulin, 1990:321-323). Soto tarzını yineleyerek, aydınlanmanın ayırt ediciliğinin önemini azaltmıştır.[14]

Tokugava Zeni, Budist yapılanmanın büyüklüğü nedeniyle ortaya çıkan ve devlet tarafından zorlanan bir bürokratikleşme krizi yaşamıştır. Tokugavalar, feodal yaygınlaşma dönemlerinin ardından Budist tarikatları yeniden merkezileştirmiştir; her tapınak merkeze bağlı bir şube haline getirilmiştir ve böylelikle devlet gözetimine tabi kılınmıştır. 1614'te Budizm resmi devlet dini olmuştur; her hanenin, kabul gören Budist mezheplerden birinin üyesi olarak kayıt yaptırması zorunlu tutulmuştur.[15] Sadece ismen mevcut olan bu kalabalık taraftarların verdiği sorumlulukla birlikte, Budizm etkili ve gittikçe anlayışsız bir seküler yönetim tarafından kontrol edilme problemiyle baş başa kalmıştır. 1627'de, elit Rinzai tapınaklarının keşişlerinin 1700 koan'ın tamamına hâkim olmasını şart koşan yeni bir düzenleme ih-

---

14 "*Satori* yoktur. Zihniniz orijinal Buddha'dır. Buddha'nın zihninde eksik bir şey var mıdır? Kişi kendisinin dışından aydınlanmaya ulaşabilir mi?" "Aydınlanma mevcut olduğunda bile sadece onunla kalmak iyi değildir, zira en önemli şey daha sonra gelir" (aktaran Dumoulin, 1990:323).

15 Resmi kurumsallaşmanın tam etkisi aşama aşama gelişmiştir. 1640'ta ailelerin bir tapınağa kaydolup kaydolmadığını kontrol etmek için engizisyon dairesi kurulmuştur; ilk başta yalnızca Hıristiyanlara yönelikken, 1661'de etkinlikleri bütün nüfusa yayılmıştır (McMullin, 1984:243-245).

tilaf yaratmıştır. Bu kuşağın önde gelen Zen üstadı Takuan Soho, bu tür bir hâkimiyetin imkânsız olduğunu ve Zen aydınlanmasının özüne aykırı olduğunu ileri sürerek düzenlemeyi protesto etmiştir. Öte yandan, bütün Zen yapılanmalarının resmi idarecisi olan (1614 yılındaki dinsel düzenlemelerin tasarısını hazırlayan) Suden ve eski bir Zen keşişi olup yeni-Konfüçyüsçülüğe geçen ve şogun gözetimi altında resmi bir Konfüçyüsçü okul kurma sürecinde olan Hayaşi Razan, Takuan'ın cezalandırılmasını istemiştir (Dumoulin, 1990:275; Sansom, 1961:70-74). Düzenleme muhafaza edilmiş ve Takuan sürgüne gönderilmiştir.

Yüksek dinsel statü –ve onunla birlikte kişi için başkeşişlikle son bulan saygıdeğer bir kariyer pozisyonu– resmi meşruluk belgelerini elde etmek için gittikçe artan bir rekabet yaratmıştır. Bu belge enflasyonu ve örgütsel konumları elde etmeye yönelik amansız mücadele, Tokugava döneminin birçok bürokratik reform ve kısıtlamasına sebep olmuştur. En yüksek başkeşişlikler için 1700 koan'ı öğrenme şartı, bu atmosferin bir parçasıdır. Soho'da, 1600'lerin sonunda, birden fazla aydınlanma belgesinin toplanmasını yasaklayan ve böylelikle bir öğrencinin yalnızca bir tek üstadın dharma vârisi olmasını sağlamayı amaçlayan reform çabaları da bunun bir ürünüdür. 1073'te Soto'daki merkezi otorite, şogun yönetimi tarafından onaylanmış ve veraset kuralları, yasayla düzenlenmiştir (Dumoulin, 1990:336).

Koan pratiği sadece en tepede değil, alt kademeler için de gittikçe bürokratikleşmiştir. Son ünlü Rinzai üstadı Hakuin, 1700'lerin başında Zeni canlandırmaya çalışmıştır. Halk arasında vaazlar vererek, bu kitleler için fazla elitist olduğu gerekçesiyle entelektüelizme karşı çıkmıştır. Entelektüelizmi koanlarla değil, sessiz aydınlanma pratiğiyle ve bu pratiğin zihinsizlik öğretisiyle özdeşleştirmiştir. Bu pratiğin, popüler Zene sızan *nembutsu* senkretizmiyle birlikte, Japonya'da Zenin düşüşe geçmesinde etken olduğunu ileri sürmüştür (Dumoulin, 1990:383-386). Mezhebinin kimliği için mücadele eden Hakuin, Rinzai'ye dair örgütsel olarak en ayırt edici özelliği vurgulamıştır. Koan pratiği, kişinin bilincini sürekli meşgul ederek her yere taşınması gereken bir şeydir. Hakuin bu amaçla koanları zincirler halinde sistemleştirmiştir. Fakat bu tazelenme arayışı rutinleşmenin bir başka düzeyine yol açmıştır. Takipçileri arasında, koanları şekil ve içeriğe göre kategorize eden ve kişinin kariyeri boyunca takip etmesi gereken bir eğitim müfredatına dönüştüren bir skolastik felsefe doğmuştur. Koan ve sessiz aydınlanma karşıtlığı, Çin Zeninde 1100'lerde, Chan'ın sosyal saygınlığını yitirmeye başladığı dönemde gerçekleşen bir çatışmayı yinelemiştir (Dumoulin, 1990:383). Bunlar, meditasyon uzmanları için uzun vadeli yapısal alternatifler olmuştur: Elitist-entelektüel yol ve sıradan işler de dahil ol-

mak üzere gündelik hayata uyum sağlayan yol. Tokugava döneminde, bunların karışımı olan üçüncü bir yol ortaya çıkmıştır: Eğitimsel bir rutin olarak koan pratiği.

Aydınlanma anlayışı, monastik kariyerlerdeki bu dışsal değişikliklerle bağlantılı olarak değişmiştir. Eski, farklılaşmamış aydınlanma anlayışı, gittikçe arıtılmıştır. "Küçük" ve "büyük" aydınlanma arasında ayrımlar yapılmıştır (Dumoulin, 1990:139, 373). Üstatlar gittikçe daha katı şartlar dayatmıştır. Hakuin, 1700'lerin başında, klasik bir esrik deneyim yaşamıştır. Normal prosedürü takip ederek, kendi aydınlanma dizelerini oluşturmuştur ama birçok üstat onun bu deneyimini onaylamayı reddetmiştir. Nihayetinde sekiz aylık bir koan meditasyonu geçmesi için bir üstadın yanına gönderilmiştir ve gülme, aşağılama ve değnekle vurmayı da içeren bu sekiz aylık dönemin ardından kendi müritlerini toplama iznini alabilmiştir.[16] İlk Ch'an üstatlarının öykülerinde olduğu gibi sadece bir koan çözmek artık yeterli değildir; bir dizi koan'dan geçmek şart olmuştur. Başka pratikler de geliştirilmiştir. 1700'lerin başında, kişiye saygınlık sunan ve önemli tapınakların başına geçmesi için davetlerle sonuçlanan 1000 günlük katı inziva gibi iyi hesaplanmış çileci uygulamaların başarıyla üstesinden gelen keşişler olduğu anlatılır (Dumoulin, 1990:338).

Hakuin sonunda hem Zenin yayılmasının son aşamasında örgütsel bir lider olarak hem de Zen ifadesinin yeni bir formunun yaratıcısı olarak üne kavuşmuştur. Yazıları, koan çözme süreci üzerine meta-fikirlerdir. Hakuin, koan eğitiminden geçerken sarf edilen çabalar ve karşılaşılan güçlükler üzerine kendi deneyimlerini kaleme almıştır. Okuruna güven aşılayarak, onun benzer bir eğitimden geçmeye sempatiyle bakmasını sağlar. Hakuin, elit olmayan bir kitleyi cesaretlendiren bir öğretmen duruşu sergiler. Ortamı hâlâ koan olsa da, öğretmen ve kitle arasındaki etkileşim, Çin koanları için ilk malzemeleri oluşturan nüktelerin yanıtlanmasından önemli ölçüde farklı bir yöne kaymış-

---

16 Hakuin deneyimini şu şekilde tarif etmiştir: "Gece gündüz uyumadım; hem yemek yemeyi hem de dinlenmeyi unuttum. Birdenbire büyük bir şüphe belirdi önümde. Sanki onbinlerce mil öteye uzanan bir buz örtüsünün ortasında donup kalmıştım. Göğsümü bir saflık doldurdu ve ne ileri gidebildim ne geri çekilebildim... Derslikte oturmuş üstadın dersini dinliyor olsam da dışarıda uzaklardan gelen bir tartışmayı işitiyormuş gibiydim. Bazen kendimi havada süzülüyormuş gibi hissediyordum... Bu durum birkaç gün sürdü. Sonra tapınağın çanının sesini duyabildim ve birdenbire dönüştüm. O buz tabakası parçalandı ve yeşim taşından bir kule gürültüyle yerle bir oldu" (Dumoulin, 1990:370). Hakuin, bu deneyimden egoistik bir biçimde gurur duymuştur ama dharma mührüyle ödüllendirilmemiştir. Aylar sonra bir köyde dilendiği sırada, zihni bir koan üzerinde çalışmakla meşgulken, köylü bir kadın ona süpürgeyle vurmuştur. Tekrar bilincini kazandığında, birdenbire koan'ın çözümlendiğini fark etmiştir. Bunun üzerine dans etmiş, ellerini çırpmış ve kahkahalar atmıştır. Bu defa, üstadı deneyimi geçerli olarak kabul etmiştir (Dumoulin, 1990:372).

tır ve eski yorumcuların, eylemlerini anlattıkları eski üstatlarla kendilerini eşit göstermek için başvurduğu nüktelerden çok uzaktır.

Tarihsel olarak, sayısız prosedür aydınlanma deneyimlerine yol açmıştır. Dogen, 1225'te Çin'e vardıktan kısa bir süre sonra, birkaç haftalık yoğun meditasyonun ardından aydınlanmayı deneyimlemiş ve dharma mührü almıştır; üstadının bir gece oturumu sırasında keşişlerden birini uyuduğu için azarlaması, Dogen'in aydınlanma deneyiminin tetikleyicisi olmuştur: "Zende beden ve zihin terk edilir. Neden uyuyorsun?" (Dumoulin, 1990:56). Dogen, bir zinciri Japonya'ya nakletmek niyetiyle Çin'e yaptığı ziyaret sırasında, aydınlanma deneyimini çok hızlıca yaşamıştır. Çin'de Ch'an döneminde daha önceki ve çok daha rekabetçi kuşaklarda veya Japon tarihinin daha sonraki dönemlerinde aydınlanmış üstatlar genellikle uzun yıllar çalışmışken, bu dönemde Çin'e gelen birçok Japon konuk, hızlıca aydınlanma yaşamıştır. Burada, aydınlanma deneyimlerinin gerçek olmadığını değil, bu tezatların söz konusu deneyimlerin sosyal olarak yapılandırıldığının bir göstergesi olduğunu anlatmak istiyorum.

Aysız bir gökyüzünün altında yürüyen Muso Soseki, (1305'te) mevcut olmayan bir duvara yaslanmaya çalışmış, yere düşmüş ve "karanlığın duvarının" parçalandığını hissederek aydınlanmıştır ve birkaç ay sonra bu olayı yorumladığı dizelerini sunduğu zaman aydınlanma mührünü almıştır. Bir başka üstat Şuho Myoço (1304'te) kendisini ter içinde bırakan ve bir engele çarpmış gibi hissettiren bir koan'ı çözmesinin üzerine aydınlanmaya ulaşmıştır. İkkyu, bir koan üzerinde çalışırken karganın ötmesiyle irkildiği zaman aydınlanma yaşamıştır. Bir başkası, ölmekte olan üstadına son sözünün ne olduğunu sorduğunda ve yanıt olarak yüzüne bir tokat yediğinde aydınlanmıştır. Bir başkasının ise 15 yaşındayken merdivenlerden düştüğünde ilk aydınlanmasını deneyimlediği anlatılır. Bu aydınlanma yolları, koan paradokslarıyla veya koan paradoksları olmaksızın, sözlü olarak ifade etmeyi ve bazı durumlarda, yoğun meditasyonda fiziksel şokla hızlandırılan bir gerginlik ve hazırlık halini içerir. Kimi keşişler, normal bilinci iptal etmek adına uzun süreler boyunca uyumadan veya yemek yemeden kendine eziyet çektirmiş, bazen sivri kayalara oturmuş veya kendini hasta etmiştir.[17]

---

17 Dumoulin (1990:157 186, 194, 204, 331). Bankei Yotaku 1647'de onu ölümün eşiğine getiren iki yıllık aşırı çileciliğin ardından kendi hastalığını kavrayış şoku olarak deneyimlemiştir: "Ölmeye hazırdım ve o sırada hiçbir pişmanlık duymuyordum. Benim için özel olan hiçbir şey kalmamıştı. Tek düşüncem, uzun süredir beslediğim arzuyu yerine getirmeden ölecek olduğumdu. Sonra boğazımda bir gariplik hissettim. Duvara tükürdüm. Sabun yeşimi büyüklüğünde siyah balgam fırladı... Birdenbire tam o sırada... O ana dek kaçırdığım şeyin ne olduğunu fark ettim" (aktaran Dumoulin, 1990:312).

Dingin bir meditasyon pratiğiyle de aydınlanmaya erişmek mümkün olmuştur.[18] Zen rutinleştikçe ve gösterişli *rişi* benzeri üstatlar artık çok fazla sosyal karizmaya sahip olmadıkça, bu dingin yollar yerini daha dikkat çekici olanlara bırakmıştır.

Örgütsel düzlemdeki bu tür süreçler, Muso veya Hakuin gibi kişilerin dinsel deneyiminin gerçekliğini dışlamaz. Tarihsel ve sosyolojik yazılar, kaçınılmaz olarak fikirler ve olayların dışsal tarihi haline gelir. Seküler sosyologlar bir yana, bu yazılar Dumoulin gibi aynı duyguları taşıyan dindar katılımcılar tarafından yazılırken bile bu böyledir. Bu her din için aynıdır. Tokugava döneminin başlarında inançları yüzünden şehit edilen Hıristiyanların, ulusal birleşme yönündeki politik mücadelelerin aktörleri ve piyonları olduğu bir gerçektir; ama içsel bir düzeyde, birçoğu sevgi ve kurtuluşun müjdesini deneyimlemiş olmalıdır ki bunların değeri kendi dışında değerlendirilemez. Tarihlerimiz, bu tür deneyimlerin dinsel boyutunu hesaba katmaz. Dinsel çağrıların dili ve bilimsel dil, karşılıklı olarak birbirini dışlama eğilimindedir; bunlar birinin içeriğini diğerinde alan dışı bırakan bir "geştalt kayması"yla birbirinden ayrılır.

Tarih ve sosyoloji yazarları, bu sürecin sadece seküler biliminsanları tarafından dışarıdan dayatılmamasından cesaret alabilir; bu, her dinin tarihsel gelişiminde gerçekleşmiştir. İnanç liderleri, kendi kutsal kitaplarından türetilse bile bilimselliğin olumsuz bir etki yaratma eğiliminin dönemsel olarak farkına varmıştır. İslam, Hıristiyanlık ve Budizm gibi tüm dinler, ilk başta entelektüelizme karşı mücadele vermiş ve hepsi de akademik gelenekler ortaya çıkarmıştır. Bu tür yer değiştirmeler olmasaydı, çok az felsefe tarihi olurdu. Çatışma her iki yönde de etkilidir. Bir aydın geleneği yaratıldıktan sonra, dinsel konumlar alanındaki sürekli bir olasılık, anti-entelektüelizm hareketidir. Bu hareket, inancı tüm bilgilerin temeli olarak gören bir anlayışla kutsal metinlerin sağduyulu okumalarına geri dönmek yönünde ya da kelimesizliğin mistisizmi yönünde olabilir. Diyalektik burada son bulmaz. Skolastik yol da sürekli bir olasılıktır. Skolastik felsefe, örgütsel süreklilik sağlar, meşruiyet ve saygınlık kazandırır; bu avantajlar, dinsel entelektüelizmin her karşı hareketten sonra kaldığı yerden tekrar devam etmesini sağlar.

---

[18] "Bir gece *zazen* pratiği sırasında önce ve sonra arasındaki sınır ansızın kayboldu... Büyük Ölümün topraklarına ulaşmış gibiydim, hiçbir şeyin varlığını, kendimi bile anımsamıyordum. Tek hatırlayabildiğim, on kere onbinlerce dünyaya yayılan bedenimdeki enerji ve sonsuza yayılan ışıktı... Ellerimin havada hareket ettiğini ve ayaklarımın dans ettiğini unutmuştum" (Dumoulin, 1990:408). 1800'lerin ortasından bir Zen üstadının anlatımıdır.

"Zen tarihi" çelişkili bir ifadedir. Zen, kelimeler ve onların tarif etmeye çalıştığı mutlak gerçeklik arasındaki geştalt kaymasının farkına varmaktan doğan sofistike bir farkındalık düzeyidir. Yine de aydınlanma deneyimleri, kendiliğinden ortaya çıkmaz. Merdivenden düşmek, yüzüne bir tokat yemek, yoğun bir konsantrasyondan aniden çıkmak, yorumlanana dek dinsel deneyimler değildir. Gelecek deneyim olasılıklarını şekillendiren anlayışları aktaran bir Zen üstatları ağının var olması bu nedenledir. Zen aydınlanması kelimelerin ötesine adım atar ama Zen üstatları bunu şiirlere ve imgeleme dönüştürür ve böylece transandantal bir içsel deneyimi herkesçe erişilebilir bir nesne haline getirir. Bu, gelecekteki sözlü yorumlar zinciriyle birlikte skolastik felsefeye uzanan yoldur; ama aynı zamanda başka insanların da kendi transandantal, anlatılamaz deneyimlerini bulabileceği bir yoldur.[19]

Tibet monastik pratiğinde Kenneth Liberman (1992) tarafından gözlemlenen tartışmalarda benzer bir nitelik bulunur. Burada içerik Zendekinden çok daha fazla entelektüeldir; ortaçağ Hindistan'ından Tibet'e getirilen *Abhidharma* ve Madhyamika felsefelerinden intikal eden problemler hakkındadır. Zende olduğu gibi, Tibetlilerin tartışmasının pratikte teşvik ettiği şey, entelektüel yenilik değildir (aslında aynı argümanlar bin yıldır kullanılagelmektedir), akıcı bir sözlü alışveriş teşvik edilir. Hızlı yanıtlara, bir dizi soruyla karşıdaki kişiye tuzaklar kurulmasına, karşıdaki kişi tereddüt ettiğinde veya bitkin düştüğünde muzaffer bir edayla (aynı zamanda bağırmalar, jestler ve müzikal ritimlerle) boşluğu doldurmaya büyük önem atfedilir. Koordine edilmiş ritimler ve duygusal yoğunluk, Tibetlilerin tartışmasının Durkheimcı anlamda bir ritüel olduğunu bize anlatır; bu, spesifik olarak, transverbal mesafeliliği esas alan spiritüel toplulukta spiritüel ilerlemenin nişanlarının sunulduğu bir üyelik ritüelidir.

Kutsal nesneleri olmayan, dikkat odağını temsil eden simgeleri olmayan ve ayırt edici bir grup üyeliği hissi uyandırmayan bir din yoktur. Transandantal olan deneyimleri, dünyevi olanlardan ayıran şey bu simgelerdir. Kişi-

---

[19] Preston'un (1988) bir Zen meditasyon merkezinin etnografisi, Zen deneyiminin içedönük dikkatin odaklanmış durumu ve ritüelleri tarafından sosyal olarak oluşturulduğu sonucuna ulaşır. Fakat oluşturulan şey, bir tikel "kültür" değildir, sözlü kültürlerin içeriklerinden kurtulmuş bir tutumdur. Zen pratiğinin ritüelleri, deyim yerindeyse olağan sosyal hayatın nesnelerini somut olmaktan çıkaran ve gözünü açan karşı ritüellerdir. Budizm, gerçekliğin sosyal inşasının derin bir versiyonunu kabul eder; olağan dünyanın (samsara) kurumları ve heybetli gerçeklikleri yalnızca "isim ve form"dur. Zen tarafından izlenen yol başka bir âleme kaçmak değil, başka bir anahtara dönüşmektir; kavrayışsal yapılara odaklı bir yaşam yerine, sözsüz pratiklerin akışına odaklanarak yaşamaktır.

nin amacı düşünceyi aşmak olduğunda bile, bu yörünge yalnızca düşüncede ve grubu ve grubun tarihini temsil eden simgeler kanalıyla çizilebilir. Simgeler, deneyimlerin zaman içerisindeki devamlılığıdır, tortusudur. Bireysel beyinlerde akarlar, dikkat ve duyguları şekillendirirler, transandantal özel deneyim olasılığını oluştururlar ve daha sonra bu deneyimleri, onlara anlam yükleyen ve başka kişilerin kendi özel deneyimlerine sahip olması olasılığını yeniden yaratan sosyal ilişkiler ağına geri getirirler.

En yüksek deneyimlerin şekillenmesinde, maddi örgütlenme düzeyinden, kişiler arası ağlara, simgelerin akışına ve duygusal enerjilerin açığa çıkmasına kadar çeşitli koşullar etkili olur. Aynı koşullar, dikkatleri, örgütsel gücün dünyevi yönlerine, maddi iyeliğin cazibelerine, skolastik felsefe ve entelektüel söylem yönelimlerine de çekerek saf dinsel deneyimin altını oyar. Sosyal gerçeklik, dinsel deneyimi aynı anda hem yaratır hem de yıkar. Dalga dalga biri diğerine dökülür; inişler ve çıkışlar, birbirinin yönlerini paylaşır. Aynı şeyi dinsel bir dille söylemek de mümkündür: Samsara, nirvanadır.

MODERNLEŞTİRİCİ BİR TOPLUM OLARAK TOKUGAVA

Tokugava rejimi, göz alıcı bir ekonomik büyüme dönemidir; daha önceki dönemin Budist ekonomisinde tesis edilen piyasa ilişkileri temelinde atılım gerçekleştirmiştir ve bu ekonominin el konmuş servetini seküler kanallara akıtır. Şogun yönetimi, Zen hiyerarşisinin Beş Dağ tapınağının vaktiyle egemen olduğu Kamakura'daki eski yerleşim yerine sembolik olarak önemli bir mesafede olan Edo (Tokyo) şehrinde, yeniden tesis edilmiştir. Şogun yönetimi (*bakufu*) şekil itibariyle feodal kalmıştır ama öz itibariyle mutlakiyetçi bir bürokrasi haline gelmiştir; yasal ve statüsel formaliteler ağında aristokrasiyi pasifleştirmede büyük bir başarı elde etmiştir. Askeri güçler, feodal bölgelerin beylerinin emrinde kalmıştır ama onların da sık sık Edo'daki saraya gelmeleri şart koşularak, sadakat tesis edilmiştir. Bütün samurayların arazilerden geri çekilmesi ve feodal bölgelerin kale kentlerine toplanması sağlanarak daha düşük düzeylerdeki parçalanmanın önüne geçilmiştir. *Bakufu*'nun doğrudan kontrolü altındaki üç büyük şehir, ekonomik ve kültürel hayatın merkezleri haline gelmiştir: 1700 itibariyle 1 milyon sakiniyle dünyanın en büyük metropolü haline gelen Edo; birçok feodal beyin resmi rejime sözde yakınlık göstererek alternatif bir yapılanmayı idame ettirdiği ve okulların yaygın olduğu Kyoto ve en zengin Saf Ülke hareketinin eski manastır-kalesi, bu dönemde ise Tokugava ekonomisinin ticaret merkezi olan Osaka.

Eğitim Piyasası ve Entelektüel Açıdan Budizmden Uzaklaşma

Budist entelektüel ve kültürel egemenliğinin devri kapanmak üzeredir ama geçiş döneminde bir kez daha olayları şekillendirmiştir. 1600 itibariyle, Zen bir eğitim sistemi oluşturarak Japon kültürünü dönüştürmüştür. Sistem iki kademelidir. Popüler temel eğitim, kırsal kesimde Soto tapınakları tarafından sağlanmıştır ve elit Rinzai manastırları ileri düzey eğitim sunmuştur (Dumoulin, 1990:261-262, 333-334). İleri düzey eğitim, çeşitli dallar veya eğilimlere ayrılmıştır. Kimi yerlerde salt koan eğitimi devam etmiştir. Önde gelen Kyoto tapınaklarında estetik eğitim, yüzyıllar geçtikte seküler eğitimle harmanlanmıştır ve ressamlar, bahçe tasarımcıları, çay üstatları, hatta aktörler yetiştirilmiştir. Manastırların öğrencileri, üstatları ve diğer sakinleri, ruhani hiyerarşinin içinde olabilir veya olmayabilir. Rinzai eğitiminin bir diğer dalı daha katı bir biçimde metin odaklı ve akademiktir. Bu da içerik itibariyle esasen seküler hale gelmiştir.

Tokugava döneminin başlarında, akademik Zenin yeni-Konfüçyüsçü içerikleri isyan için bir araç olarak harekete geçirilmiştir. Bu hareketin kimi ideolojik kolları, bir dinden diğerine, Budizmden Konfüçyüsçülüğe ve daha sonra da Şintoya geçiş izlenimi verse de, bu tür bir formülasyon yanıltıcı olacaktır. Resmi dinsel ideolojide hiçbir değişiklik olmamıştır; bilakis 1614'te (ve daha da etkili bir biçimde 1638'de) Budizm, bütün haneler için zorunlu kılınmıştır ve bu düzenleme, Meiji dönemine kadar terk edilmemiştir. Konfüçyüsçü ayinler kimi yerlerde ortaya çıkmıştır ama Mito feodal bölgesi gibi Konfüçyüsçülüğün hâkim olduğu birkaç merkez dışında hiçbir zaman yaygınlaşmamıştır. Yeni-Konfüçyüsçülük, aşama aşama *bakufu*'nun gözde eğitim öğretisi haline gelmiştir ama önde gelen entelektüellerle çoktandır modasının geçmiş olduğu 1790'lara kadar resmi olarak zorunlu kılınmamıştır (o tarihten sonra da yalnızca *bakufu*'nun kendi okullarında zorunlu kılınmıştır ki, bu okullarda genelin yalnızca küçük bir dilimidir). Gerçek bir dinsel form olarak nitelendirilebilecek yegâne gelişme, 1868-1882 arasında Devlet Şintosunun yayılmasıdır; ama Budist mülkiyete el koymak ve keşişleri seküler hayata döndürmek için ilk başta verdiği mücadelenin ardından, dinsel hoşgörü hızlıca uygulanmıştır (Kitagawa, 1990:164, 201-214; Collcutt, 1986). Devlet Şintosu, Şinto kültünün minimalist bir versiyonu haline gelmiş ve okul sisteminin tam ölçekli sekülerleştirilmesi ve ruhanilikten uzaklaştırılmasıyla aynı döneme denk gelmiştir. Burada, yönetimin dinsel ortodoksluğu destekleme çabalarının sürdüğünü ama bunların tutarsız olduğunu ve yalnızca geçici olarak uygulandığını görürüz. Bu çabalar sarf edilirken hem

entelektüel üretimin araçları hem de birçok entelektüel çevrede dikkat çeken fikirler, sürekli olarak örgütlenmiş dinden uzağa kaymıştır.

Anahtar, eğitimli tabanın aşamalı sekülerizasyonu olarak görülmelidir. İlk aşamalar, Avrupa Rönesansında üniversite eğitimi almış entelektüellerin, yeni politik himaye kaynaklarının yardımıyla ruhban sınıfının egemenliğindeki tabandan kopması ve kendi seküler okullarını kurmasıyla aynı türden bir süreci ortaya çıkarır. 1700'ler itibariyle, önde gelen Japon entelektüeller, Avrupa Aydınlanmasının *felsefelerine* paralel bir tarzda dünyevi seküler araştırmaların bağımsızlığını desteklemiştir. Daha sonraları Meiji yönetimi, kamusal eğitimin tüm kontrolünü ele aldığında, rahiplerin öğretimin düşük kademelerinden uzaklaştırıldığı tam ölçekli bir ruhban-karşıtlığı aşaması yaşanmıştır.

Japon felsefesinde yüzyıllarca süren durgunluğun ardından yaratıcılık tekrar canlandığında, Zen içindeki bir kopuş olarak gerçekleşmiştir bu. Bir başka deyişle, dinsel ağırlıklı eğitim yapılanması içinde bir isyan vardır ve dolayısıyla egemen dinsel ideolojinin bir eleştirisi ortaya çıkmıştır. Bu ilk kuşakların önde gelen düşünürleri –Fujivara Seika, Hayaşi Razan ve Yamazaki Ansai– kariyerlerine keşiş olarak başlamıştır ve son ikisinin anti-Budist militanlığı, inancını değiştirenlerde görülen bir keskinliktedir. Seika ise geçişsel bir figürdür; vurguyu müfredatın yeni-Konfüçyüsçü kısmına kaydıran ama rakip vurguları da küçümsemeyen bir Rinzai keşişidir. Seika, Tokugava İeyasu'ya danışman olduğunda yeni ağ yörüngesinin temelini atmıştır; öğrencisi Hayaşi, 1608'den sonra İeyasu'nun sekretarya işlerini Tendai başkeşişi Tenkai ve Zen hiyerarşisinin idarecisi Suden'in de dahil olduğu üst düzey Budist yetkililerle birlikte yürütmüştür. Bu noktaya kadar din işlerinin geleneksel idaresi devam etmiştir ve artık iktidarı elinde bulunduran şogunluğa bürokratik hizmet sunulmuştur. Bu sekretarya, Suden'in gözetiminde, bütün hanelerin Budizmin bir mezhebine kayıtlı olmasını şart koşan 1614 tarihli düzenlemeyi hazırlamıştır. Hayaşi, koan öğretimi düzenlemesi üzerine Takuan'la kavgasından üç yıl sonra, 1630'da Edo şehrinde bağımsız yeni-Konfüçyüsçü okulunu kurarak ancak aşama aşama kopabilmiştir. Bütün bunlara rağmen Rozan, ruhani statünün öğretmenlik mesleğiyle ne kadar yakın olduğunu gösterircesine rahip cüppesiyle ve başının tepesi tıraşlı halde ders vermiştir. Ansai, 1647'ye kadar keşişliği bırakmamıştır ve 1655 yılında Kyoto'da başarılı Konfüçyüsçü okulunu açmıştır. Vârislerinin veraset çizgisine göre başa geçtiği Hayaşi'nin Okulu, 1691 yılında resmi "üniversite" statüsüne yükseltilmiştir ve devlet destekli bir tapınak olarak yıllık gelire kavuşmuştur. Yeni felsefe, yeni Tokugava rejiminin politik meşruiyet arayışı içinde Budizmden Konfüçyüsçülüğe geçmesi

meselesi değildir; birleşme sürecindeki askeri çatışmalardan kaynaklı Budizmden intikam alma isteği de değildir. Zen her durumda geçmiş dönemin mücadelelerinin dışında kalmıştır. Her şeyden önce, popüler İkko mezhebi askeri anlamda bir tehdit oluşturmuştur ve İkko bile Hideyoşi egemenliğinde imtiyazlara kavuşmuştur.[20]

Zen, Tokugava'nın ilk kuşaklarında da cazibesini belli ölçüde korumuştur. Samuray sınıfı, yeni ideolojilere hemen geçiş yapmamıştır. Hayaşi Razan'la aynı dönemde, Takuan Soho gibi samuray ailelerinden Zen yıldızları vardır.[21] 1615 yılındaki büyük savaşlardan sonra keşiş olmak için askeri hayatı terk eden Suzuki Şosan da onlardan biridir. Ritüelin önemini yadsıyarak, "toprağı işlemenin" Buddha pratiği olduğunu söyleyerek ve tüccarlar için işin gereklerini, hırslarından arınmış bir şekilde yerine getirmeyi vurgulayan bir ahlak formüle ederek, Zende yenilikçi bir yönelimi desteklemiştir. Suzuki'nin öğretilerine, "kapitalizm ruhu"nun Budist versiyonu olarak işaret edilmiştir.[22] 1665-1700 kuşağında, bir *ronin* (efendisiz samuray) ailesinden gelen ve Konfüçyüsçülükten dönen Bankei, önemli bir Zen figürü olarak sıyrılmıştır; çağcılı Başo da benzer bir biçimde düşük samuray saf-

---

20 Kitagawa (1990:143). Ooms (1985) şogun'un İeyasu'yu kişisel olarak ulusal ilahın, güneş tanrıçası Amaterasu'nun bir reenkarnasyonuna yükselten, Nikko'daki barok Tokugava mozolesini merkez alan bir kültü desteklemeye daha çok ilgi duyduğuna işaret eder. 1640'larda aktif bir şekilde desteklenen bu kült, daha iyi örgütlenmiş dinsel ve eğitimsel kurumlar karşısında önemli bir başarı değildir; İeyasu, reenkarnasyon öğretisini teolojik olarak haklı çıkarmak için Tendai başkeşişi Tenkai'den yardım almak durumunda kalmıştır. Razan'ın Budizm düşmanlığı, Tokugavaların genel bir temayülü değildir; entelektüeller arasındaki mücadelede 1660'larda başarılı meslek okulları açılana dek kararlı bir şekilde anti-Budist yönde ilerlemeyen bir duruştur.

21 Takuan, sonraki kuşağın himaye ağında merkezi hale gelen Aizu Lordu Hoşina Masayuki'nin öğretmenidir (Ooms, 1985:197). Takuan, samuray kültürü ve Zenin kaynaşmasının doruk noktasını temsil eder. Takuan, şogun'un kılıç ustası Yagyu Munenori'yle arkadaştır ve savaşın spiritüel boyutu üzerine *Beş Çember Kitabı* kitabının yazarı olan ünlü savaşçı Miyamoto Musaşi'yle bağlantıya sahiptir. Takuan, Munenori için Budistlerin bağlanmama öğretisini kılıç dövüşünün tekniğine uygulayan bir metin yazmıştır. Bağlantı yalnızca ölümle karşılaşıldığında korkusuzluğu sergilemek için değildir; kişinin rakibinin hareketlerine veya kılıcın kendisine bağlı kalmaktan kaçınmasını ve hiçbir ayrım gözetmeden ve zihnini bilinçli bir şekilde yönlendirmeden kendini akışa bırakmak içindir (Dumoulin, 1990:285-287; Kammer, 1969).

22 Nakamura (1967); Dumoulin (1990:341-344). Suzuki'nin Budistlerin bedeni bastırma öğretisini, samuray askeri disiplininin ruhuna kattığını söylemek daha doğru olacaktır ama bunu sosyal dereceler arasındaki kast ayrımları olmaksızın evrenselci bir şekilde yapar. Suzuki, resmi iktidara yakındır ve kendisine yerel samuraylar üzerinde kontrol sağlamanın bir yöntemi olarak taşra tapınak mülklerinin restorasyonu da dahil olmak üzere *bakufu* atamaları sunulmuştur. 1637-1638 büyük taşra isyanının ardından köylüleri pasifize etme görevi de kendisine verilmiştir (Ooms, 1985:123-139).

larından gelmiş ve bir keşiş olmamasına karşın haiku şiirine Zen hassasiyetlerini aşılamıştır. Daha sonraki kuşaklardan Hakuin de bir samuray ailesindendir.

Burada, Zen eğitimli entelektüellerin statü grubunun içinde patlak veren bir çatışmayla karşılaşırız. Her zaman olduğu gibi, çatışma eşzamanlı olarak bütün taraflarda yaratıcılığı ateşler. Uzun vadeli ağda (Şekil 7.3 ve 7.4'ü karşılaştırın) 1600-1735 dönemi, önceki beş kuşağa göre çok daha fazla önemli ve ikinci dereceden Budist'le doludur; bu 1200'lerden bu yana ilk kez 1600'lerin ortasında yeni bir Zen mezhebi (Çinli siyasi göçmenlerin getirdiği Obaku mezhebi) kurulmasını da içerir. Haukin'le sonuçlanan kuşaklar, yaratıcı bir ağın içinde saygınlığın tipik oluşumudur; Hakuin, eğer Zenin zor zamanlarındaki son nefesi ise, bu da yaratıcılığın temel örgütsel tabanda hem yukarı hem de aşağı yönlü değişikliklerden kaynaklandığı ilkesiyle uyumludur.

Estetik ve akademik dallar arasındaki çatışma, Zen saflarındaki isyanı ateşlemiştir. Rinzai'nin elit düzeyi, zaten büyük ölçüde sekülerleşmiştir. Beş Dağ'ın en üst mevkilerine yapılan atamalar, imparatorun yetkisindedir ve en yüksek aristokrat ailelerin üyeleri için ayrılmıştır (Dumoulin, 1990:270). Zen yapılanmasının dünyeviliği, dinsel meşruiyetinin altını oymuştur; hem gezgin keşişler hem de yeni-Konfüçyüsçü ahlakın savunucuları tarafından yöneltilen bazı eleştiriler, Zen saflarında arınma hareketleri formunu almıştır. Zen hiyerarşisi, 1400'ler ve 1500'lerde salt estetik sanatlar öğretmekte uzmanlaşmış ayrı zincirler oluşturarak bölünmeye başlamıştır. Geleneksel aydınlanmış meditasyon üstatlarının yanı sıra uzmanlaşmış bir çay üstatları hiyerarşisi de çıkmıştır ve nihayetinde dinsel, hatta politik kademeler karşısında öncelik talep etmiştir (Şekil 7.3'e bakın).[23] Estetizmin yayılması, statü hiyerarşilerini bulandırmıştır; özellikle çay kültünde, Sakai gibi liman kentlerinden varlıklı tüccarlar işin içine girmiş, hatta yüksek rütbeli keşişler ve savaşçıların önüne geçmiştir. Erken Tokugava döneminin yeni-Konfüçyüsçüleri, kısmen bu estetikçi meydan

[23] Şekil 7.3'teki çay üstatları ağı, 1400'lerin ortasında şogunun sarayında ortaya çıkmıştır. Ünlü ikon kırıcı İkkyu Sojun, kendisi bir çay üstadı olmasa da bu ağı dinsel elite bağlar; dünyanın karşısına bir çay üstadı olarak çıkan Zen keşişi Murata Şuko'nun öğretmenidir. Zincirin birçok kolu, 1500'lerin sonunda hepsinin en ünlüsü olan Sen no Rikyu'da zirveye ulaşmıştır. Sen no Rikyu, 1580'lerde zevk sahipliğinin sosyal hakemi ve Hideyoşi'nin çay üstadıdır. Çay seremonisi, müsrif bir gösteri ve elit duruşun ölçütü haline gelmiştir. 1587'de Kyoto'da 800 takipçinin bir araya geldiği büyük bir toplantı düzenlenmiş ve Hideyoşi, kendisinin çay üstadının gölgesinde kalmıştır. Sen no Rikyu'nun statü önceliği iddiaları, görünüşe göre diktatörü rahatsız etmiş ve 1591'de ondan ritüele uygun bir intihar gerçekleştirmesini talep etmesine yol açmıştır (Dumoulin, 1990:239-241; Varley, 1977).

okumalar karşısında samuray derecelendirmesini yeniden ön plana çıkarmış, kısmen de ahlakı yeniden dinsel hayatın merkezi ölçütü haline getirmiştir. Bu ilk Konfüçyüsçü okulların en önemlisi olan Yamazaki Ansai'nin Okulu, militan bir püriten tona sahiptir; şiir yazılmasını yasaklamıştır ve kaligrafik tarza yapılan her vurguyu, metinlerin ahlaki ciddiyetinden boş yere uzaklaşmakla itham etmiştir.

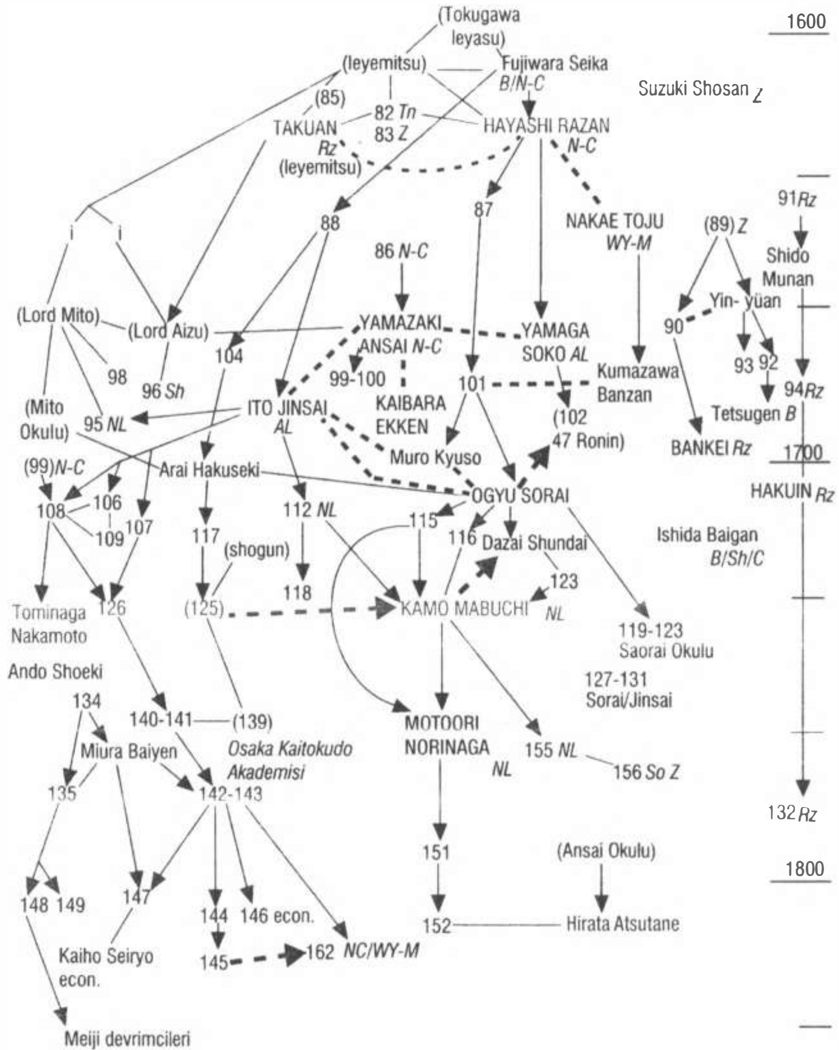
Tokugava entelektüel hayatının temel dinamiği, eğitim piyasasının genişlemesidir. Büyük monastik mülklere el konulduktan sonra Zen eğitimi hiçbir surette ortadan kaybolmamıştır. Özellikle Soto temel okulları yaygınlaşmıştır. Budist tapınaklar, her ailenin bir tapınak belgesi almasının şart koşulmasıyla bağlantılı olarak (1720'lerde) toplamda yaklaşık 13.000'den 460.000'in üzerinde üyeye ulaşmıştır; her mezhep, keşişler eğitmek için kendi akademilerini genişletmiştir (Kitagawa, 1990:164; Dumoulin, 1990:333; McMullin, 1984:246). Fakat tapınaklar artık çok küçüktür; tapınakların miras yoluyla intikal eden aile mülkleri haline getirilmesiyle, kozmopolit bağlantılar ve konumların elde edilmesine yönelik rekabet ortadan kalkmıştır. Artık merkezi bir elit yoktur; Muromaçi şogunlarının döneminde Beş Dağ tarafından tesis edilene benzer bir statü hiyerarşisi de yoktur. Birçok farklı kültür sağlayıcı, kendisine bir kitle bulabilmiştir. Bunların arasında, Ansai'nin estetizme saldırısı birçok mürit toplamıştır ama piyasadaki başka bir dalın estetik ürünler sunmasını kesinlikle yasaklayamamış veya değiştirememiştir. Doğrusu, çok geçmeden açılan popüler uzmanlık alanlarından biri, önce Çin ve daha sonra Japon şiirinin akademik edebi incelemesi olmuştur. Yeni-Konfüçyüsçülüğe meydan okuyan felsefi yenilikler bu akademik tabanlarda ortaya çıkmıştır.

Birkaç farklı eğitim türü gelişmiştir.[24] En önemlileri, aşama aşama daha varlıklı kesimleri de içine alacak olsa da samuray sınıfının ihtiyacını karşılamak için açılan *shijuku* adlı özel meslek okullardır. Bu tür okullar küçük ölçeklidir; bireysel bir öğretmenin evinde onun kişisel müritleri haline gelecek öğrencilere dersler verilmesinden ibarettir. Bu, 1700'lerin ortasına dek egemen okullaşma formu olmuştur ve daha sonraki rakip okullaşma formlarının meydan okumasına rağmen, kendi çizgisinde ilerlemiştir. Neredeyse bütün kayda değer entelektüeller, meslek okullarının öğretmenleridir.

Buna karşın resmi devlet okulları çok yavaş büyümüştür. 1690'dan önce, feodal bölgelerin veya Edo yönetiminin gözetimindeki bu türden okulların sayısı çok çok azdır. Bunun ardından 1770'lere kadar ılımlı bir büyüme (bir-

---

[24] Tokugava eğitimi hakkındaki kaynaklar: Rubinger, 1982; Dore, 1965; Totman, 1993:161-168, 301-302, 349-354, 429-435, 469-471; Passin, 1965; Najita, 1987.



= tanışıklık bağı = öğretmen-öğrenci bağı
= çatışmanın yönü = ihtilaflı bağ
HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
i= tesadüfi kişi (bilinen bir filozofla temasından bağımsız olarak bilinmeyen)
(parantez içinde isim veya sayı) = filozof olmayan Tn = Tendai
[parantez içinde] = Çinli filozof B = Budist Zn = Zen Rz = Rinzia Zen Sh = Şinto
N-C = yeni-Konfüçyüsçü WY-M = Wang Yang-Ming okulu (N-C İdealizmi) econ = ekonomist
AL = Antik Bilgi (Konfüçyüsçü okul) NL = Ulusal Bilgi (Japon yeni-muhafazakârlığı)

ŞEKİL 7.4. TOKUGAWA DÖNEMİNDEKİ KONFÜÇYÜSÇÜ OKULLAR VE ULUSAL BİLGİ OKULLARI, 1600-1835

kaç düzine) yaşanmış ve daha sonra okullar Japonya'daki hemen her bölgeye ciddi bir biçimde yayılmıştır. Bu tür okullar, görece küçük bir entelektüel etki yaratmıştır. Her bölgenin samuray sınıfını ele geçirmek ve kontrol etmek için tasarlanmış olan bu okullar, temel ve ileri düzey müfredatı uzun bir takvimde birleştirmiştir. Edebiyat, Konfüçyüsçü klasikler, adabımuaşeret ve stilize askerlik sanatları konularında eğitim verilmiştir. Sistemin tam olarak gelişmiş halinde, alt katmanlardan samurayların 24 yaşına kadar ve üst katmanlardan soyluların 30 veya hatta 36 yaşına dek katılması şart koşulabilir. Eğitim, veraset yoluyla aktarılan rütbenin tamamlanışıdır; yetkililerin hayatlarını dolduran ve potansiyel askeri çatışmanın önüne geçen ayrıntılı adabımuaşeretin bir uzantısıdır. Eğitim, resmi kariyerlere erişimi belirlemiştir, çünkü yüksek konumlar büyük ölçüde veraset yoluyla ve bağlantılarla doldurulmuştur; kırık notlar hiçbir zaman açıklanmamış ve okulda kaydedilen ilerleme, üstünlük üzerine üstünlük derecesi retoriğiyle rapor edilmiştir. Okullaşmanın ritüelizmi, resmi talepler ve raporların idari rutiniyle iç içe geçmiştir; belgeler, ancak doğru stilistik kuralları takip ettiği takdirde kabul edilmiştir. *Bakufu,* 1792 yılında, sistemi sıkılaştırmak için Çin tarzı atama sınavları düzenlemeye çalışmıştır ama mevcut statü ölçütünün üzerinde çok fazla etki yaratamamıştır.

Diğer uçta, sıradan halk için temel okullar vardır. Bunların kökeni, Budist dinsel okullara dayanır. 1600'lerin başında bu *terakoya* okullarındaki öğretmenlerin yarısı rahiptir ve 1800'lerin ortasında bu oran hâlâ yüzde 25 düzeylerindedir. 1750'lerde kentsel alanlarda büyük bir atılım gerçekleşmiş ve okuryazarlık ve matematik beceresi yaygınlaşmıştır; 1840'lar itibariyle yerel inisiyatifle muazzam bir temel okul sistemi geliştirilmiştir.

Meslek okullarının haricinde, eğitimin bu genişlemesinin büyük bir kısmı, entelektüel yaratıcılıkta çok fazla doğrudan bir etki yaratmamıştır. Yeni felsefenin ortaya çıkışı, 1600'lerin artasından 1700'lerin ortasına kadarki kuşaklara yoğunlaşmıştır ve bu dönemde çok az sayıda okul vardır. Yaratıcı dönemin başlarında, sayıları birkaç düzineyi geçmeyebilir. Fakat bunlar, yapısal olarak Savaşan Devletler döneminde eski Çin felsefi merkezlerinin oluşum sürecini hatırlatacak şekilde, yoğun bir biçimde odaklanmış bir rekabet ağı oluşturmuştur. Kyoto, yaklaşık olarak 1665'te, rakip hareketlerin kesişen çevrelerinin merkezi haline gelerek klasik yaratıcı yapıya bürünmüştür; bir sonraki kuşakta, bu Edo'daki yeni dallar tarafından desteklenmiştir. Geç Tokugava döneminin muazzam eğitimsel genişlemesinin, entelektüel yeniliğe çok fazla pozitif katkıda bulunması beklenmemelidir; örgütsel tabanı, küçük sayılar yasasının sınırlarının çok ötesine geçmiştir ve tıpkı Sung döneminden sonra Çin okullaşmasının bununla kıyaslanabi-

lir genişleme sürecinde olduğu gibi, bürokratikleşmenin boğucu etkilerine maruz kalmıştır. *Bakufu* tarafından 1790'da ilan edilen resmi yeni-Konfüçyüsçü ortodoksluğun (biçimselleşmiş sınav sistemine yönelik girişiminden hemen önce) bağımsız entelektüeller arasında uygulanması zordur; fakat bütün yapı, kendi muazzam ağırlığının altında şekillenirken, bu dönemin ruh halinin göstergesidir.

Eğitimin yeni geliştiği ilk dönem için, uzmanlaşmış sanatların okullarını da eklemeliyiz: Kılıç kullanma, resim, şiir, çiçek düzenleme ve benzeri alanlarda eğitim veren özel öğretmenler ve akademiler 1600'lerde çoğalmıştır. Aslına bakılırsa, bunlar genel okullaşmanın bir parçası değildir; daha çok Tokugava öncesi dönemin estetik yüksek kültürünün bir devamıdır, ünlü çay üstatlarının zincirleri gibi formları genişletir. 1600'lerin sonunda, Başo döneminde, Kyoto'da rakip tarzlara ve zincirlere bölünmüş yaklaşık 700 haiku öğretmeni vardır (Moriya, 1990:119; Maruyama, 1974:115). Bu tür okullar, felsefenin alanı olan türden soyut düşünmeyi desteklememiştir fakat bunların genişlemesi kültürel üretimin temel yapısı hakkında bir şeyleri gösterir. Öğretmenlerin birçoğu, feodal beylerinden ayrılmış veya köklü aileler tarafından daha yüksek görevlere yükselmesi engellenen samuraylardır. Eğitim, örneğin ticarete atılmanın aksine samuray rütbesinin statüsel onurunu zedelemeyen birkaç kariyerden biridir ve bu tür öğretmenlerin kitlesi yalnızca başka samuraylar değil, aynı zamanda ticaret şehirlerinin gelişmekte olan nüfusudur.

Bir feodal bölge okulu, samuraylara kılıç sanatını öğretmek için birkaç rakip eğitmeni görevlendirebilir ve bu eğitmenler, gizlilik yeminleri aracılığıyla kendi ritüel bağlarını koruyabilir. Toplumun sivilleşmesine rağmen – aslında samuraylar arasında salt ritüelize edilmiş barışçıl statü rekabetine kaydığı için– bu tür okullar Tokugava döneminde yaygınlaşmıştır. Seçilmiş müritlere üstünlük anlayışının gizlice aktarılmasını öngören Budist yaklaşımı model alan kılıç sanatı okulları, öğrencilerine ustalık belgeleri sunan üstatların zincirleri etrafında örgütlenmiştir. Zenin bu dönemde samuray kültürüyle kaynaşması, her iki alandaki statü hiyerarşilerinin gittikçe biçimselleşmesi ve skolastikleşmesinin bir parçasıdır.[25] Sertifikalar adeta bir belge enflasyonu yaratacak şekilde çoğaldıkça, bu aktarım simgelerinin elit-

[25] İkegami'nin (1995) dikkat çektiği gibi, Zen samuray ruhunun kaynağı değildir; samuraylık kuralları ortaçağ döneminin savaşçı kültürüne kadar gerilere gider ve bunlar Tokugava döneminde samuray kimliğinin anakronistik simgeleri haline gelen "ehlileştirilmiş" ve rafine edilmiş tarzlarına dönüştürülerek pasifize edilmiştir. Önde gelen Zen ve samuray üstatlarının ağları bu dönemde örtüşmüştür, çünkü her iki kariyer yolunun temel sosyal tabanları aynı anda parçalanmıştır.

liği ortadan kalkmıştır. Meslek okulları, samuraylara özel olmayı bir kenara bırakıp hiçbir bağlılık veya gizlilik yemini olmaksızın herkese açık dersler sunarak daha da ileriye gitmiştir (Nosco, 1990:31). Bu okullar, entelektüel yaratıcılığın ortaya çıkabileceği rekabetçi bir genel dikkat alanı sağlamıştır.

Daha yüksek kademelerin statü kültürü daha varlıklı kentli sınıfların itibarını yükselterek rekabetçi bir piyasada sunulmuştur. Sanat okullarında ve Çin felsefesinin meslek okullarında, halk ve samuraylar yeni bir kültürel oluşumda harmanlanmıştır. Bu kültürel piyasayla bağlantılı olarak yayıncılık işinde bir patlama yaşanmıştır: Yine Kyoto'dan başlayarak ve 1700'lerde Edo ve Osaka'ya yayılarak, yüzlerce yayıncı her yıl, yüz binin üzerinde cilt yayımlamıştır (Moriya, 1990:115-117). Bunların büyük bir kısmının içeriği felsefe değil, popüler edebiyat ve dinsel risalelerdir. Bunun yanı sıra tiyatroya ilgi duyan bir kitle ve resim baskılarının toplu üretimi ortaya çıkmıştır. Bu popüler kültür endüstrisinin ilk kez çiçek açtığı dönem Genroku çağıdır (1688-1704) ve felsefi okulların yaratıcılığı da yaklaşık olarak bu dönemde zirve yapmıştır.[26]

Yaratıcı Karşıtlıkların Ağı

Tokugava dönemindeki felsefi yeniliğin ağ modelini gözden geçirelim.[27] İlk başta Zen inancından dönenler gelir. Kopuş yaşayan yeni-Konfüçyüsçülük, kurumsal olarak, 1630'da Hayaşi Okulunun kurulmasıyla kristalleşmeye başlar. Sonraki iki kuşak boyunca Konfüçyüsçü ağ egemen dikkat alanını doldurmak için genişleyerek dört hizbe bölünür.

Bunların ilki, Hayaşi Okulunun kendisidir. Şogunluk nezdinde gittikçe daha çok ortodoks zincir olarak tanımlanan Hayaşi Okulu, 1700'lerin başına kadar ağda önemli bir mevcudiyete sahip olmuştur. Fakat bölünme hareketlerine karşı savunmacı bir duruş sergilemeye başlamış ve bu da onu popüler bir hedef haline getirmiştir. Son dikkate değer figürü, vaktini bir sürü cepheye karşı saldırılar düzenlemekle geçiren Muro Kyuso'dur: Budizm, Şinto, Yamaga Soko'nun Buşido'su, İto Jinsai, Sorai. Muro'nun ku-

[26] 1682'de dinsel olmayan ilk "çoksatan kitap" ortaya çıkmıştır: İhara Saikaku'nun *Kōshoku ichidai otoko* adlı romanı, Defoe'nun romanları ile Casanova'nın *Hayatımın Hikâyesi*'nin arası bir eserdir. Yazarın kendi kendini yalnızca piyasadan destekleyebilmesinin mümkün hale geldiği noktayı işaret eder (Nosco, 1990:27).

[27] Tokugava entelektüelleri hakkındaki kaynaklar: *EP,* 1967; Maruyama, 1974; Piovesana, 1963; Tsunoda, de Bary ve Keene, 1958; Totman, 1993; Sansom, 1963; Bellah, 1957, 1978; Harootunian, 1970, 1988; Matsumoto, 1970; Najita ve Scheiner, 1978; Naita, 1987; Nosco, 1990; Ooms, 1985; Tucker, 1989; Wakabayashi, 1986; Koschmann, 1987; de Bary, 1979; Dilworth, 1979; *CHJ,* 1988: Bölüm 14.

şağında, Chu Hsi Okulu şogundan resmi destek almıştır ama kaynakları sınırlı kalmıştır.

İkinci olarak, yeni-Konfüçyüsçülüğün Wang Yang-ming (Yomei) Okulu ortaya çıkmıştır. Bu okul, Hayaşi Razan'ın hemen ardından Nakae Toju ve sonraki kuşakta ise Toju'nun öğrencisi Kumazava Banzan tarafından temsil edilmiştir. Wang Yang-ming Okulu, Ch'eng-Chu ortodoksluğunun Çinli bir rakibi olarak zaten mevcut olduğu ölçüde, bu yeni-Konfüçyüsçü önerileri çeşitlendirmenin kolay ve doğal bir yolu olmuştur. Toju, *li* (ilke) ve *ch'i* (madde-enerji) arasındaki ortodoks düalizme karşı, zihnin dış doğayla birliği olarak açıkladığı metafizik monizmi desteklemiştir. İyi bir yeni-Konfüçyüsçü tarzda, metafiziğinin ahlaki ve sosyal sonuçlarını desteklemiştir: İnsan bilincinde doğuştan bilgi vardır ve özterbiye sosyal eyleme eşdeğerdir. Toju, etik pratiğin ruhunu özümsemeden yeni-Konfüçyüsçü metinlerin papağan gibi tekrarlanması olarak gördüğü Razan'a saldırmıştır. Banzan da Hayaşi ailesinin saldırdığı ilk dikkate değer heretik haline gelmiştir. Her zaman olduğu gibi, yaratıcı süreç çatışmalar üzerinden başlamıştır.

Kumazava Banzan, Konfüçyüsçülüğün vurgusunu sosyal ve ekonomik politikaya kaydırmak için "bilgi ve eylem birliği" sloganını kullanmıştır. Hem püritanizmi hem de öteki dünya işleriyle meşguliyeti reddederek, dünyevi Konfüçyüsçülük ve Ansai'nin bilge dini arasındaki uçurumu keskinleştirmiştir.[28] Yomei Okulu, idari reformcuların gözde ideolojisi haline gelmiştir; bu, metafizik idealizmin, muhafazakârların düalist-materyalist öğretilerine üstünlük sağlayarak pratik aktivizm için kullanılmasına bir örnektir. Fakat Fichte'nin reform politikalarında idealist gerekçelendirmenin benzer şekilde kullanıldığını düşündüğümüzde bunda çok fazla bir anormallik yoktur.

Bu yeni okulların önemi, aynı zamanda örgütsel olmalarıdır. Hem Hayaşi Razan hem de Fujivara Seika'nın okul arkadaşı Matsunaga Sekigo, okulları için resmi destek bulmaya çalışmıştır. Razan'ın Edo'da bulduğu destek, ilk başta cılız ve düşüncesizce sunulmuştur (Ooms, 1985); Sekigo ise Kyoto'da hem *bakufu* temsilcisi hem de imparatorun himayesinde daha iyi bir sonuç elde etmiştir. Nakae Toju, resmi destek olmadan, yüksek düzeyde eğitim veren bir okul kurabilen ilk kişi olmuştur. Kısmen ana şehirlerin kültürel merkezlerinden uzakta olduğu için çok başarılı olmamıştır. Bu model, çok geçmeden Kyoto'da hayata geçirilmiştir; Yamazaki Ansai ve İto Jinsai tarafından tamamen bağımsız okullar kurulmuştur. Banzan, bir *daimyo* (feo-

---

28 Hem Zenin hem de dinsel yeni-Konfüçyüsçülükte hâkim olan Zen benzeri meditatif pratiklerin reddinin yükselen dalgasını gösteren bir pasajda Banzan şöyle der: "İsmim anlamsızdır. Bu isimle, öğreniyormuş ve başkalarına öğretmenlik yapıyormuş gibi davranabilmem nasıl mümkün olabilir?" (Maruyama, 1974:42).

dal bey) için klan okulu kurarak ve 1650'lerin gelişim döneminde bir Kyoto Okulu girişiminde bulunarak genişleyen eğitim piyasasındaki konumunu pekiştirmiştir.

Rekabetçi eğitim piyasası, 1665 kuşağıyla birlikte en yüksek düzeye ulaşmıştır. Konfüçyüsçü kampta iki bölünme daha gerçekleşmiştir. Yamazaki Ansai'nin Kyoto'daki Okulu, 6000 müridi çekerek içlerinde en başarılısı haline gelmiştir. Ansai, Hayaşi âlimlerini kendi vaaz ettikleri pratiği uygulamayarak sadece kölelik etmekle suçlamıştır. Ansai, ödünler ve ilavelerden yoksun saf Chu Hsi geleneğini sunduğunu iddia etmiştir. Bu doğrultuda, Ansai esasen Konfüçyüsçü klasikleri onaylanmış yorumlarıyla düzenleyen ve öğrencilerini ahlak ve nezaketi vurgulayan çalışmalarla sınırlayan metinsel bir âlimdir. Ansai'nin etkisi, Chu Hsi yeni-Konfüçyüsçülüğünü tam bir dinsel harekete dönüştürmüştür. Orijinal Sung yeni-Konfüçyüsçülerinin Ch'an'dan ödünç aldığı "bilge dini"ni canlandırmış ve vurgulamıştır; bu hamle, eski bir Zen keşişi olarak Ansai için gayet doğaldır.[29]

Ansai'nin duruşu, ağ içindeki ilişkilerine dikkat ettiğimizde daha net hale gelir (Şekil 7.4). Bu kuşaklardaki diğer Konfüçyüsçü dalların birçoğunun aksine, Seika-Hayaşi çizgisinden gelmemiştir. Bunun yerine, Tani Jichu'nun biraz ücra Şikoku Okulunda bağımsız bir Konfüçyüsçü zincire sahip olmuştur.[30] Ansai, Zen mirasıyla bu çizgiyi aşmış ve Edo'da ilmin aktif bir temsilcisi olan Aizu Beyi Hoşino Masayuki'nin bölge okuluyla işbirliği yapmıştır. Masayuki, entelektüel desteğin farklı bir kurumsal formunun ortaya çıkışını temsil eder; bu daha çok soylu himayesindeki bir akademi gibidir. Ansai'ye ek olarak, modern metafizik çizgilerde Şinto ideolojisinin ilk önemli reformcusu Yoşikava Koretaru'yu kanatlarının altına almış ve imparatorluk ailesinin bir kronolojisini üretmesi için Hayaşi Okuluna destek olmuştur.

Masayuki'nin himayesindeki akademiye paralel olarak, kuzeni Mito Beyi Tokugava Mitsukune tarafından desteklenen bir akademi daha ortaya çıkmıştır.[31] Mito'da, Mitsukune bir başka kapsamlı tarih projesi için bir grup

---

[29] De Bary (1979). Ansai'nin bağlılık ilanı –"bir kişi Chu Hsi'ye kulak verip hata yaparsa,Chu Hsi'yle hata yapar. Pişman olacağı hiçbir şey yoktur"– Saf Ülke hareketlerinin kuruluşu sırasında Şinran'ın efendisine duyduğu meşhur bağlılığı yankılar: "Honen Şonin tarafından ikna edildikten sonra, Nembutsu'yla Cehenneme gitmem gerekse bile bundan pişmanlık duymam (aktaran Maruyama, 1974:37; Kitagawa, 1990:115).

[30] Şikoku iç denizin güneyindeki büyük adadır. Oradaki yeni-Konfüçyüsçü okul, yerel *daimyo*'nun kabilesi tarafından desteklenen Minamimura Baiken'le 1500'lerin ortasında bağımsız bir başlangıç yapmıştır. Ansai, eski merkezlerde, Hiei Dağında ve Kyoto'daki Rinzai tapınağında Budist eğitimin ardından çalışmak için oraya gitmiştir (Ooms, 1985:199).

[31] Her ikisi de Tokugava İeyasu'nun torunlarıdır ve şogun ittifaklarının en iç çevresinde etki alanlarına sahiptir.

âlimi toplamıştır. Efsanevi kökenlerinden o tarihe kadarki Japonya tarihini yazma projesi, Mitsukune'nin ölümünden sonra kuşaklar boyunca devam etmiştir. Mito çevresinde, Ming mültecisi Chu Shun-sui ve Ulusal Bilgi hareketinin atası haline gelecek Budist keşiş Keiçu'nun da içinde bulunduğu birçok saygın âlime rastlarız. Kısacası, büyük beyler arasında entelektüel statü yarışı kızışmıştır. Yeni dinsel ideolojileri desteklemek moda haline gelmiştir; Mito bölgesi, Budizmi bastırmaya çalışan en militan bölgeler arasındayken, Aizu Beyi, Şintonun hizipsel politikalarına karışmıştır. Genel sonuç, âlimliğin özerk yollarda akmasının teşvik edilmesidir.

Ansai, âlimliğin yeni saygınlığından maksimum faydayı sağlamıştır; bunu başlıbaşlına bir dine dönüştürmüştür. Enerjik olarak iki farklı dinsel konumu keşfetmiştir: Sung bilge kültünü canlandırmak ve daha sonra kendi Şinto versiyonunu formüle etmek. Aizu çevresinde Koretaru'yla kurduğu temastan etkilenen Ansai, saygıyı Şinto ve yeni-Konfüçyüsçülüğün paylaştığı ilke olarak yüceltmiştir ve *Nihonşoki*'nin kozmojenik mitlerini Çin kozmolojisiyle eşitlemiştir. Takipçileri, Ansai'ye canlı bir *kami* (tanrı) olarak saygı göstermiş ve okulunu, birleşik Konfüçyüsçü-Şinto kültünün inisiyasyon ayinleriyle donatmıştır.

Dördüncü önemli okul, Hayaşi Razan'ın eski öğrencisi Yamaga Soko tarafından kurulmuştur. Yeni eğitim sisteminde, kariyerinin ilk yıllarını bir bölge okulunda askeri eğitim vererek geçirmiş biri olarak farklı bir konum sergiler. 1666'da, Soko savaşçının yolu (*do*) Buşido'yu formüle etmiştir. Samurayların kodları yeni değildir; 1100'lerden beri vardır ve kişinin üstlerine ölene dek sadakatini vurgular. Soko ise barışçıl koşullarda yaşamıştır ve çalışmadıkları için samurayların işlevinin ne olduğu sorusunu ortaya açmıştır. Konfüçyüsçülerden alınan yanıt şudur: Samurayın rolü, ahlaki ilkeleri aşan kişileri cezalandırmaktır.[32]

Soko, öğretilerinin Sung'a barış değil, yabancı işgali getirdiği gerekçesiyle Chu Hsi ve Wang Yang okullarından ayrılmıştır. Yeni bir politik yaklaşım sergileyerek, Çin'in tekrar tekrar işgale uğraması ama Japonya'nın hiç işgal edilmemesi (ve ayrıca Kore'yi iki kez fethetmesi) gerekçesiyle Japonya'nın daha üstün olduğunu ve Orta Krallık unvanını hak ettiğini savunmuştur. Budist dönemlerden yeni-Konfüçyüsçülere kadar Japonya'yı şekillendirmiş olan Çin kültürüne duyulan hayranlık artık terk edilmeye başlanmıştır. Bunu geniş ölçekte toplumda yükselen ulusalcılığa atfetmek bir totoloji olacaktır. Bu dinamik, Tokugava entelektüel rekabetinin yeni yapısında bulunabilir. Soko,

32 Bir başka deyişle, samuray polis haline gelir ama Soko bunu daha akademik bir rol olarak formüle eder: "Sıradan halkın üç sınıfı, onu kendi öğretmenleri kılar ve ona saygı duyar" (aktaran Tsunoda, de Bary ve Keene, 1958:399).

kendi konumunu o dönemdeki diğer okullara, özellikle de Çin'e hayranlık besleyenlerin başında gelen yeni-Konfüçyüsçülere karşıtlık üzerinden şekillendirmiştir. Soko, çok keskin bir biçimde, temel ahlaki ilke olarak meditasyon ve ciddiyeti reddederek Ansai'nin bilge dinine doğrudan karşı çıkmıştır.[33]

Soko'nun yeni konumu, yeni bir metafiziği ortaya çıkarmıştır. Soko, materyalist monizme öncelik tanımış ve iyiyi ve kötüyü üreten şeyin, doğanın hareketleri olduğunu savunarak yeni-Konfüçyüsçü pasifliği saf dışı bırakmıştır. Soko, artan bilgi derinliğini ana kaynağı olarak ustaca kullanmıştır. "Bilgelerin öğretisinin yalnızca ayinler ve müziğe dayandığını" söyleyerek yeni-Konfüçyüsçü antikçağ iddialarının altını oymuştur. Ancak Soko, Konfüçyüsçü kültürel sermayesinden bütünüyle vazgeçmemiştir; klasikleri Sung ilavelerinden ayırarak Konfüçyüsçülüğün içinde yeni bir alan bulmuştur. Edo'daki *kogaku, Kadim* Bilgi Okulu Soko'dan türemiştir. Bu, aynı zamanda hem gelenekçiliğe ve antikçağa doğru yapılan bir hamleyi hem de natüralizme yönelişi temsil etmiştir.

Yüzyılın sonunda, yeni-Konfüçyüsçülüğün modası geçmeye başlamıştır. Eski ağlar devam etmiştir ama yeni dallar kültürel sermayenin zincirini yeni kanallara akıtmıştır. Ansai'yle tanışıklığı olan Kaibara Ekken, Chu Hsi'nin natüralist yönlerini neredeyse ampirist materyalizme götürmüştür. Madde-enerji (*ch'i*) temel olarak görülmüş, ilke (*li*) ise türev olarak kabul edilmiştir. Araştırma aracılığıyla bilgi birikimine önem verilmiştir. Kaibara tıbbi botanik alanında araştırmalar gerçekleştirmiştir. Kaibara'ya birlikte, yeni bir fenomenle karşılaşırız: Benzersiz bir konuma sahip seçkin bir birey olarak her okula mesafeli duran bir Japon entelektüeli. Piyasa artık bu tür bireylerin takdir toplamasına imkân tanımaktadır; Dazai gibi rakipleri, onu Japonya'daki en bilgili kişi olarak nitelendirmiştir (Sansom, 1963:87).

Ancak mesleki okulların kurulmasıyla daha büyük bir etki yaratılmıştır. Bunların arasında, yeni lider yaklaşık olarak 1662'de İto Jinsai tarafından kurulmuş olan Kogido adlı Kyoto okuludur.[34] Kadim Bilgi duruşunu benim-

---

33 Soko'nun açıklamaları, Ansai'nin bilge dininin püritenizmine de eşit ölçüde uygulanabilen bir anti-Zen tona sahiptir: "İnsani arzuların tümünü eleyenler, insan değildir; kiremitler ve taşlardan farksızdır. Kiremitler ve taşların Gökyüzü İlkesini kavrayabileceğini söyleyebilir miyiz?" (aktaran Maruyama, 1974:46). Buna karşın Ansai'nin baştilmizi Sato Naokata, Zeni devlet bürokrasinin içindeki disiplinin temeli olarak açıkça övmüştür. Burada, Soko'nun ilgilendiği samurayların barış zamanındaki rolüne yönelik rakip bir gerekçelendirmeyle karşılaşırız. Rakip entelektüel ittifaklar aynı soruna farklı kaynaklardan yaklaşmıştır.

34 İto, öğretmeni Matsunaga Sekigo aracılığıyla Razan'a paralel ve rakip olan Fujivara Seika'nın zincirinin bir kolundan gelmiştir. Kogido ilk başta İto'nun evindeki bir tartışma grubu şeklinde ortaya çıkmıştır; İto'nun varlıklı ailesi, saray soylularını, doktorları, Konfüçyüsçü âlimleri, şairler ve ressamları ağırlamıştır. Bu toplantılardan, tartışmalar ve not sistemine

seyen İto, can alıcı bir adım atmıştır: Değerleri, kozmolojik ilkelerden ayırmıştır. Chu Hsi'de, *li* aynı zamanda hem ahlaki yasa hem de fiziksel yasadır. Aynı olmalarına rağmen, ilk yön öncelik taşır; evren içtenlik tarafından düzenlenir. Batı idealizminde buna benzer bir şey yoktur; Hıristiyanlığın "Tanrı sevgidir" ifadesinin, dinsel eylem aracılığıyla fiziksel kozmosu düzenlemenin ve kontrol etmenin bir yolunu sunduğuna inanmak, buna eşdeğerde olabilirdi. Chu Hsi'nin kozmik insanbiçimciliği, bilge dininin pratiğine dayandırılmıştır. *Ch'i*'nin kirliliği ve bulanıklığı, insan arzusunun ve dolayısıyla düşük düzlemdeki kötülüğün kaynağıdır; bu *li* üzerine meditasyon yapılarak tamir edilir, bilge onun vasıtasıyla insani ve kozmik saflığı restore eder. Sung yeni-Konfüçyüsçüleri, *li*'yi Budist Orijinal Doğayla bir tutarak Zenin tekniğini ve öğretisinin bir kısmını benimsemiştir; temel fark, mutlak boşluk yerine, Yüce Mutlağın dünya-logos'u olmasıdır ve bunun da ahlaki içtenlikle eşitlenmesidir.

İto Jinsai artık ipleri koparmıştır. Her şeyin temelinde ilke (*li*) hakkında düşünerek sükûnet içinde oturma pratiğini (meditasyon) eleştirmiştir: "Her şeyin içinde, ilkeler vardır. Fakat bir tek primal maddi güç temeldir ve ilke bu maddi güçten, yani *ch'i*'den sonra gelir" (alıntı yapılan Maruyama, 1974:446). Sadece bir tek ilke yoktur, doğal fenomenlerin birçok ilkesi vardır. İnsan doğasından bağımsız bir biçimde kozmolojik veya metafizik ilkeler geliştirmenin yolu açılır. Buna ilaveten, etik de ayrı bir tartışma alanı olarak serbest kalır. Ansai'nin ahlaki katılığı artık insanlık dışı görünür. İto Jinsai'nin Okulu, örgütsel olarak ve ağ yapısında ilerideki gelişmelerin temel taşı haline gelmiştir. Kogido, yeni-Konfüçyüsçü modelden koparak meslek okulları kuran diğer yenilikçilere ilham kaynağı olmuştur. Ulusal Bilgide etkili olan Keiçu ve Kada no Azumamano'nun yanı sıra Kaitokudo Tüccar Akademisinin liderleri de Jinsai'nin öğrencileri arasındadır. Jinsai'nin öğretileri, bir sonraki kuşakta oğlu İto Togai tarafından sistemleştirilmiştir; okul Batılı eğitim adına bütün Konfüçyüsçü okulların kapatıldığı 1871'e kadar bu alandaki önemini korumuştur.

1665-1700 kuşağı, birçok yüzyıl içinde en yaratıcı olan kuşaktır; beş önemli filozof çıkmıştır (Ansai, Yamaga Soko, Kaibara Ekken ve İto Jinsai ve Budist cephede Bankei) ve ikincil figür olarak iki kişi de (Kumazava Banzan ve Budist âlim Tetsugen) bu kuşaktandır.[35] Yeniliğin momentumu, sonraki kuşakta da devam etmiştir.

---

sahip düzenli dersler gelişmiştir (Rubinger, 1982:50-51). İto bu yolu izleyerek tüccar sınıflardan ilk başarılı öğretmen haline gelmiş ve samurayların eğitim tekelini delmiştir.

[35] Tetsugen, yeni Obaku Zen mezhebinin en seçkin üyesidir; her mezhepten Budist metinlerin kapsamlı bir seçkisini düzenlemiştir. Bu, aynı dönemde Konfüçyüsçüler arasında oluşan

Yeniliğe açılan muhafazakâr yol devam ettirilmiştir. Jinsai, vurguyu orijinal metinlere kaydırarak ve gelenek adına natüralizmi destekleyerek Konfüçyüsçülüğü dinden özgürleştirmiştir. Bu açılım, en etkili biçimde Ogyu Sorai tarafından kullanılmıştır. Sorai, Edo'da iktidarın merkezindedir. Eskiden Hayaşi Okulunun öğrencisi olan Sorai, beşinci şogun Yoşimune'nin saray nazırlığına yükselmiştir. Sorai'nin konumunun öncüsü, saray bürokrasisinde görev alan meslektaşı Arai Hakaseki'dir. İto Jinsai'yle aynı zincirde eğitim almış ve Mito âlimleriyle temas kurmuş olan Arai, çok yönlü bir Konfüçyüsçü âlimdir ama esasen tarihin seküler konularıyla ve her şeyden önce yönetimin mali durumuna ilişkin bütün pratik problemlerle ilgilenmiştir. Arai, pragmatizmden yana bir tutum izleyerek ideolojiyi önemsememiştir. Hıristiyan öğretisinin devlet için hiçbir tehlike arz etmeyen bir kuru gürültü olduğuna inanan Arai, ticarette dışa kapalılık için çok fazla neden görmemiştir. Ansai'nin tarih yaklaşımı, geleneksel Konfüçyüsçü vakayinamesinin kehanetlerini, olayların rasyonel yorumu karşısında önemsiz kılmıştır.

Sorai, 1714'te görevinden emekli olmasının üzerine, Edo Okulunu kurmuştur. Bu okulda, İto'nun *kogaku* (Kadim Bilgi) anlayışı lehine Ch'eng-Chu ortodoksluğu kesinlikle reddedilmiştir. İsyankâr felsefenin iktidar merkezine doğru yaptığı bu hamle, Hayaşi Okulunun devlet tapınağına yeni yükseldiği düşünüldüğünde risklidir; ama Sorai'nin kusursuz devlet bağlantıları onu korumuştur ve okulu çok geçmeden entelektüel ilginin merkezi haline gelmiştir.

Sorai, yeni-Konfüçyüsçülük ve kadim metinler arasındaki farkı, kabul gören ilkelerin radikal revizyonu için bir gerekçe olarak görmeye başlamıştır. "Yol" doğal dünyayı yöneten yasalara değil yalnızca insani normlara dayanır. Geçerli normlar bilgeler tarafından öğretilse de, kadim dönemlerden beri hiçbir bilge gelmemiştir (bu, herkesin bilge haline gelmek için meditasyon yaptığı Ansai'nin yeni-Konfüçyüsçülüğüne doğrudan bir darbedir). Bu durumda, etik inanışlar tamamen özel bir meseledir. Sadece sosyal etiğin normları, genelleştirilebilir; bunlar toplumsal adap ve devlete itaat olarak özetlenir. Sorai, bundan yola çıkarak, geçerli sosyal politika için radikal sonuçlara varır. Sosyal statülerin, Konfüçyüsçü sosyal düzene göre gerekçelendirilmiş dört katmanlı –samuray, çiftçi, zanaatkâr ve tüccar– düzenin ortadan kaldırılmasını önermiştir. Bunun yerine, "Dünyanın bütün insanları, insanların babası olan egemen prense hizmet eden görevlilerdir" demiştir (alıntı yapılan Maruyama, 1974:92).

---

saf âlimlik eğiliminin Budist cephedeki karşılığını ve de zayıflayan bir hareketteki senkretizm eğilimini temsil eder.

Sorai'ye göre, askeri samuraylar modası geçmiş bir gruptur ve sorunlarının, modern ekonominin dünyevi gerçeklikleri üzerinden anlaşılması gerekir. Samuraylar, çalışmadıkları ama bir piyasa ekonomisinin ortasında sabit ücretlerle yaşam sürdükleri için fakirleşen bir sınıf haline gelmiştir.[36] Daha genel olarak, talepler sınırsızdır ama kaynaklar sınırlıdır. Bunun sonucunda fiyatlar artarken, ağır borçlar yüzünden altın ve gümüş parçaların dolaşımı azalır. Sorai, uzun vadeli değişikliklerin gerektiğini tespit eden bir analitik ekonomist gibi düşünmüştür. Samuraylara yurtluklar verilmesini ve toprağı işleyerek yaşamlarını sürdürmelerini önermiştir; diğer taraftan arz ve talebi, devlet düzenlemeleriyle sabitlemeyi ve tüketim yasaları aracılığıyla tutumluluğu tesis etmeyi savunmuştur. Buna göre, bütün ekonomi dengeye oturtulabilir ve insanların hareketleri, bir kayıt sistemiyle kontrol altına alınabilir. Sorai'nin ekonomiye bakışı, onu derinlemesine muhafazakâr, hatta gerici politikalara yöneltmiştir. Fakat bu, piyasanın –eğer işlemesine izin verilirse– kendine özgü ilkelere sahip olduğuna dair açık bir kavrayışla, toplumun natüralist düzen açısından değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyan analitik tarzıyla uyumludur. Çözümler sadece ahlakı teşvik veya askeri baskının tehditlerini ortaya koyan fermanlar değil, ekonomik olarak uygulanabilir tedbirler olması gerekir. Sorai'nin kendi okulunda, baştilmizi Dazai Şundai, Sorai'nin ölümünden bir yıl sonra (1728) tarım yerine ticarete dayalı bir ekonomiyi savunmak için üstadının konumunu tersine çevirmiştir. Dazai'yle birlikte, kaçınılmaz sosyal düzenin kabulü, politika seçeneklerinin araçsal değerlendirmesinde yerini bulmuştur. Dazai'nin savunduğu şey serbest ticaretten ziyade merkantilizm de olsa, entelektüel taban analitik olarak bağımsız bir ekonomidir.

Sorai ve Okulu, felsefi bilgiyi, kendi başına bir değer kılmıştır. Kopuş, geçmişin ideolojik devamlılığı kisvesi altında gerçekleşmiştir. Konfüçyüsçü meşrulaştırma, öne sürülmeye devam etmiştir. Bu yol, gözde klasiklerine seçici bir dikkat göstererek kendi konumlarını ortodoks anlayışa getiren daha önceki âlimler tarafından zaten açılmıştır. Chu Hsi için bu, kadim Ayinler Kitabı'na yapılan müphem ekler olan *Ölçülülük Öğretisi* ve *Büyük Öğreti* kitaplarıdır; Jinsai'nin gözde aracı *Analects* olmuştur; Konfüçyüs tarafından kanonik kılınan Altı Klasik ise Sorai'nin gözdesidir. Eski âlimlerin elinde, kadim metinlerin anlam muğlaklığı ve sadece sözlü benzerliği, istenilen yeni okumaları gerekçelendirmek için kullanılmıştır. 1700'lerin başında, Japon okullarının üç kuşağı, klasik ve Sung Konfüçyüsçü hizipler arasındaki açık

---

36 Sorai'nin sözleriyle, samuray sınıfı "handaki misafirler gibi yaşamış" ve "bir tek yemek çubuğunun bile karşılığını ödemek durumunda kalmıştır" (Maruyama, 1974:132).

rekabetin etkisiyle, metinsel bilginin eleştirel bir ölçütünü geliştirmiştir. Sorai, bir yandan bilgelere saygı beslerken, diğer yandan onları modern koşullardan uzaklaştırır. Dünya ve diller değiştiğine göre, Kadim Yolu yeniden ortaya koymak için tek yol kadim dile hâkim olmak ve eski ayinlere ve müziğe bağlı kalmaktır. Çin net biçimde değişmiştir ve bu nedenle de zaman içinde kötüye gitmiştir. Fakat basitçe geçmişi taklit etmek mümkün değildir; metinlerde kaydedilen şeylere, tarih olarak yaklaşmak gerekir.[37] Bu silahı kuşanan Sorai, Sung Konfüçyüsçü öğretilerinin Budizmden doğduğunun farkına varmıştır. Keza, modern taraftarlarının ortaya koyduğu Şinto, tarihsel olarak –kadim metinlerde gösterildiği gibi– mevcut değildir. Sorai, Şintoizmin Yoşida Kanetomo tarafından 1480'lerde icat edildiğini ileri sürmüştür. Sorai, imparatorun sözde hükümranlığını bile reddederek *bakufu* bağlantılarına uygun gelecek bir politik sonuç çıkarmıştır. Dazai daha da dışlayıcı davranmıştır: "Şinto, büyücülerin izlediği yoldan başka bir şey değildir. Bir centilmen tarafından incelenecek bir konu değildir" (Maruyama, 1974:154).

Sorai ve Okulu, dünyevi pratikliğe yaptıkları faydacı vurgu ve metafizik spekülasyonu reddetmesiyle, Aydınlanma döneminin Avrupalı entelektüellerini andırır. Sorai çoğu kez Machiavelli veya Hobbes'la karşılaştırılır; aynı zamanda ruhban-karşıtı tutumuyla ve rasyonel mutlak despota hitaplarıyla Voltaire ve piyasa uygarlığının kötülüklerini gerekçelendirerek reddetmesiyle Rousseau'nun bir karışımı olduğu da söylenebilir. Bu, Avrupalı ve Japon düşünürlerin bireyler olarak muadili olmasından değil, kendi koşullarının benzer malzemeler içermesinden kaynaklanır. Bunların tam olarak ne olduğunu tanımlamayı, yapbozun daha fazla parçasını yerleştirene dek ertelemek durumundayız.

SEKÜLERİST NATÜRALİZM VE YENİ-MUHAFAZAKÂRLIĞIN FİKİR AYRILIĞI

Sorai'nin başarısı, yeni-Konfüçyüsçülüğün popülerliğinde, devrime yakın bir çöküşü işaret etmiştir. Hayaşi Okulu, yüzyılın sonundaki mecburi ortodoksluk dönemine dek neredeyse terk edilmiştir. Ansai'nin bilge dini, önemsiz bir muhafazakâr mezhep düzeyine düşmüştür. 1730'larda ve 1740'larda, Sorai'nin müritleri söyleme egemen olmuştur. Âlimane hegemonyanın bedeli ödenmiştir; yaratıcılık düşmüştür ve âlimane uzmanlaşma ve rutin ortaya

[37] Sorai'nin Okulunda, öğrencilerin Ming hanedanlığının yasalarını öğrenmeye ilişkin şu maddenin de yer aldığı bir anlaşmaya imza atması şart koşulmuştur: "Bu yasalar, farklı bir çağ ve farklı bir ülkenin kurumlarıdır. Bunlar içinde bulunduğumuz çağa uygulanmamalı ve mevcut yasalara zarar vermemelidir" (aktaran Maruyama, 1974:97).

çıkmıştır. 1750'lerden sonra, Sorai Okulu, İto Okuluyla önemsiz tartışmalar içine girmiştir; birçok düşünür, yaratıcı süreçlerinde sistemlerini karakterize eden öğretinin keskin uçlarını törpüleyerek bu meselelerde eklektik bir yolu benimsemiştir.

Bu iki kuşakta, natüralist düşünce çizgisi daha radikal yeniliklere ilham vermiştir. Bunların içinde en radikal olanı –Şekil 7.4'teki ağda tecrit edilmiş olan– ilgi alanında ikincil saygınlık düzeyinin ötesine yükselememiştir. Kuzey Honşu'nun izolasyonunda yaşayan bir tıp âlimi olan Ando Şoeki, yeni-Konfüçyüsçü *kigaku* öğretisini (madde-enerji *chi* öğretisini) neredeyse materyalizm boyutuna getirmiştir. Ando Şoeki, feodal düzeni açıkça eleştiren tek Tokugava âlimidir; toplumsal açıdan faydasız gördüğü samuraylar, rahipler ve tüccarlara Rousseau tarzında bir suçlama getirmiştir. Japonya'nın diğer ucunda, Nagasaki'deki Miura Baiyen deneysel yöntemleri savunarak ve ekonomiyi inceleyerek, şeylerin diyalektik mantığını öne sürmüştür.

Merkezin daha yakınlarında, resmi onaylı eğitimde samuray tekelini açıkça kırarak, tüccar aileler için 1720'lerde kurulan Osaka Akademisi Kaitokudo'da natüralizm egemen olmuştur. Kaitokudo'nun kurucuları hem İto Jinsai'nin hem de yeni-Konfüçyüsçülüğün Ansai zincirinin öğrencileridir. Kaitokudo, ilk yıllarında çekimser bir biçimde eklektiktir (Najita, 1987; Najita ve Scheiner, 1978:23-43; Ketelaar, 1990:19). Bir sonraki kuşakta, akademinin varlıklı tüccar patronlarından birinin oğlu olan öğrenci Tominaga Nakamoto bu eklektizme isyan etmiştir. Bir "olgular dini" adına diğer tüm dinlerle birlikte Konfüçyüsçülüğü de eleştirmiştir. Okuldan kovulmuştur ama yüzyılın ortalarında natüralist tutum, Kaitokudo'da egemen hale gelmiştir. Başöğretmen Goi Ranju (İto Jinsai'nin ikinci kuşaktan öğrencisi), dünyanın merkezinde olduğuna inanılan Sumeru Dağı ve cennet ve cehennemlerden oluşan katmanları esas alan kozmolojiye karşı, bilim ve astronomi bilgilerini kullanarak Budist öğretilere ampirist bir saldırı başlatmıştır. Kaitokudo'nun bir sonraki lideri olan Nakai Çikuzan, Budist irrasyonalitesine yönelik saldırılarını, ekonomi incelemeleriyle ve tüccarlık mesleğinin erdeminin savunusuyla birleştirmiştir. Burada, Avrupa Aydınlanması tarzı bir entelektüel hareketin, modası geçmiş olarak gördüğü dine var gücüyle saldırdığını görürüz. Konfüçyüsçü âlimlerin Budizmi ekarte etmesinden yüz yıl sonra Tüccar Akademisinin saldırılarını Budizme yöneltmesi, muhtemelen sosyal çevredeki farklılıklarla bağlantılıdır. Konfüçyüsçü okullar, her şeyden önce samuraylıkla özdeşleşmiştir, Budizm ise halkın inancı olmayı sürdürmüştür. Ayrıca popüler Budizme saldırmak, Konfüçyüsçü bilge dine saldırmaktan şüphesiz daha güvenlidir.

Çıraklarını Kaitokudo'da eğitim almaya gönderen Miura Baien'le bir bağlantı kurulmuştur; bu öğrencilerin birçoğu vurguyu ampirik bilime, özellikle de astronomiye kaydırarak orada öğretmenliğe yükselmiştir. Baien-Kaitokudo bağlantılarının ortaya çıkardığı en önemli isim, Yamagata Banto'dur; 1804 yılında, bir mihenk taşı olarak, sadece insani önyargılara dayanmaktan kurtulan nesnel bilimin epistemolojik bir imgesi olarak güneş merkezli astronomiyi ileri sürmüştür. Yamagata'nın bütün bilgileri astronomi öncesi ve astronomi sonrası olarak ikiye ayırması, Kaitokudo tarafından kabul görmemiştir ama Yamagata'nın ampirist sekülerizmi yeni tabanlar bulmuştur. Yamagata, Osaka'nın önde gelen bir tüccarına ait işletme şubesinin başına geçmiştir; şubedeki matematik ve finans uzmanları, müessese içi entelektüeller haline gelmiştir. Bunlardan biri olan Kaiho Seiryo, Osaka'daki büyük ticari işletmelerin muhasebeleri ve bunların işleyişlerine tanık olmak için yaptığı ziyaretler temelinde ampirik bir bilim geliştirmiştir. Kaiho, adeta Adam Smith'tir.[38] Alım ve satımı yöneten doğal bir yasa olduğu ve bu yasaya rasyonel hesaplamayla erişilebileceği düşüncesiyle, *li* yani ilkesi bir alışverişin denge noktasıyla eşitlemiştir. Her şey bir metadır ve değişim değerine sahiptir. Kaiho, Avrupa Aydınlanmasının radikallerinin tarzında, materyalist monizm lehine metafiziği reddetmiştir. Konfüçyüsçü gelenekçiliğini ve samuray sınıfının basit etik düsturlarını da eleştirmiştir. Hokkaidolu Ainular arasında hiçbir sınıfın bulunmamasından da görülebileceği gibi, katmanlaşmanın tarihsel koşulların sonucu olduğunu söylemiştir. Çalışanlar, cezadan çok ödülle motive olur. Kaiho'yla birlikte analitik sekülerizmle birleştirilmiş sınıf bilinçli bir tutuma tanık oluruz.

1800'lerin başındaki kuşakta, Kaitokudo daha da militan oluşumlar tarafından gölgede bırakılmıştır. Eski bir öğrenci olan Oşio Heihaçiro, *bakufu*'ya karşı genel bir kalkışmayı tetiklemek amacıyla, yaklaşık 20 öğrenciden oluşan küçük okulunu 1837'de Osaka'yı ateşe vermeye yönlendirmiştir. Yine Baien-Yamagata zincirinden gelen Ogata Koan, 1838'de Kaitokudo'nun yakınlarında Batı tıp bilimine adanmış Felemenk Bilgisi Okulu Tekijuku'yu kurmuştur. 1860'larda Batı liberalizmi ve pozitivizmini tanıtan Fukazava Yukiçi dahil olmak üzere, Meiji restorasyonunun radikal ve entelektüel liderlerinin birçoğu bu okuldan çıkmıştır.

1800'lerin ortasına dek, bu Osaka zincirleri, Kyoto ve Edo'ya odaklanmış olan hâkim görüşün ana akımının dışında kalmıştır. Dikkat alanındaki en

[38] Ekonomi, *keizai* adıyla, 1800'lerin başındaki kuşakta kabul görmüş bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır (Najita, 1987:8). 1815'te bir diğer Kaitokudo ürünü, Kaiho'nun çalışmasını takip eden Kusama Naokata ekonomik çatışmanın Arai Hakuseki ve Sorai döneminden beri merkezi konusu olan paranın tarihçesini üretmiştir.

görkemli başarı, İto Jinsai ve Sorai ağlarından çıkmıştır. Yaratıcı yeniliğin bilindik diyalektiğinde, bu hamle yine karşıt bir yöne girmiştir. Japon Aydınlanmasının sözde muhafazakârları, gerçekten gerici muhafazakârlığın karşıtlığını ortaya çıkarmıştır. Sahneyi kurmak için, Sorai'nin kamusal ve özel alanları ayırdığını hesaba katmamız gerekir: Bir başka deyişle, Sorai kanunla ilgili kamusal meselelere ve etik inancın özel meselelerine farklı ölçütlere göre yaklaşmak gerektiğini savunmuştur. Bu nedenle, 1702 yılında 47 *ronin* (efendisiz samuray) eski efendilerinin intikamını almak için şogunun yetkililerinden birini öldürdüğünde açılan ünlü hukuk davasında, Sorai onların samuraylara özgü etik kurallara bağlılığının konuyla ilgisiz olduğunu ve kamu hukukunu çiğnedikleri için cezalandırılması gerektiğini savunmuştur.[39] Sorai'nin entelektüel alanları ayırması, eğitimin yapısında buna denk düşen bir değişiklikle beraber ilerlemiştir. Ortodoks olmayan dinsel öğretilerin öğretilmesi, özel okullarda öğretildiği sürece, görmezlikten gelinmiştir. Sorai'nin kendi okulunda, kamusal konularla (esasen ekonomi ve devlet politikası) ilgilenenler ve kendi başına bir kültürel alanda çalışmaya adanmış olanlar arasında bir uzmanlaşma ortaya çıkmıştır. Ancak ikinci grubun odağında din ve etik değil, edebiyat ve felsefe yer almıştır. Bu, Konfüçyüsçü aydınların temel metinsel ilgilerini devam ettirmiştir; aynı zamanda Japon ve Çin edebiyatı arasında tartışmalar uyandırma potansiyelini barındırmış ve uzun bir geçmişi olan estetik ve ahlaki-dinsel değerler arasındaki bölünme çizgisini sürdürmüştür.

Ulusal Bilgi ideolojik hareketi, edebiyat tartışmalarından ortaya çıkmıştır. Kamo Mabuçi dikkatin merkezini ele geçirmiştir. Sorai zincirinin edebi ve felsefi tarafını Şinto rahiplerinin artan radikalliğiyle bir araya getiren ağ bağlantılarından türemiştir. Öğretmenleri arasında, Konfüçyüsçü felsefeye eleştirel bir tutum vardır. Hori Keizan *li* kavramına açıkça düşmandır çünkü bunun bir soyutlama olduğunu ve bu nedenle de somut hiçbir şeyi açıklamadığı halde anlamsız bir biçimde uygulandığını ileri sürmüştür.[40] Tikelciliğin felsefi savunusu geliştirilmiştir. Mabuçi, 1740'ların başında şogunun oğlunun sarayında şiirin öğretilmesi hakkında çıkan bir tartışma münasebetiyle daha genel bir şekilde bunun önemini ortaya koymaya girişmiştir. Sorai Okulunun kamusal sorunlar kanadı ve Arai Hakuseki'nin soyundan

---

39 Burada Sorai, *ronin*'in eylemini savunan Yamaga Soko'nun Buşido Okuluna doğrudan meydan okumuştur. 47 *ronin*'in lideri olan Oişi Kuranosuke, Yamaga Soko'nun doğrudan öğrencisidir (Kitagawa, 1990:159).

40 "*Li* ilkesi nihai İlke gibi görünse de öyle değildir. Soyut bir ilke olduğundan, herhangi bir şekilde kullanılabilir. Bu, beyaz bir şeyi siyah veya başka herhangi bir renk olarak adlandırabilmek gibidir" (aktaran Maruyama, 1974:146).

gelen yeni-Konfüçyüsçü çizgi, şiiri faydasız olarak nitelendirmiştir. İto Jinsai'nin eski bir öğrencisi olan Şinto rahibi Kada no Azumamaro, Edo sarayında şiir dersi vermiştir; Mabuçi de onun öğrencisi olduğundan, saraydaki şiir yanlısı hizip ondan şiir için bir savunma hazırlamasını istemiştir ve Japon şiirini öğrettiği için onu resmi olarak ücretle ödüllendirmiştir.

Mabuçi, yeni entelektüel birliğin temel taşı olarak ulusal şiiri desteklemiştir. Konfüçyüsçü yorumların, Japon edebiyatının saf gelişimini bulanıklaştırmasının önüne geçilmesini ve âlimliğin kendi malzemelerine Japon dili aracılığıyla yaklaşmasını savunmuştur. Bu, Avrupa'da Romantik hareket Latinceyi âlimlik dili olarak reddettiğinde ve onun yerine ulusal dillerin incelemelerini getirdiğinde yaşanan kırılmanın aynısıdır. Mabuçi, uzmanlık alanının âlimane özerkliği talebini, kadim Şinto vakayiname ve mitolojilerinin incelemeleriyle bağlantılandırmıştır. Bu kısmen Şinto rahiplerinin artan hareketlenmesindeki bir hamle olarak görülebilir; ama bunun son üç kuşak boyunca metinsel âlimliğin genişlemesi ve birikmesiyle de bağlantısı vardır. Geçmişe dönük olarak Ulusal Bilginin kurucusu olarak nitelendirilen Keiçu, 1665 kuşağından bir Şingon keşişidir ve Mito Okulu tarafından ilk olarak 700'lerin sonunda derlenen *Man'yoşu* (*waka* tarzındaki kadim şiirler) hakkında âlimane bir yorum getirmesi için tutulmuştur. Bu tür metinler, yazının henüz standart hale gelmediği bir dönemde arkaik Sino-Japonca diliyle yazılmıştır ve dolayısıyla epeyce uzun bir süre anlaşılmaz kalmıştır; bunları açıklamak, Mabuçi'nin devam ettirdiği yeni bir uzmanlık alanı olmuştur (Nosco, 1990:9, 57-58).

Bu noktada, Şinto bilincinin gelişimi üzerine bir parantez açmakta fayda vardır. Çok kadim olmasına rağmen, Şinto her zaman için ana entelektüel eylemin borda feneri olmuştur ve Tokugava entelektüellerinin bir dalı tarafından benimseninceye kadar ağlarda bağımsız bir gelişme kaydedememiştir. Bunun nedeni, temelde örgütseldir. Şinto bir kilise değildir; tikelci ilahlarına sahip olan binlerce yerel tapınağı içine alan bir çatıdır. Maddi gelirleri basittir; ayırt edici kült nesneleri yoktur, sanatsal bir ağı devam ettirebilecek temsilleri yoktur, Budistlerinkine benzer bir eğitim sisteminin geliştirilebileceği metinsel öğretiler bütününe sahip değildir. Şinto rahipleri, belirli klanların soyundan gelmiştir ve her bir yerel tapınak, bir ailenin içinde kuşaktan kuşağa devredilmiştir; bu nedenle de Budist manastırlarındaki gibi geniş bir üyelik ağı veya genel bir eğitim sistemi yoktur. Şinto, büyük ölçüde Budistlerin olumlu politikaları sayesinde yüzyıllarca varlığını sürdürmüştür; Budistler her şeyden önce kırsal bölgelere yayılırken bu yerel tapınaklardan maddi taban ve yerel meşruiyet olarak faydalandıkları için ve sonra daha genel olarak seremonik konumunu, her şeyden önce

en ünlü Şinto tapınaklarından birkaçıyla bağına borçlu olan imparatorluk sarayıyla olumlu bağlantılarını sürdürmek için bu yaklaşımı sergilemiştir. Budizm, Şintonun *kami* adı verilen özgün ilahlarının daha geniş bir entelektüel öneme kavuşmasına katkıda bulunmuştur; onları Buddhaların ve Bodhisattvaların müttefiki veya tezahürü olarak yorumlamıştır. Dinsel yapılanmayı etkileyen politik altüst oluşlarda, Şinto tikelciliğini geri plana itmiş ve öğretisini daha geniş bir ahlaki ve metafizik öneme sahip olarak betimlemiştir.[41] Genelleştirilmiş bir öğreti olarak Şinto, Budizmin paraziti konumundadır. Bu türden bir örgütsel bağımlılık, öğretisel senkretizmi veya en azından hafifçe örtülü bir biçimde ödünç almaları destekler.

Tokugava döneminin başlarında, her ailenin bir Budist mezhebe kaydolmasını şart koşan anti-Hıristiyan düzenleme, Şinto rahiplerine de uygulanmıştır. Bu Şintocuların statü iddialarını zedelese de, örgütsel bağlantılarını önemli ölçüde geliştirmiştir. Şinto tapınakları, Budizmle aynı düzenleme dairesinin gözetiminde olmuştur ve şogun yönetiminin manevralarıyla ve entelektüel ağların yeniden düzenlenmesiyle yakın temasa girmiştir. Yeni-Konfüçyüsçü isyanın bir sonucu olarak Budizmin üstsınıf himayesi zayıflamaya başladığında, Şinto birdenbire kendi yerini belirleme fırsatına kavuşmuştur. İse'den Vatari ailesi, Hıristiyanlıktan da büyük bir kötülük olarak gördüğü Budizmi eleştirmeye başlamış ve Şinto-Konfüçyüsçü ittifakını önermiştir. Budizmin en ateşli düşmanı olan Mito Okulunda daha politik yönelimli, ulusalcı bir Şinto başlamıştır. Lord Mito'nun kuzeni ve rakibi Lord Aizu, hamilik yaptığı Yoşikava Koretaru'nun Şintodan sorumlu *bakufu* yetkilisi olmasını desteklemiş ve Şintonun Yoşida dalını, Şintonun içinde ulusal bir ortodoksluğa yükseltmek için çabalamıştır. Şinto-Budist felsefi senkretizmi reddedilmiştir.[42] Koretaru, *kami*'yi –yeni-Konfüçyüsçü

41 Go-Daigo'nun imparatorluk egemenliğini yeniden tesis etmeye çalıştığı 1320'ler-1330'lar krizi sırasında, Şekil 7.2'de entelektüel ağın ilk önemli Şinto kolunu görürüz. Vatarai ailesinin liderleri, ulusal Ise mabedindeki rahipler, bölgelerinden Budist simgeleri kaldırırken, yalnızca bereket ve koruma büyüsü için seremonik adaklar sunmak yerine ahlaki saflığı vurgulayarak Budizme öykünür (Bellah, 1957:65). Saray entelektüeli Kitabatake Çikafusa, kısmen Go-Daigo restorasyonunun gerekçelendirmesinde faydalı olduğu için Şinto ülküsüne katılmıştır; aynı zamanda Çikafusa, Japonya'nın *kami*'nin idaresindeki kutsal bir ulus olarak kavramlaştırılmasına daha geniş bir anlam katmak için Budist metafiziğinden yararlanmıştır. Bunun, Japonya'nın dünyanın Buddha ülkesi olduğu iddiasını dile getiren Niçiren'in Hokke hareketinin yükselişinden iki kuşak sonra gerçekleştiğine dikkat edilmelidir. Yine Onin savaşından sonraki feodal çatışmanın şogun hükümetinin her görüntüsünü parçaladığı 1480'lerde, Yoşida mabedinin bir rahibi olan Kanetomo önceki sıralamaları tersine çeviren senkretist Şintoyu desteklemiştir ve Buddhalar ile Boddhisatvaları *kami*'nin tezahürleri haline getirmiştir (Kitagawa, 1990:160).

42 Şingon himayesi altında, *kami* Budist tantrizme tekabül eden bir düalizme indirgenmiştir:

li kavramı gibi– evrensel metafizik ilkenin kişiselleşmiş tezahürleri olarak yorumlamıştır (Kitagawa, 1987:164). Daha önce dağınık ve yerel olan Şinto artık bir mücadele yürütmek amacıyla merkezi olarak örgütlenmeye başlamıştır. Bu kuşaktaki Ansai de ortaya çıkan fırsatı hissederek yeni-Konfüçyüsçü cepheden kendi Şinto versiyonunu önermiştir.

Bu koşul statik kalmamıştır. Yeni-Konfüçyüsçü okul, sekülerlistlerin saldırısına uğramıştır ve etkisini yitirmiştir. Sorai'nin çağcılı Kada no Azumamaro, Şintoyu Konfüçyüsçülüğün kanatlarının altından çıkarmıştır ve öğrencisi Mabuçi, Japon çalışmalarının üstünlüğünü öne çıkaran geniş ölçekli ideolojisiyle bu kopuşu entelektüel olarak meşrulaştırmıştır.[43] Bir sonraki kuşakta, Kamo Mabuçi'yle birlikte Hori Keizan'ın öğrencilerinden olan Motoori Norinaga, Ulusal Bilgi (*kokugaku*) öğretisini her çeşidiyle Konfüçyüsçülüğün yerini alma iddiasında olan bir öğreti haline getirmiştir. Norinaga'nın okulu, İse tapınağının yakınlarındadır; dinsel ziyaretlerinde Mabuçi'yle karşılaşmış, onun öğrencisi olmuş ve onunla yazışmayı sürdürmüştür. Ise ulusal bir ağ tarafından bir hac merkezine dönüştürüldüğünden, Norinaga özel okullunda çok sayıda öğrenciye eğitim vermiştir.

Norinaga, Ulusal Bilgi öğretisini felsefi olarak gelişmiş bir tikelcilik savunusuna dönüştürmüştür. Dışarıdan sızma olarak gördüğü tüm metafiziği reddetmiştir. Hem Budist hem de Konfüçyüsçü öğretilerin, mantıksal çelişkilerle dolu olduğunu ve evrensel felsefeler olarak formüle edildikleri için yalanlanmaya açık olduğunu söylemiştir. Aynı sebeple, Şintonun yeni-Konfüçyüsçülükle senkretizmi de mazur görülemez.[44] Konfüçyüsçülük ahlaken

---

Madde ve zihin, erkek ve dişi, şeylerin dinamik ve potansiyel yönleri (Maruyama, 1974:155). Bu bize, Ulusal Bilgi Okulunun habercisi Keiçu'nun Şinto destekçilerinin tarafında bir Şingon keşişi olduğunu hatırlatır.

43 Şinto-Ulusal Bilgi hareketi, Sorai ağına karşı yegâne dinsel tepki (ve bu ağın saflarındaki tek bölünme) değildir. 1729'da (Kada no Azumamaro'nun etkinliğinin zirveye ulaştığı tarihte) Kyoto öğretmeni İşida Baigan, Şingaku hareketini kurmuştur. Bu hareket hem Şinto fundamentalistlerine hem de Sorai'nin natüralist faydacılığına karşıt bir konum benimsemiştir. Şingaku, Budizm, yeni-Konfüçyüsçülük ve Şintonun gerisindeki spiritüel gerçekliğin aynı olduğunu vaaz etmiştir; temel pratiği ise seremoniyalizm değil meditasyondur ve artık üstsınıf entelektüel alandan kaybolmakta olan Zen-bilge dinsel geleneğine yakınlaşır. Şingaku, halk sınıfları arasında başarıyla vaaz edilmiştir ama bunun için geleneksel vaizler yerine eğitim piyasası aracı kullanılmıştır. Baigan'ın ağ bağlantıları, yenilikçilik yönünü şekillendirmiştir. Obaku mezhebinden (yani Zen mezheplerinin en senkretist olanından) ruhban sınıfından olmayan bir öğretmenin ve bir yeni-Konfüçyüsçünün öğrencisidir; ilk dinsel etkinliği İse hac hareketindedir ve ayırt edici öğretisini, Sorai'nin bir öğrencisiyle girdiği tartışmanın hemen ardından formüle etmiştir. *Şingaku* teriminin kendisi Sorai tarafından yeni-Konfüçyüsçü felsefeye getirdiği eleştiride kullanılmıştır (Bellah, 1978:139; 1957:134-138).

44 "*li* adını verdikleri şey, net bir şekilde sabit değildir, insan entelektinin kolayca kavrayabileceği bir şey değildir. Bu nedenle bir Konfüçyüsçü, *li*'yi Kadim Bilgelerin kuramları

üstün değildir; Norinaga'nın gözünde, Makyevelce ahlakdışılığa indirgenir ve Japon pratiklerinden değersiz addedilir. Norinaga, tarihsel bakış açısını hem yeni-Konfüçyüsçü hem de post-Konfüçyüsçü tüm rasyonalizmlerin reddedilebileceği bir ölçüt haline getirmiştir. Kendi metinsel uzmanlığı, Mabuçi ve atalarının edebi metinlerinden, Norinaga'nın spiritüel özerklik sunduğu bir dinsel metne kayan *Kojiki*, yani 712 yılında kadim kayıtlar ve mitlerden derlenen *Kadim Meseleler Hakkında Kayıtlar*'dır. Tanrıların çağını rasyonalize etmenin hiçbir yolu yoktur; sadece ve sadece olağan dünyaya mucizevi bir giriş olarak ilhamla yola çıkılabilir. Gökyüzü, doğa ve insan ilişkileri, *kami*'den kaynaklanır; ama bunlar tikelci ve betimlenemezdir; akılla erişilebilir ilkeler değildir.

Norinaga'nın konumu, pozitivist tarih ilmi ve teizmin bir birleşimidir. *Kami* sadece "olağanın dışında duran, üstün güce sahip olan veya huşu uyandıran bir şey olarak" tanımlanabilir (Kitagawa, 1987:165). Burada, Rudolf Otto'nun kutsallık tanımına paralel olan bir tanımla karşılaşırız. Norinaga, Schweitzer ve Barth tarzında orijinal inancın liberal Protestanların sevdiği etik ilkeler ve İdealist metafizik olmadığını göstermek için kitabi ilmi kullanan 1900'lerin dönümündeki Hıristiyan yeni-ortodoks teologlar gibidir. Sekülerizm ve din arasında natüralist bir ara durak yoktur. Tamamen seküler entelektüel etosta, dini savunmanın tek yolu tüm tikelciliği ve akıldışılığıyla dinsel geleneği açıklamaktır.

1800'lerin başında, Norinaga'nın zincirinin daha sonraki kuşağının bir temsilcisi olan Hirata Atsutane yeni-Şintocu hareketin militanlığını daha da yükseltmiştir. Hem Ansai'nin *Suika Şinto*'sunun Çin etkileriyle hem de *Yoşida Şinto*'sunun Budizmle kaynaşmasında, Şinto ögrütlenmesinin senkretizmin izlerinden arındırılması gerektiğini savunmuştur. Hirata, Ansai Okulunun doğrudan zincirinde entelektüel olarak kuşaklar boyunca etkili olmuş son önemli düşünürdür. Politik-dinsel propaganda karşısında şiirsel-tarihsel ilmi önemsizleştirirken, büyük ölçüde Norinaga'dan ilham almıştır. Yüzyılın daha sonraki kısmında, Hirata Okulu Batılılaşmaya ateş püsküren ulusalcı aşırı uç olarak tanınır hale gelmiştir. Hirata, entelektüel denemelerin bu tırmanışına zemin hazırlamıştır. Güneş Tanrıçası Amaterasu'nun üzerinde tektanrıcı bir "semavi merkez tanrı" kavramı geliştirerek ve Felemenk Bilgi merkezinden yayılan Hıristiyan kaynaklardan alınan yaratılış ve kıyamet kavramlarını birleştirerek Şintoyu rasyonelleştirmiştir. İddialarına rağmen, Hirata kökleşmiş bir gerici değil, modern bir yeni-mu-

---

üzerinden tanımlamalıdır ve bir Budist de bunu Buddha'nın kuramlarını kullanarak yapmalıdır... Bu, herhangi bir nesnel ölçüte dayanmayan, bireyler tarafından keyfi olarak belirlenen bir Yoldur" (aktaran Maruyama, 1974:159).

hafazakârdır. Aynı kuşakta Fransa ve İngiltere'de Hıristiyan benzerleri bulunabilir.

MUHAFAZAKÂRLIK VE ENTELEKTÜEL YARATICILIK

Japon entelektüel ağlarının tarihi boyunca yeniliğe ulaşan bir muhafazakâr yola tanık oluruz. Tokugava düşüncesinin ideolojik yörüngesi zamanda geriyi işaret eder. Zene karşı yeni-Konfüçyüsçü isyan, ulusalcı bir mesajla meşrulaştırılmıştır. Hayaşi Razan, *li*'yi *kami*'nin *do* (yol) kavramına eşitleyerek bunu Chu Hsi'a sunulan bir desteğe dönüştürse de, Şinto tapınaklarının tarihsel olarak Budizmin gelişinden öncesine dayandığına dikkat çekmiştir. Ansai, Japon yeni-Konfüçyüsçülüğünü Hayaşi Okulu tarafından verilen tavizlerden arındırma iddiasında bulunmuştur. Yamaga Soko'nun Buşido Okulu ve İto Jinsai'nin Kadim Bilgi Okulu, daha önceki Konfüçyüsçü metinlere atıfta bulunarak Sun yeni-Konfüçyüsçülüğünün üzerinden atlamıştır. Bu basit gelenekçilik değildir. İlerleme, ilmin standartlarının sürekli keskinleştirilmesiyle başlamıştır ve rakip entelektüeller arasındaki güncel çatışmalardan enerji toplamıştır. Bu çatışmalar, teknik araçların ve kavramsal yeniliklerin birikimini sağlar. Çalışmalarını arındırılmış Konfüçyüsçülük olarak gerekçelendiren Jinsai ve Sorai, kozmolojiyi etikten ve kamu ilişkilerini özel hassasiyetlerden ayırmıştır; ağ arkadaşları, soyutlamayı somut ilkelerden ayrı olarak görmüş ve eleştirmiştir. Sorai tarzı natüralizme karşı yükselen bir sonraki eleştiri dalgası, felsefi keskinliği daha da bilemiştir; rasyonalizmin limitleri, tikelcilik iddialarıyla birlikte açıkça anlaşılmıştır. Kamo Mabuçi ve Motoori Norinaga döneminde, tarihsel eleştiri bilgi için bağımsız ve bir anlamda ağır basan bir zemin olarak ileri sürülmüştür.

Yeni-Şintoculuğun entelektüel dikkat alanında zayıf köklerden, resmi bir öğreti düzeyine yükselmek durumunda kaldığı söylenemez. Yeni-Şintoculuğun entelektüel özü, kuşaklar boyunca devam eden âlimane bir birikim sürecinde yaratılmıştır. Bu birikim, daha spesifik bir ifadeyle, âlimlerin önce kabul edilmiş Çince metinlerdeki fikir ayrılıklarına ve ardından da Avrupa'da, ortaçağdaki yeni-Platoncular ve Aristotelesçiler, Rönesans Hümanistleri ve nihayetinde 1700'lerin Romantik-ulusalcılarıyla paralel bir biçimde klasik antikçağı ve sonra ulusal antikçağı keşfetmesine dayanır. Winckelmann ve Grimm kardeşlerin yanı sıra filologların Göttingen Okulunun, Fransız Aydınlanmasının sekülaristleriyle aynı çağda yaşamış olması bizi şaşırtmamalıdır; sekülerist-natüralist ve antikçağcı-ulusalcı hareketlerin çağcıl, hatta ağ kuzeni olduğu Japonya'da da aynı durumu görürüz. Bu, entelektüel hayatın döngüsel tepkiler şeklinde ilerlemesi değildir; yara-

tıcı dönemler her zaman için çağdaş karşıtlıklar üzerinden şekillenir. Temel örgütsel tabanlar düzeyinde ortak bir payda mevcuttur: Hem Japonya'da hem de Avrupa'da bu hareketler, kültür piyasasında edebi yayınları ve resmi okullaşmayı birleştiren bir genişlemeye dayanır. Modern muhafazakârlık, her yerde toplumun sekülerleşmesinden –dinin kurumsal ağırlığının kaybolmaya başlamasından– ve özerk bir eğitim sisteminin ortaya çıkmasından doğar.[45]

Japon yeni-muhafazakârlığı modernitenin bir fenomenidir. Kesinlikle genel hizipler dengesinde edindiği politik ağırlık neredeyse eşsizdir ve Japonya'ya özgü koşullara yorulmalıdır. Fakat modern Avrupa tarihi de modern gelişmişliğin entelektüel araçlarıyla oluşturulmuş yeni-muhafazakâr ve geçmişi yücelten ideolojilerden mahrum değildir. Çıkarılacak daha genel bir ders vardır. Bir ideoloji olarak muhafazakârlık, daima bir aldatmacadır. Yalın/inşa edilmemiş bir geçmişi referans almak gibi bir şey olamaz. Gelenek ve tikelci inanç kavramları, kendi şekillendikleri şeyin antitezini yansıtır. Muhafazakârlık, entelektüel dünyadaki geri kalan her şey gibi, çatışmadan doğar. Dinsel-politik ittifakın otoriter bir rejimle birleşmesi, fikirler alanındaki her yeniliği gayrimeşru kılar gibi görünse bile yenilik bastırılmaz.

Örgütsel koşullar, büyük aydın gruplarının kendi meseleleri hakkında iletişime geçmesi için uygun hale geldiğinde, entelektüel ilgi alanının iç hizipleşmesi, vurgu farklılıkları üretir. Bunlar, biriken metinsel malzeme her ne ise ondan inşa edilir. Metinlerin kendisinin kadim ve tikelci olması veyahut açık içeriklerinin, inatla değişmezliği savunması ve yeniliğe karşı çıkması mühim değildir. Yenilik, kolayca gelenek kisvesi altına bürünebilir; klasik kategorilere veya antitezlere dahil edilmeyen ve bu nedenle de derinlere kök salana dek fark edilmeyen sorgulama hatları ve soyutlama düzeylerine ulaşıldığında, yeniliğin bunu yapması daha da kolaylaşır.

Dünya perspektifinde eğitimin sekülerleşmesi isteği genellikle güçlü bir ruhban-karşıtı veya sekülerist taraftan gelmez, rakip dinsel muhafazakârların birbirlerinin kontrolünü engellemeye çalışmasından kaynaklanır. İngiltere'de 1830-1870 arasında, İngiltere'nin kurumsallaşmış kilisesindeki

[45] Sadece Japon çalışmalarına (*kokugaku*) adanmış okullar hiçbir zaman kitlesel boyutlara ulaşmamıştır. 1872'den önceki tüm dönemde bu türden yalnızca 9 okul bilinmektedir; bu tüm meslek okullarının % 1'inden azını oluşturur. Büyük çoğunluk (yüzde 70) Çin çalışmaları veya kaligrafi eksenli müfredata bağlı kalmıştır (Rubinger, 1982:13). Fakat yalnızca okul sayısı, yaratıcı uçtaki entelektüel hareketin kaynağı değildir. Küçük sayılar yasasına göre 1789-1829 arasında 200 *şijuku* (meslek okulu) kurulmuştur ve 1830-1867 arasında bunlara 800 okul eklenmiştir. Bunlar entelektüel dikkat merkezinin dışındadır; daha eski kültürü yaymışlardır. Okullaşmada kitlesel bir yayılmanın gerçekleştiği bu dönem, temel entelektüel yeniliklerin gerçekleştiği dönem değildir.

rakip hizipler arasındaki mücadelede, üniversitelerin kilise kontrolünden çıkarılması için bir baskı oluşmuştur (ayrıntılı bilgi için 12. Bölüme bakın).[46] Tokugava döneminde eğitim piyasanın fiilen sekülerleşmesi desteklenmiştir çünkü rakip Konfüçyüsçü proto-dinler ve devlet güdümlü Budizm büyük bir anlaşmazlık içindedir. Meiji döneminde, devlet Şintosunun dayatılması aslında eğitimin neredeyse tamamen sekülerleştirilmesi ve devlet ile kilisenin etkin biçimde ayrılması için bir taviz, göz boyamadır. Japon dinleri içinde en zayıf ve en az örgütlü olanı, politik elite bir etkide bulunmaksızın, kukla başkan olmaya devam eden imparatora adanmış bir kült haline gelmiştir. Bu hamleyle, entelektüellerin Konfüçyüsçü okullarının ve kitlelerin Budizminin devletin kültür politikası üzerindeki etkisine son verilmiştir. Burada da gelenekçi muhafazakârlık, kapsamlı yapısal yeniliği önlememiş, hatta ideolojik kılıf sunmuştur.

JAPONYA'NIN DIŞA AÇILMASI MİTİ

Meiji restorasyonu ve Japonya'nın Batıya açılması asla Japon tarihinin dönüm noktası değildir. Japonya dış kaynaklardan çok da uzak olmamıştır; elitleri sadece dışarıdan nelerin kabul edileceği hakkında karar verici bir konumdadır. Aslında siyasi göçmenler kültürel aktarımlar gerçekleştirmeye devam etmiştir. Böylelikle 1650'lerde Zenin Obaku mezhebi ve Mito Okuluna katılmaya davet edilen Çin hanedanlık tarihçisi (Şekil 7.4'te 98) Japonya'ya ulaşmıştır. Çinlilerle temaslar aracılığıyla ve Avrupa merkezli geçmişe bakışta hak ettiğinden daha fazla dikkat çeken Felemenk Bilgisi kanalıyla Batı ilmine ulaşılabilmiştir. Bu malzemelerin Tokugava entelektüel hayatında sadece önemsiz etkilerde bulunması, yerli ağların yaratıcılığının dikkat alanını doldurmak için zaten yeterince yüksek olmasındandır.

ENTELEKTÜEL ÜRETİM ARAÇLARININ SEKÜLERLEŞMESİ

Modern Japon toplumunun önemli kurumsal yapıları, Tokugava döneminden önce halihazırda önemli ölçüde mevcuttur. Piyasa kapitalizmi Meiji açılımı tarafından yaratılmamış, sadece hızlandırılmıştır. Aynı şey seküler-

---

[46] Fransa'da 1815 restorasyonunun ardından muhafazakâr monarşi, ultramontaizm yanlısı Katolikler ve devlet bürokrasisinin yöneticileri arasında özellikle eğitim politikası hakkında ortaya çıkan ayrışma nedeniyle hiziplere bölünmüştür; bunun sonucunda 1830 Orleanist devrimine yol açan liberal ve muhafazakâr gelgitler yaşanmıştır. Yine 1860'larda Katolik gelenekçiler ve devletçi yetkililer arasındaki bölünmeler, muhafazakâr kontrolün altını oymuştur; bu durumda sekülerist yetkililerin hâkimiyeti, Katolikleri liberal hakları talep eden anti-monarşist kuvvetlere katılmaya motive etmiştir (*CMH*, 1902-1911:10:40-100; 11:295-297, 469-474).

leşme için de söylenebilir. Din sosyologlarının 1900'lerin sonundaki perspektiften bildiği gibi, sekülerleşme inanç alanında ya hep ya hiç tarzında bir değişim değildir; nüfusun çoğunluğunun doğaüstünü reddetmesini gerektirmez. Daha da önemlisi, kültürel üretimin araçları baskın bir şekilde kiliseden bağımsız hale geldiğinde kurumsal bir dönüm noktası aşılır. Bu kurumsal değişim gerçekleştikten sonra, entelektüeller –kültürel üretim alanın içinde otoritenin koşullarıyla doğrudan ilgilenen herkes– kendi görüşlerinin özerkliğini savunur. Bu, birçok (veya aslında herhangi bir) entelektüelin radikal ateist haline gelmesini gerektirmez; daha ziyade, nihai dinsel bağlardan özerk olarak kabul ettikleri bir etkinlik alanı açarlar ve 1700'lerde İto Jinsai ve Sorai'nin yapmış olduğu gibi, bu alana yapılan sızmaları gayrimeşru görürler.

Bu, kurumsal anlamda sekülerleşme doğrultusunda baskı yapan çeşitli kuvvetler vardır: (1) Artık edebi yetenekleri için ruhbanlara bağımlı olmayan, bağımsız bir biçimde kadro oluşturan devlet yönetimi gelişir. Bu bölünme, yaklaşık olarak Tokugava'nın ikinci kuşağında gerçekleşmiştir. (2) Kitlesel bir yayın piyasası baş gösterir. Elbette dinsel risaleler de satılabilir. Kiliseye bağlı üreticiler tarafından kontrol edilmediklerinde, bunlar da kitlesel eğlencenin diğer tüm türleriyle rekabet haline girer.[47] Bu tür bir piyasa, 1665-1700'de çok belirgin bir biçimde mevcuttur. (3) Okullaşma, kiliseden bağımsız hale gelir. 1600'lerin ortasında meslek okullarıyla başlayan kitlesel eğitim piyasası, 1735 veya 1765'te bütün sosyal sınıf katmanları için kitlesel bir sisteme dönüşmüştür. Bu, özellikle kırsal kesimde kilise okullarının var olmadığı veya kimi meslek okullarının, kendilerini dinsel kültlere dönüştürmeye çalışmadığı anlamına gelmez. Japon seküler eğitimin genişlemesinin ayırt edici yönü, başta özel piyasa aracılığıyla gerçekleşmiş olmasıdır; devlet okulları bu genişlemenin küçük ve daha sonradan ortaya çıkan parçasıdır.

Meiji rejiminin sekülerleşme alanında yaptığı şey, kitlesel kamu eğitimini devlet kontrolü altında uygulamaktır. Japon toplumu, kelimenin tam anlamıyla ruhban sınıfından arınma aşaması yaşamıştır. Budist keşişlerin meslekten menedildiği, Konfüçyüsçü okulların baskı gördüğü ve devlet kontrolü altında kitlesel bir okul sisteminin yaratıldığı aktif bir dönem yaşanmıştır (Ketelaar, 1990; Collcutt, 1986). Bu mücadelede çeşitli tarafların eylemleri, kamu eğitiminin kadrosunun belirlenmesi ve Bismarck'ın *Kulturkampf*'ını, Fransız Üçüncü Cumhuriyetini veya birleşmenin ardından İtalya'yı meşgul

[47] İlk dindışı çalışma, Japonya'da 1591'de basılmıştır. Dinsel metinler, 1680-1700'e kadar piyasanın önemli öğeleri olmaya devam etmiştir (Nosco, 1990:26). Bu, Avrupa yayıncılığında gerçekleşen geçişle tamamen aynıdır.

eden kilisenin vergi imtiyazları üzerine gerçekleşen çatışmaların aralığı içindedir. Bir kez daha Japonya'yla aynı tarihlere tesadüf etmesi çarpıcıdır.

Tokugava eğitim piyasasında oluşan entelektüel hayatın etos'u, çok fazla aksaklık yaşamadan kitlesel kamù eğitiminin yeni koşullarına akmıştır. Meslek okulları, seküler ve politik hale gelmiştir; ekonomiden sosyal düzenlemelerin faydacı mühendisliğine kadar çeşitlilik arz eden kamusal politika yönelimleri, açık reform dönemine doğrudan taşınmıştır. 1800'lerden sonra, Tokugava'nın önceki iki kuşağındaki Japon entelektüellerin başlıca ilgi alanları bunlar olmuştur.

Entelektüel hayat söz konusu olduğunda, Meiji'nin gerçek anlamdaki tek önemli yapısal değişikliği, Avrupa (yani Alman) üniversitesinin Japonya'ya getirilmesidir. Bu neden önemlidir? Tokugava entelektüellerinin 1700'lerin Avrupalı *filozoflar*a benzerliğine dikkat çekmiştim: Politik meselelere veya edebiyata yönelmeleri ve metafiziği veya soyut felsefeyi küçümsemeleri benzer yönleridir. Aydınlanma entelektüel tarzı, akademik olmayan entelektüel ağlara özgü bir tarzdır ve kilise güdümündeki üniversitelerde teolojiyle bağlantılı olarak gelişen felsefi söyleme düşmandır. Avrupa'da soyut felsefe ancak Kant ve Fichte'nin kuşaklarındaki Alman üniversite reformuyla birlikte yeniden ortaya çıkmıştır. Tokugava entelektüelleri, Alman üniversite reformunun nüfuz etmesinden önceki Aydınlanma Avrupa'sının entelektüellerini andırır.

Okul eğitimi, felsefi yaratıcılık için Japonya'da Avrupa'dakine oranla daha merkezi bir taban sağlamıştır ama bu, iki önemli açıdan üniversite yapısından farklıdır. Japon okul sistemi, temel düzeyin ötesinde büyük ölçüde farklılaşmamıştır. Reforme edilen Avrupa üniversitesi ise ikincil/hazırlık niteliğinde çalışmalar ve ileri düzey eğitim arasında eğitimin konuları ve düzeylerinin bir hiyerarşisini oluşturmuştur. En yüksek düzeylerde, öğrenciler ileri düzey öğretmen olmak ve bağımsız araştırmalar yayımlayarak yeterliklerini sergilemek için eğitilmiştir. Bu hiyerarşik yapı, üniversite uzmanlarını gündelik dünyanın pratik veya edebi uğraşlarından yalıtmış ve felsefi soyutlamayı geliştirmeye teşvik etmiştir. Avrupa üniversitesinin ikinci eşsiz yönü, ilkinin eğilimlerini zenginleştirir: Üniversiteler bir mesleki grup olarak örgütlenmiştir. Üniversite profesörü, bireysel bir öğretmen değildir; yeni üyeleri belgelendirmek için tekel hakkını ileri süren bir öğretmenler birliğinin üyesidir. Avrupa'da kökleri ortaçağ loncalarına dayanan ve bunların akademik mesleğe uygulanmış hali olan bu birlik yapısı, meslek özerkliğini desteklemiştir (Huff, 1993); uzmanlık tezi veya *Habilitationsschrift* formundaki üyeliğe geçiş törenleri, uzmanlaşmış ve ezoterik entelektüel üretimin üyelik tanımlayıcı önemini vurgulamıştır. Avrupa'da üniversite fa-

kültesinin dalları arasındaki mücadelelerin uzun gelişim seyrinde, felsefenin özbilinçli kimliği, teolojiden bağımsızlığıyla ve ayırt edici metafizik ve epistemolojik kaynağı sahiplenmesiyle bağlantılıdır.

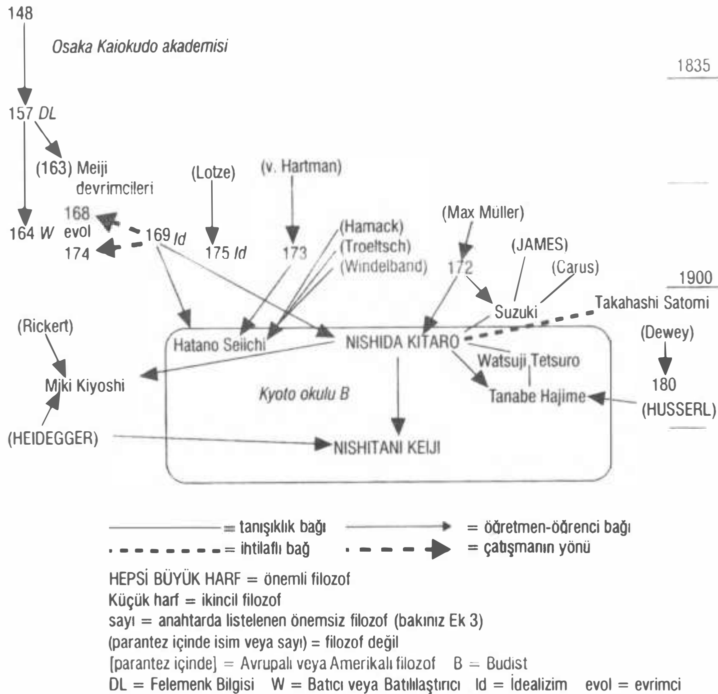
Bu akademik yapılar, Japon eğitiminde büyük ölçüde eksik kalmıştır. Japon okulları, kolektif bir meslek örgütüne sahip olmayan bireysel öğretmenler etrafında örgütlenmiştir. Tokugava'da egemen form olan yeni-Konfüçyüsçü akademi, felsefe ve teolojinin Bilge Dininde birleşimiyle başlamıştır. Jinsai ve Sorai tarafından gerçekleştirilen kurumsal devrim, dinsel kaygılarla ilişkisini kesmiştir; bunun sonucunda, Kant veya Hegel'e dengi olmayan Aydınlanma entelektüelinin Japon versiyonu ortaya çıkmıştır. Özerk üniversite birliği yapılarının yokluğu, Japon entelektüellerin politize edilmiş bir duruşa yatkınlığını güçlendirmiştir. İçerik farklılıkları dikkate alındığında, geç Tokugava dönemi akademik olmayan Avrupalı entelektüellerin benzerleriyle doludur. Egemen tarz, Batıdaki akademik olmayan entelektüeller grubuna –Rousseau, Marx ve Mill– paraleldir. Entelektüeller cephesindeki politik ve sosyal aktivizm, Batıya özgü değildir; Batının benzersiz olan yönü, üniversitenin entelektüel duruşunu bu aktivizme eklemektir.

Bu tezin deneysel bir kanıtıymışçasına, Meiji Japonya'sına üniversitelerin girmesi, soyut felsefede bir patlama yaşanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu, üniversite yapısıyla birlikte Avrupalı fikirlerin ithal edilmesinden ibaret bir mesele değildir. Üniversitelerin Japonya'ya girmesinin felsefi etkileri, iki kuşaklık bir süreç almıştır.[48] 1865-1900 arasındaki ilk kuşakta, Japon entelektüel hayatı, aktarılan Avrupalı fikirlerle dolup taşmıştır. Şekil 7.5'te bu kuşağın dikkat çekici bir özgünlüğe sahip hiçbir düşünürü yoktur. Egemen düşünce çizgileri, materyalizm ve evrimciliktir. Japonya'da Batı felsefesinin öncüsü olan Nişi Amane, İngiliz faydacılığının, Mill ve Kant'ın eklektik bir karışımını tanıtmıştır. Diğerleri Comte, Haeckel, Spencer ve Lotze'u getirmiştir. T.H. Green'in versiyonu (Onişi Hajime) ve Hegel'in Amida Budizmiyle kombinasyonu (Kiyozava Manşi) gibi çeşitli formlarda İdealizmi aktaranlar, ilk başta daha zayıf olmakla birlikte, yüzyılın sonlarına doğru gittikçe etkili olmaya başlamıştır. Bu kuşağın taklitçiliği ve özgünlükten yoksun oluşu, fikirleri aktaranlara özgü bir durumdur. Dünya tarihinde derin bir entelek-

[48] Tokyo Üniversitesi, 1877'de Avrupalı öğretmenlerle kurulmuştur 1893'te kürsüler Japon profesörlere açılmış ve Avrupalıların yerini aşama aşama Japonlar almıştır. Aynı model başka bir üniversitede daha uygulanmıştır: Vaseda Üniversitesi 1882'de kurulmuş, ikinci imparatorluk kurumu olan Kyoto Üniversitesi 1897'de kurulmuştur (*EP*, 1967:252-253; Kitagawa, 1987:305). Post-Meiji entelektüel hayatı hakkındaki kaynaklar: *EP*, 1967; Kitagawa, 1987, 1990; Dilworth, 1989; Ketelaar, 1990; Najita ve Scheiner, 1978; Tsunoda, de Bary ve Keene, 1958; Blacker, 1964; Gluck, 1985; Havens, 1970; Nishitani, 1982).

tüel zincirden fikirlerin başka bir bölgeye aktarıldığı diğer dönemlerle karşılaştırdığımızda, Meiji Japonya'sının çarpıcı özelliği, aktarılan bu yabancı fikirlere bağımlılık döneminin çok kısa olmasıdır. Bu tür dönemler (örneğin Hint Budist fikirlerinin etkisi altındaki erken ortaçağ Çin'i ve klasik antikçağın yeniden canlanmasının etkisi altındaki Rönesans Avrupa'sı) genellikle dört ila altı kuşak sürmüş ve özgün yaratıcılık ancak bu uzun süreçten sonra başlayabilmiştir.[49] Japonya'da ise önemli yeni düşünceler, Kyoto Felsefe Okuluyla birlikte ikinci kuşaktan itibaren ortaya çıkmıştır.

Her zaman olduğu gibi, yaratıcılık önceki kuşakta saygınlığın en yüksek derecesine erişen ağlarda ortaya çıkar. Kyoto Okulunun yaratıcılığını ortaya çıkaran şey, Avrupalı öğretmenler –bazıları kendi ülkelerinde Japonlar tarafından ziyaret etmiştir, bazıları da Japonya'da eğitim vermiştir– ve yerel Japon entelektüel liderlerin birleşimidir. Nişida Kitaro bu okulun büyük yıldızıdır ama önce çevresindeki ağı incelemek faydalı olacaktır.



ŞEKİL 7.5. MEIJI DÖNEMİNDEKİ
BATILILAŞMA YANLILARI VE KYOTO OKULU, 1835-1935

[49] Bkz. Bölüm 8, Koda: "Dışarıdan Aktarılan Fikirler Yaratıcılığın Yerine Geçer mi?"

İnoue Tetsujiro, Tokyo'da bir felsefe kürsüsüne sahip olan ilk Japon'dur. Bağımsızlığının bir işareti olarak, Avrupalı düşünceye karşı saldırı başlatmıştır. 1891 tarihli "*Din ve Eğitim Arasındaki Çatışma* adlı çalışmasında, Hıristiyanlığı, İsa'yı imparatorun üzerine yerleştirdiği ve ulusal sadakate ve ataya saygıya aykırı olarak evrensel sevgiyi emrettiği için reddetmiştir. Kato Hiroyuki tarafından popüler hale getirilen materyalist evrimciliğe de saldırmıştır. İnoue, Avrupa'dan fikirler aktaran kuşağa karşı Şinto muhafazakârlığının ve ulusalcılığının yükselişini temsil eder; ama daha önce gördüğümüz gibi, Japon muhafazakârlığı hiçbir şekilde anti-entelektüel bir hareket değildir; özgün Japon ağlarında uzun zamandır süren bir yenilik yörüngesidir.[50] Hatano Seiiçi ve Nişida Kitaro, İnoue'nun Tokyo'daki öğrencileri arasındadır.

Kyoto okulunun ikincil liderlerinden biri haline gelen Hatano, birkaç ağ zincirini birleştirmiştir: Tokyo'da İnoue'nun idaresinde ve aynı zamanda Eduard von Hartmann'ın bir çırağıyla çalışmıştır; Berlin ve Heidelberg'i ziyaret ettiğinde Harnack, Windelband ve Troeltsch'le çalışmıştır. Bu noktaya kadar Batı dirimselciliği, tarihselci teoloji ve yeni-Kantçılığın eklektik bir karışımını görürüz. Nişida gibi Hatano da Batı felsefesini inceleyen bir tarihçi olarak çalışmaya başlamıştır ve kendi bağımsız duruşunu geliştirmeden önce çeşitli konumlar arasında dolaşmıştır. Daha da önemlisi, Japonya'ya sadece Avrupa felsefesinin içeriği değil, Avrupalı ağların yaratıcı enerjisi de gelmiştir. Kyoto Okulu, Windelband gibi figürlerle bağlantılı olmasının yanı sıra bu bağları, tıpkı Avrupa felsefesindeki dönemin ağlarının dönüştüğü şekilde dönüştürmüştür.

Fikirleri Batıya İhraç Etme Dürtüsü: Kyoto Okulu

Japon felsefesinin yeni özerk üniversite yapısındaki ayırt edici özelliği, anahtar rol üstlenen özgün bir unsuru da de içerir. Konfüçyüsçülüğün egemen olduğu kuşaklardan sonra, Budizm birdenbire geri dönüş yapmıştır. Bunun toplumdaki olaylarla hiçbir ilgisi olmayabilir; Kyoto Okulu, Budizmin zaman zaman şiddetli hale gelen saldırılara maruz kaldığı ve temel düzeylerinde ağırlıklı olarak Budist rahiplerin görev yaptığı okul sisteminin sekülerleştiği dönemin hemen peşi sıra gelmiştir. Anahtar daha ziyade entelektüel ağdadır. Burada, İslam ve Bizans felsefesinin tarihinde gördüğümüz bir fenomenin örneğini görürüz: Fikirlerin alıcı bir yabancı kitleye aktarıl-

[50] Yabancı bir felsefe olarak Hıristiyanlığa saldırı, diğer güncel amaçlara da yönlendirilebilir. Gerçek Saf Ülke rahibi olan İnouye Enryo, 1887-1890'da Hıristiyanlığa irrasyonel ve bilimle bağdaşmaz olduğu gerekçesiyle saldırmıştır; pozitivizmin saygınlığına oynayan Enryo, Budist dinin rasyonaliteyle daha büyük bir uyum içinde olduğunu savunmuştur (Kitagawa, 1990:230).

ması, bu fikirlerin üretilmesini daha da teşvik eder. Bu örnekte, alıcı yabancı kitle, Asya dinlerinin tarihini araştıran Avrupalı âlimlerden oluşmuştur. Nişida'yı ve Kyoto Okulunu çevreleyen ağda, Japonların Budizm alanında sunması gerekenlere ziyadesiyle ilgi duyan Avrupalı âlimlerle bağlantılar vardır. Nişida'nın öğretmeni Nanjo Bunyu, Saf Ülke tarikatı tarafından Max Müller'le birlikte Sanskrit dilini incelemesi için Oxford'a gönderilen bir keşiştir; 1885'te döndükten sonra Tokyo'da Hint felsefesini öğretmeye başlamıştır. Nanjo'nun öğrencisi D.T. Suzuki de 1893'te Paul Carus tarafından organize edilen Dünya Dinler Parlamentosu için Chicago'ya gitmiştir. Suzuki, 1897-1908 arasında Carus'un asistanlığını yapmış ve William James'le tanışmış (o tarihte dinsel deneyimi araştırma aşamasındayken) ve Sanskrit dilinde ve Japonca Budist metinleri çevirmiştir. Suzuki, 1927-1938 arasındaki kitaplarıyla Zeni Batıda tanıtarak üne kavuşmuştur (Kitagawa, 1987:320-323).

Felsefi Budizmin ve daha spesifik olarak Zenin yeniden canlanması, bu ağlar özerk Japon üniversitesinde kristalleşirken gerçekleşmiştir. Bu, fikirlerin akışından veya geçmiş entelektüel yörüngelerin devamından kolay kolay beklenmeyecek bir gelişmedir. Zen, 1700'lerin başında Hakuin'den beri önemli bir düşünüre sahip olmamıştır. Konfüçyüsçülük, sekiz kuşak süren egemenliğinden sonra, okul sistemindeki reform tarafından reddedilmiştir ama Meiji kamusal alanında yükselişe geçen Budizm değil, Şinto olmuştur. Kyoto Okulu, reformcuların ilk dalgasının materyalist pozitivizmini reddetmiştir; seçici bir biçimde Hıristiyan, İdealist ve yeni-Kantçı aktarımları kullanarak, onları yaratıcı bir biçimde yeni bir konuma dönüştürmüştür. Nişida Kitaro, bu ağların kesişmesinden ortaya çıkan yıldızdır. Nanjo Bunyu'nun çırağı olarak, Max Müller'in ikinci kuşaktan öğrencisidir; ulusal entelektüel kimlik arayışını devam ettirdiği İnoue Tetsujiro'nun idaresinde eğitim almıştır; Hatano'nun arkadaşıdır ve ortaokul günlerinden beri D.T. Suzuki'nin yakın bir arkadaşıdır.[51]

Bütün yaratıcılıklarda olduğu gibi, Nişida bu ağlar aracılığıyla aktarılan malzemeleri –bazen doğrudan karşıtlık üzerinden– dönüştürmüştür. 1911'de Yunan mantığının sunduğu Batılı kültürel temele paralel olarak oryantal kültür için açık bir temel olarak "oryantal mantığı" yaratmıştır. Nişida'nın "alan mantığı" veya "yer mantığı" kavramı, Alman yeni-Kantçı mantığı, Nagarjuna'nın Mahayana hiçliğiyle birleştirmiştir. Nişida, Zen metafiziğinin Aristoteles, Leibniz, Kant ve Hegel'in mantıklarıyla ben-

[51] Bir başka deyişle ağ bağlantısı önce gelir. Zenin Batının felsefi ağlarına cazip gelmesi, Suzuki aracılığıyla Nişida'nın dikkatini çeker ve onun kendi yaratıcılığını tetikler.

zerlikleri ve zıtlıkları üzerinde çalışarak yaratıcı boşluğunu bulmuştur. Nişida'nın daha sonraki çalışmaları, "hiçliğin yeri" kavramını Leibniz ve Kant'ın noumena kavramından ayırır. Kyoto ve Tokyo üniversitelerinde yeni-Kantçılığın popülerliğine karşı, Nişida değer ve varlık, anlam ve olgu ayrımlarını reddetmiştir; birlik, anlam ve düşünmenin içsel birleşmesi, somut deneyimin kendi kendine üretimi olarak Zen meditasyonunda temsil edilen özbilinçten türetilir.[52] Nişida, Asya ve Yunan-Avrupa geleneklerinden gelişmiş görüşlerle yüksek düzeyli bir yüzleşmeyi sağlaması bakımından dünyada bir ilktir. Buna karşın Avrupalı karşılıkları –Deussen, Müller, Carus– bu zincirlerde yaratıcı sentezci olarak değil, çevirmen ve aktarımcı vazifesi üstlenmiştir.

Nişida'nın öğrencileri ve takipçileri, benzer ağ kombinasyonlarını takip ederek yaratıcı alanlarını bulmuştur. Birçoğu, önde gelen Alman filozoflarını –hem yeni-Kantçılar hem de ağ vârisleri olan fenomenologları– arayıp bulmuştur. Tanabe Hajime, Berlin'de ve Husserl'le birlikte Freiburg'da çalışmıştır; çalışması yeni-Kantçılığın çizgisindeki bir matematik felsefesinden, Budizmi Hıristiyan sevgi öğretisiyle birleştiren bir dinsel felsefede Hegel, Husserl ve Heidegger'in bir sentezine ulaşmıştır. Tanabe, birey ve insanlık arasında aracı olan "türlerin mantığı" (yani ulus) kavramını ileri sürerek, Nişida'nın "oryantal mantığı"nı hem ulusalcı tikelciliğe hem de evrenselciliğe bağlamıştır. Tanabe'nin arkadaşı olan Vatsuji Tetsuro, yüzyıllarca ihmal edildikten sonra Dogen'e duyulan felsefi ilgiyi yeniden canlandırarak 1926'da Japon entelektüel tarihindeki temel katkıyı kullanıma sokmuştur. Kyoto Okulundan diğer kişiler gibi, Vatsuji de Nietzsche, Kierkegaard ve Budizm arasındaki ilişkilere odaklanmıştır. Geçmişe dönüp baktığımızda, bunun modası geçmiş bir şey olduğunu, Japonların varoluşçuluğu ithal etmesi olduğunu düşünebiliriz. Aslında Avrupalı varoluşçu popülarite, 1930'lara ve özellikle de 1940'lara kadar başlamamıştır; Kyoto Okulu filozofları, bu hareketin kaynağına çok daha yakındır ve 1920'lerin başında fenomenologlarla ağ temaslarıyla sınırlı değildir.

52 Merkezi deneyim, "hiçliğin yeri" ve "tarihsel olarak şekillendiren eylem" olan "bilincin eylemlerini" içerir (aktaran Dilworth, 1989:149). Aristotelesçi mantıkta bireye evrenselin tanımlaması aracılığıyla nasıl ulaşılabileceğini sorgulayan yapboz, Budist diyalektiğe paraleldir; Nişida'nın önerdiği *principium individuationis*, kendi ötesinde geleneksel deneyimin şeylerinin nihai boşluğuna işaret eder. Bir diğer kaynak, Kant'ın transandantal idrakinin birliğidir; Nişida bunu özne ve nesnenin birleştiği yere yapılan bir gönderme olarak alır (Nishitani, 1982; xxxi). Nişida, Batı kavramlarının bir seçkisini Nagarjuna ve Dharmakirti'ninkine benzer bir konumla sentezler: Fenomenlerin ötesinde bir Tanrı/aşkınlık veya fenomenlerin özü yoktur. Samsara *sunyata*'dır; dünya Boşluk olarak nihai gerçekliktir.

Bir sonraki kuşağın en ünlü Japon filozofu olan Nişitani Keiji, Nişida'nın bir öğrencisidir ve 1930'larda üç yılını Heidegger'le çalışarak geçirmiştir. Nişitani, Nişida'nın merkezi tekniğini kalıcılaştırır: Avrupa ve Asya'yı yakınlaştırarak ve ağırlıklı olarak Dogen'i temel alarak, Budist düşünce motiflerini güncel kültürel krizin bir çözümü olarak ortaya koymuştur. Nişitani, Batılı teizmi Tanrı ve evreni, özne ve nesneyi ayırdığı için eleştirmiştir. Varoluşçuların egosantrik nihilizminin ve köksüz bilim ve teknolojinin ikiz kötülüklerinin bundan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bunun karşısında, Budist *sunyata* (boşluk) ve koşullu ortak üretimi savunmuştur. Nişida ve Nişitani, ekümenik ve de ulusalcı bir yöne sahiptir. Nişitani, Batılı mistiklerle (Plotinos, Eriugena, Eckhart, Boehme, Cusanus) bağlantılar kurmuştur ama "oryantal mantık"ta daha iyi bir temel bulunduğunu öne sürmüştür.

Burada, diğer bütün Japon (ve aslında Çinli ve Hintli) felsefi okullarıyla karşılaştırıldığında, Kyoto Okulu tarafından gerçekleştirilen bir ön hamlenin farkına varmamız gerekir: Budist metafiziği ve spesifik olarak da Hua-yen-Zen geleneği (Nagarjuna'nın klasik formülasyonuna dayanan gelenek) "Doğulu Düşünce Tarzı" nitelendirmesine yükseltilmiştir. Sorai'nin dünyevi pragmatizmi gibi okullar ilgi alanının dışına itilmiştir.[53] Zen filozofları, yeni ithal edilen üniversite tabanının kontrolünü ele geçirmek için ulusalcı benlik davasıyla ittifak yapmıştır. Avrupalı filozoflar, dikkatin odağını Zen merkezli bir gündeme kaydırmaya hizmet edecek şekilde ya müttefik ya da düşman olarak nitelendirilmiştir.

Kyoto Okulu, Japon politik hareketlerinde 1920'lerde ve 1930'larda Batılı fikirlerin ve kurumların ulusalcı bir refleksle daha da geniş bir biçimde reddedilmesiyle aynı döneme denk gelmiştir. Ulusalcı, hatta faşist politik ideologlar ve aktivistler, örneğin Taçibana Kosaburo, Nişida'nınkine paralel konumlar formüle etmiştir (*CHJ,* 1988:711-761). 1932'de Taçibana da Batının formalist mantığını Asya'ya uygulanabilir olmadığı için reddetmiştir; doğanın materyalist egemenliği, Budizm, Konfüçyüsçülük ve Hinduizmde benlik karşısında bensizliği vurgulayarak tezahür eden ruha yabancıdır. Okava Şumei'ye göre, 1939'da, Asya'nın Batıdan bağımsızlığı, 1905'teki Rus-Japon savaşında Japonların zafer kazanmasıyla tarihsel olarak gerçekleştirilmiştir. Bu fikirler, Nişida'nınkilere paraleldir ve onları diğer birçok şeyin yanı sıra bombalamalar ve parlamento liderlerine düzenlenen suikastlarda kendini

53 1890'larda Nakae Chomin, Sorai'nin natüralizmini Bentham'ın faydacılığının Japonya'daki açık karşılığı olarak canlandırmaya çalışmıştır (Najita, 1987:35). Bunun ardından Kyoto Okulu, Japon felsefesinde hiçbir karşıtlık olmaksızın hüküm sürmemiştir. 1920'lerde bir süreliğine Marksizmin savunucuları ortaya çıkmıştır ama bundan özgün bir yaratıcılık gelmemiştir.

ortaya koyan politik aktivizme taşımıştır. Onların yanında, Kyoto Okulunun genç üyeleri (Nişitani, Koyama İvao, Kosaka Masaaki, Suzuki Şigetaka) Nişida'nın ontolojik "alanı"nı Japonya'nın eylemde kendi yerini alacağı "dünya sahnesi" olarak yorumlamıştır. Kosaka ve Koyama, dünyadaki ahlaki hegemonyanın sınavı olarak savaşı övecek kadar ileri gitmiştir. Ayrıca entelektüel ve sosyal meselelerde devletin disiplin uygulamasını savunmuşlardır. Kendi başına Kyoto Okulunun militan saflarının dışında, aynı üniversitede eğitim vermeye devam eden Vatsuji ise rasyonalizme yöneltilen Nietzscheci ithamı şerh etmiş ve kadim Japonya'nın ruhuna geri dönerek Nietzsche'nin en eski Yunan tutumlarına geri dönüşünün bir paralelini bulmaya çalışmıştır. 1942'de Pasifik Savaşı en şiddetli dönemindeyken, Nişitani Kyoto'da "moderniteyi aşmak" temalı önemli bir entelektüel buluşmaya katılmıştır.

Bu hareketler, ulusalcı ve tikelci vurgularına rağmen, Ulusal Bilginin veya Meiji dönemi Şintosunun geçmiş geleneğinin bir devamından ibaret görülemez. Bunlar, Konfüçyüsçülükle eleştirel bir diyalektik içinde ortaya çıkmıştır ve esasen anti-Çin ve ikincil olarak da anti-Budist'tir. Hem Kyoto Okulu hem de Taçibana ve Okava gibi ulusalcı ideologlar, tüm Asya kültürünün ortak paydası olarak Budizmden yoğun bir biçimde yararlanma eğiliminde olmuştur; Vatsuji'ya göre, Budist hiçlik, Batıdaki benlik ve doğa arasındaki yabancılaşmanın muadilidir. Bunun, Asya kıtasında Japon İmparatorluğunun fetihlerini meşrulaştırmaya yönelik ideolojik bir zorlama olduğu düşünülebilir. Fakat Kyoto Okulunun felsefi yörüngesi ve Japon faşizminin ideolojileri arasında bir yakınlaşma olmasına karşın, entelektüellerin iç topluluğu basitçe dış politik havaya göre hareket etmemiştir. Genel olarak, entelektüel dünya asla saf ve basit bir biçimde dış politikaya indirgenemez; iki alan bazen kaynaşsa da, kendi dinamiklerine sahiptir. Japon üniversite filozoflarının içsel dinamikleriyle –onların dünya felsefesinin kozmopolit ağlarına giriş yapmasıyla– yeniden hayat bulan Budizm, Batı rasyonalizminin reddi için temel ontolojik kavramları sağlamıştır. Bunun faşist propagandaya da malzeme sunmuş olmasından hareketle, kendi başına Budizmi faşist veya militarist olarak nitelendirmek absürt olacaktır.

Kyoto Okulu bütün ulusalcı eğilimlerine rağmen, kozmopolit ağları ve temaları temel almıştır. Batıyı reddedişi bile çağdaş Batı felsefesindeki bir temadır. Rasyonellik ve bilim konulu mücadele, ağ temaslarındaki –yeni-Kantçılar, fenomenologlar ve Heidegger– merkezi bir meseledir. Her güçlü entelektüel topluluk, enerjisini karşıtlıklardan alır. Aynı malzemeler, Japon ağının çeşitli üyeleri tarafından çatışan konumlarını üretmek için

bir araya getirilmiştir. Nişida'nın öğrencileri arasında Marksist Tosaku Jun ve çok ünlü Miki Kiyoşi de vardır. Nişida'nın dışında Rickert ve Heidegger'le de çalışmış olan Miki Kiyoşi de Nişida'nın "yer" ontolojisini, dünya kapitalizminin Asya'ya genişlemesi açısından analiz etmiştir; Japonya'nın 1937 yılında Çin'i işgal etme şeklindeki karşı saldırısını, yeni bir işbirliği çağında Asya'nın birleştirilmesine yönelik bir hareket olarak yorumlamıştır. Burada, Marksist sosyalizmin teması, Şinran'ın Saf Ülke Budizmiyle harmanlanmıştır. Miki Kiyoşi, bütün hassas varlıklar için Budist şefkatini temel alan "Asya hümanizmi"ni tasavvur etmiştir. Askeri fikirlerle naif veya oportünist bir biçimde oyalansa da, bu karışım politik olarak makul değildir ve Miki Kiyoşi hapiste ölmüştür. Kyoto Okulunun diğer üyeleri, özellikle de aydınlar Vatsuji ve Nişitani, savaştan sonra politikadan soyutlanmış şöhretleriyle dünya felsefi sahnesinde boy göstermiştir ve aynı kuşaklarda Batıda ilgi odağı haline gelen modern kendini sorgulama geleneği tarafından kucaklanmıştır.

Bir kez daha, Japonya'da Batı entelektüel gelişimine geniş paralellikler görürüz. Dinin (bir tarafta Budizmin, diğer tarafta Hıristiyanlığın) entelektüel üretim araçları üzerindeki tekelini kaldıran sekülerizm çağı; eğitim ve popüler kültür piyasasının yükselişi; kapitalizm ve toplumun bürokratikleşmesiyle birlikte okuryazarlığın ve yüksek eğitimin yaygınlaşması: Tüm bunlar Japonya'da Tokugava öncesi çağda başlayan özgün gelişmelerdir. 1700'lerde Japonya yalnızca "Aydınlanma" rasyonalistleri ve yeni-muhafazakâr gelenekçilerinden ibaret değildir. 1800'lerin Japon politik ve entelektüel hareketleri, arındırılmış akışkanlık araçlarını elinde bulunduran ve görece özerk kapitalist ekonomiye ve modern dinsel ve kültürel eylem koşuluna özgü problemler yaşayan bir devletle yüzleşen kozmopolit ağlara sahip bir toplumda gelişmiştir. 1900'lerin başında entelektüellerin, Batıdaki muadillerine özgü entelektüel zincirlerin karmaşık, hatta çileli kombinasyonlarının içine tamamen girmiş olmasına şaşırmamak gerekir.

Bu nedenle, "Japonya'nın açılması"nı dilinden düşürmeyenler yalnızca Avrupa merkezli Batılılar değildir. 1900'lerin başından itibaren Japon entelektüeller ve ideologlar da genellikle toplumlarının geleneksel bir toplum olduğu ve birdenbire dışarıdan dayatılan modern dünyanın baskılarıyla kuşatıldığı görüşünü kabul etmiştir. Bu, kullanışlı bir mazerettir. Kyoto Okulundan itibaren, rasyonalize edilmiş dünya görüşünün yıkıcı etkilerini, piyasa ilişkilerinin ölümcül insanlık dışılığını ve üretimin baskılarını Batıya atfetmek geleneksel hale gelmiştir. Japon modernizasyonunun Batılılaşma olduğu mitini kabul eden Japon entelektüeller ve politikacılar, dünyanın

her yerinde büyük ölçüde aynı olan bir dinamiğe özgü problemleri görmezden gelmişlerdir.

BİRİNCİ KISIM İÇİN SONUÇLAR
ENTELEKTÜEL HAYATIN MALZEMELERİ

Batı, uzunca bir süre, Asya'yı egzotik olarak değerlendirmiştir. Bugünkü hoşgörülü çok-kültürlülük ortamında bile Batılı olmayan kültürler, ayırt edici bir içsel mantığı temel alan benzersiz hassasiyetler olarak görülmeye devam etmektedir. Asya entelektüel ağlarının dinamiklerini incelerken bunun tam tersini görürüz.

Entelektüel hayatın temel yapılarıyla karşılaşmak için modern Batı felsefesini konu alan bölümleri beklememize gerek kalmamıştır. Hem Batılılar hem de Asyalılar olarak birçoğumuzun, bu tarihlerin ne kadar çok çatışma ve değişimle dolu olduğunu görmesini engelleyen statik ilkçi yaklaşımla boyanmış gözlükleri çıkardıktan sonra, en önemli ilkelerin Asya tarihinde bütün netliğiyle var olduğunu görürüz. Asya tarihi, bütün dünya tarihinin temel malzemelerini bize gösterir. Asya entelektüel hayatının sosyolojisinin bir özeti, bu kitabın merkezi teorisinin elverişli bir özetidir.

İlk olarak: Entelektüel yaratıcılık, duygusal enerji ve kültürel sermayeyi kuşaktan kuşağa aktaran kişisel temas zincirlerinde yoğunlaşır. Bu yapı, her türlü içeriğin altını doldurur: Saf Ülke Budizmindeki popüler evangelistlerin zincirlerinde, Zen üstatları arasında, Hint mantıkçıları ve Japon yeni-Konfüçyüsçüleri arasında bunu görürüz.

İkinci olarak: Yaratıcılık, karşıtlıklar üzerinden ilerler. Birbiriyle karşılaştırılabilecek önemdeki filozoflar, eşzamanlı olarak ortaya çıkar ve aralarındaki rekabet, birbirlerinin ününü destekler. Karşıtlıkların zincirleri, felsefelerin içeriğini yaratır; yeni fikirler, paylaşılan bir tartışma konusunda ve ortak soyutlama düzeyinde, rakip konumların önemli noktaları olumsuzlanarak ortaya çıkar. Soyutlama düzeyleri değiştikçe, daha büyük bir düşünümselliğe ya da daha büyük bir somutluğa ve cisimleştirmeye yöneldikçe, bu karşıtlıkların dansı tekrar tekrar sahnelenir. Entelektüel tarihin birbirini takip eden anlarını, zamanın ruhu değil, yapılandırılmış rekabetler oluşturur.

Üçüncü olarak: Yaratıcılığın duygusal enerjisi, ağların merkezinde, birbirleriyle yüz yüze karşılaşan kişilerin çevresinde yoğunlaşır. Entelektüel hayatın hararetli dönemleri, eşzamanlı yeniliklerin fırtınalı altın çağları, entelektüel dikkatin ve tartışmanın birkaç metropolünde çeşitli rakip çevreler kesiştiği zaman gerçekleşir. Savaşan Devletler döneminin sonlarında,

kadim Çin filozoflarının dolaştığı saray himayesindeki dört önemli bölge veyahut bütün Budist hiziplerin tartıştığı ve Hindu düşünürlerin kozmopolit değişimlere katıldığı Nalanda'daki mahavihara, Atina ve İskenderiye'nin, Bağdat ve Basra'nın, Paris ve Oxford'un, Weimar ve Berlin'in, Trinity College Cambridge ve Cambridge Massachusetts'in arketipleridir.

Dördüncü olarak: Küçük sayılar yasası, bu karşıtlıkların üst ve alt limitlerini belirler. Kuşaktan kuşağa fikirlerini başarıyla yayan eşzamanlı yaratıcı okulların sayısı, üç ila altı arasındadır; entelektüel ilgi alanındaki odaksal düğümlerde tekrarlanan motif budur.

Bunun birkaç sonucu vardır. Dış koşullar bir tek ortodoksluğu zorladığında (Han hanedanlığındaki resmi bürokrasinin baskıcı yönetiminde veya Ming sınav sisteminde olduğu gibi) yaratıcılık kurur; Hindu felsefesinin durgunluğu, Moğol ve İngiliz fetihlerinden sonra Hindu düşünürlerin monolitik, savunmacı bir koalisyon kurmasıyla başlamıştır. Skalanın en tepesinde, küçük sayılar yasasının çok fazla rakip konum tarafından çiğnenmesi durumunda –Buddha döneminde Upanişadik ve heterodoks bilgelerin örneğinde olduğu gibi– septikler, epistemolojik olarak herkese eşit ölçüde uzak durarak ahenksizliği azaltmaya çalışır ve sentezciler, sistemler oluşturarak rakiplerin sayısını azaltır.

Beşinci olarak: Küçük sayılar yasası, sosyal çatışmanın dış koşullarını, fikirleri üreten ağlardaki içsel değişimlere bağlayarak zaman içerisinde dinamikleri yapılandırır. Nedensellik iki adımlıdır: İlk olarak, politik ve ekonomik değişiklikler, entelektüelleri destekleyen maddi kurumların gelişmesini veya zayıflamasını sağlar; dinler, manastırlar, okullar, yayıncılık piyasaları bu dışsal kuvvetlerle yükselir ve düşer. Daha sonra, entelektüeller küçük sayılar yasası uyarınca kendileri için kullanılabilir olan alanı doldurmak için konumlarını yeniden düzenler. Genişleyen konumlar rakip felsefeler olarak bölünür, çünkü dikkat alanında daha çok boşluk vardır. Kaybeden tarafta, zayıflayan okullar savunmacı ittifaklarda birleşir; hatta eski düşmanlar bile birleşebilir. Kazananlar ve kaybedenler birbirlerinin tersidir. Hindistan tarihinde Vedik, Budist, Hindu, Advaita Vedanta ve Vaişnava'nın yükseliş veya düşüş yaşamasına göre birbirini izleyen bölünmeler ve yeniden birleşmeler yaşanmıştır. Çin'de Han öncesi felsefeler, Hindistan'dan ithal edilen Budist okullar, Zen okulları ve yeni-Konfüçyüsçüler arasında, tıpkı bir yelpazenin açılıp kapanması gibi bölünmeler ve yeniden birleşmeler gerçekleşmiştir.

Bunun iki getirisi vardır: Yaratıcılık yalnızca maddi bolluğun hüküm sürdüğü mutlu zamanlarda gerçekleşmez. Mağlubiyet anlarında da yaratıcılık vardır ve bazen en kayda değer yaratıcılıklara bu dönemlerde rastlanır çünkü yüksek bir düşünümsel farkındalık düzeyinde, parlak sentezler şek-

linde ortaya çıkar. Han bürokrasisi gibi daha sonra durağan hale gelecek örgütsel yapılar bile ağların kültürel sermayeyi yeniden birleştirdiği geçiş anında yaratıcılığı teşvik eder.

Kişisel düzeyde, entelektüel hayatın yıldızları, örgütsel dönüşümlere doğrudan katılanlar ya da ağda eylemin merkezine yakın olanlardır. Sung sınav sisteminin içeriği üzerine yapılan tartışmalarda ortaya çıkan yeni-Konfüçyüsçüler ya da Japon profesörler yeni ithal edilen üniversite sisteminin kontrolünü ele geçirdiğinde ortaya çıkan Kyoto Okulu buna örnektir. Modern üniversitenin inşa edilmesi için mücadele eden Alman İdealistlerinde de bunu göreceğiz.

Altıncı olarak: Entelektüel hayat karşıtlıklar üzerinden yapılandığı için önde gelen yenilikçiler genellikle muhafazakârlardır. Kendi açılarından, dönemin entelektüel ve kurumsal değişikliklerine karşı çıkarlar. Hindistan'da daha yüksek bir epistemolojik tartışma dalgasını yaratan ultra-gerici Mimamsalar; Wang An-shih reformlarına direnmek için ortaya çıkan Sung yeni-Konfüçyüsçüleri; sekülerleştirici Japon "Aydınlanma"sını getiren Tokugava dönemindeki Kadim Bilgi ve Ulusal Bilgi dalgaları, buna örnektir. Bu tür entelektüel hareketler daha geniş olan kuvvetler alanındaki düğümlerdir. Avrupa'da Rousseau'dan Heidegger'e anti-modernistlerin yaratıcılığına tanık olacağız. Yükselmiş soyutlama ve düşünümsellik koşulları altında muhafazakâr karşıtlık, sözde-muhafazakârlığın kisvesi altında yeniliklerle sonuçlanır.

Tarihsel özgüllük, sosyal nedenselliğin genel ilkelerini birleştirmenin sonucudur; özgüllük ve genelliğin karşılıklı olarak bağdaşmaz olmadığı ve çok küçük bir nedensel ilkeler kümesinin kombinasyonlarının, muazzam çeşitlilikte tarihsel gerçekleşmeler üretebileceği çok az takdir edilir. Zaman içerisinde gerçekleşebilecek ardışık yeniden kombinasyonları da eklediğimizde, ayrı tarihsel yolların toplam sayısı sonsuz hale gelir. Sosyolojik analiz, tarihin spesifik yapılanmalarını oluşturan kombinasyonları evrensel malzemelerin düzenlemesi olarak görmemize imkân tanıyan x-ray görüşümüzdür.

Bu sosyolojik malzemeleri kullanarak, sosyal koşulların kombinasyonlarının Hint, Çin, Japon ve de Avrupa felsefelerinin tarihsel benzersizliğini nasıl oluşturduğunu incelemeye geçebiliriz. Bu argümanı takip etmek, bizi jeopolitik ve politik ekonominin arka plan koşullarına, monastisizmin yerine ve devlet bürokrasisinin gücüne, dünyanın değişik yerlerinde büyük ölçüde farklılık gösteren koşullara götürür. Bu düzeyde bile sosyal yapıların tarihleri, Batı merkezli anlatıların –Max Weber'inki de dahil– varsaydığı kadar çok farklılık arz etmez. Uzun vadeli perspektiften bakıldığında, Çin

ve Japonya, bir dizi kurumsal malzemede değişkenler geliştirmiştir: Budist monastisizminin, merkezileşmiş bürokrasi ve merkezi olmayan feodalizm arasındaki bir dengeyle birleşmesi, nihayetinde kapitalist piyasanın yükselmesine ve dinsel sekülerleşmeye yol açmıştır. Bu Çin-Japon silsilesi, ayrı yollardan modern seküler kapitalist Avrupa'da doruğa ulaşan Hıristiyan dinamiğine paralel olarak ilerler.

Hint tarihi, malzemeleri daha farklı bir biçimde birleştirir ama entelektüel sonuçlar, Avrupa felsefesine Çin'deki sonuçlara göre daha benzerdir. Yapısal analiz, kimi dönüm noktalarını belirlememize izin verir. 1500'lerdeki Moğol fethi ve dağılma döneminin, Avrupalıların işgaline kapı aralaması söz konusu olmasaydı, büyük bir ihtimalle Hindistan entelektüel hayatı, ağları tarafından halihazırda ulaşılan yüksek teknik soyutlamanın yolundan devam ederdi.

Bu kitabın ikinci kısmına geçmeden, Batı entelektüellerinin sosyal dinamiklerini anlamak için gerekli teorik araçlara sahibiz. Bu, Batıda analitik olarak yeni bir şey olmadığı anlamına gelmez. İslamiyet ve Avrupa Hıristiyanlığı, entelektüel ağlarının kadim Yunan uygarlığından devralınmış kültürel sermayeyle başlaması bakımından ikinci derece uygarlıklardır. Yabancı fikirlerin aktarılmasının beraberinde getirdiği bağımlılıktan kurtulduktan sonra, kendilerini daha önceki ağlarda inşa edilen soyutlama ve düşünümsellik düzeyinden başlatabilmişlerdir. Ancak bu motif, Batıya özgü değildir; Çin, Hindistan'dan aldığı fikirlere ve Japonya da Çin'den aldığı fikirlere bağımlı olduğu bir dönem geçirmiştir. Yaklaşık 1765'ten sonra, Avrupalı ağlar kavramsal bilginin doğası üzerine dünya felsefesinde ayırt edici olan düşünümsel öztahlil düzeyleri eklemiştir. Bu, entelektüel hayattaki iki yenilikle bağlantılıdır.

Bunlardan biri, 1600'lerde felsefi ağlardan ortaya çıkan bir dalın, entelektüel hayatın küçük sayılar yasasından kurtulmayı başaran bir versiyonunu doğurmasıdır. Bu, dünyanın birçok yerinde var olan doğa bilimlerinin doğuşu değildir, hızlı-keşif bilimi olarak adlandıracağım ayırt edici bir sosyal örgütlenme formudur. Biliminsanlarının ağları, filozofların ağlarının yerini almamıştır; daha eski entelektüel soyacağının yanı sıra yeni bir ağ eklemiştir. Aslında bilimsel ve matematiksel araştırmacıların bir ağı ve onunla ortak yaşam içinde, yeni bilimsel araştırma fenomeninin süregelen akışını üreten mekanizmalar ve tekniklerin soyacağını oluşturan ikinci bir ağ vardır. Hızlı-keşif bilim, küçük sayılar yasasının karşıtlık dinamiklerine hapsolmuş Avrupalı filozoflara meydan okuyan bir tür sayborg ağı haline gelmiştir. Bunun sonucunda, felsefe yerini bilime bırakarak ortadan kaybol-

mamıştır, felsefi alanda daha yüksek bir düşünümsellik düzeyinde yeniden kavramlaştırmayı mahmuzlayan yeni bir problem doğmuştur.

Batının ikinci yapısal yeniliği, genişleyen eğitim sisteminde örgütsel bir devrim olan araştırma üniversitesidir; bu, filozoflara tarihte ilk defa kendi maddi tabanlarını kontrol etme fırsatı sunmuştur. Disiplinlerin farklılaşması ve yenilik dürtüsünün rutinleşmesi, o tarihten beri içinde yaşadığımız refleksif olarak modern dünyayı şekillendirmiştir. Ama burada bile Asya'da paralelliklerin tamamen eksik olmadığını görürüz. Geniş ölçekli bürokratik eğitimin skolastikleşmesi, ilk olarak Çin'de başlamıştır ve geç ortaçağ Hindistan'ının *math* adı verilen kurumları tarafından teşvik edilen teknik ayrıntılarda kimi paralelliklere sahiptir. Çağdaş Amerikan akademik hayatını aşındıran, derece peşinde koşma şeklindeki formalize edilmiş kültürel sertifika/diploma enflasyonu, Hindistan ve Japonya'daki dönemlerde Budist aydınlanmanın derecelerinin enflasyonuyla benzerdir. Malzemelerin birçoğu daha önce de var olmuştur; modern Batı bunları eşi benzeri görülmemiş düzeylere ulaştırmıştır.

Ortak dertler, ortak yaratılışı ima eder. 1980'lerde, kültürel eşsizliği savunmak moda haline gelmiştir, hatta bunun ahlaki olarak makul olduğu düşünülmüştür. Fakat kültür, her ne kadar saygıdeğer bir şey olduğunu düşünmeye çalışsak da, deri renginden daha derin değildir. Kişinin kendi kültürel yapısının eşsizliği ve dayanıklılığıyla övünmesi, muhafazakâr etnomerkezciliktir. Başkalarında da aynı türden dayanaklı bir özü övmek, takdire şayan bir alçakgönüllülük olarak görülür; ama öteki için bu yine etnomerkezciliktir, ikinci dereceden, uzağa yansıtılan bir versiyonudur. Kendi egolarımız olarak gurur duyduğumuz bireysel kişiliklerimiz ve kültür olarak cisimleştirdiğimiz kolektif kişiliklerimiz, hepimiz için aynı olan sosyolojik ilkelerin akışkan ürünleridir. Derimizin altında ortak bir insanlığı paylaşırız, çünkü aynı malzemelerle yoğruluruz.

ENTELEKTÜEL TOPLULUKLARIN
KARŞILAŞTIRMALI TARİHİ

İkinci Kısım
BATI

VIII. Bölüm
YERLİ VE İTHAL EDİLMİŞ FİKİRLERİN GERİLİMLERİ: İSLAMİYET, MUSEVİLİK VE HIRİSTİYANLIK

Batının ortaçağ toplumlarındaki felsefe, geçmiş kültürel sermayeyi temel almıştır. Uzun tarihsel bakışta ikincil olanı atlama ve orijinal olana yoğunlaşma eğilimini taşırız. Olumsuz imgemiz, eski bir uygarlıktan yapılan aktarımlarla dolup taşan ve kendi yaratıcılığıyla ilerleyemeyen gelişmemiş bir toplum olduğumuz yönündedir. Fakat bu imge iki yönden yanıltıcıdır.

Fikirleri ithal etmenin kendi entelektüel ritmi vardır: İlk başta pasif'ken birkaç kuşak içinde normal yaratıcı bir sürece dönüşebilir. Fikirleri aktaran ortamın zaten yerleşmiş bir aydın kültürü geleneğine sahip olduğu ortaçağ Çin'inin Budist felsefelerinde bunu görürüz; buradaki hiçbir çevresel bölge, ileri düzey aktarımların altında ezilmemiştir. İslamiyet ve Avrupa Hıristiyanlığı bölgelerinde aktarımlar, yeni yeni devlet ve kilise olarak örgütlenen kabile toplumlarına yapılmıştır. Bunların felsefelerini nitelik açısından ayırt edici kılan şey, ilk başta dışarıdan yapılan aktarımlara bağımlı oluşlarından ziyade –ki Hıristiyanlık tekrar tekrar bağımlı hale gelmiş ve İslam da dahil olmak üzere diğer uygarlıklardan tekrar tekrar fikir aktarmıştır– aktarım yapılan kontekstin, politik olarak güçlü bir dinin hâkimiyetinde olmasıdır. Fikir aktarımları, dinsel ortodoksluğa uyumlu olmaları veya karşıt olmaları üzerinden etiketlenir.

Bu tür bir koşul, Whigs tarzı bir entelektüel tarih yorumuna, yani geleneğin savunucularının yeni fikirlere açık olmaya karşı açtığı savaş üzerinden yorumlanmaya çok müsaittir. Fakat yeni fikirlere açıklık, ilk başta kendi başına yaratıcı olmaktan uzak bir biçimde eski fikirlere hayranlık duyma

formuna bürünür. Yunanlar-Araplar-Hıristiyanlar zincirine dayalı geleneğimiz, ikinci bir tür körlük dayatır. Yerli entelektüellerin kendi tartışmalarını geliştirdiği ortamın yoğunluğuna dikkatlice bakma fırsatını kaçırırız. Dinsel-politik tartışmalardan başlayarak, Müslümanlar soyutlama düzeyini yukarı çekmiş ve tektanrıcılığa özgü ontolojik ve epistemolojik meseleleri açıklığa kavuşturmuştur. Aktarımlar nadiren pasiftir; özgün bir biçimde gelişen hizipler, aktarımları araştırmak ve içeriklerine tepki göstermek için kendi motivasyonlarına sahiptir. Amacımız, fikir aktarımlarının yaratıcı ve yaratıcı olmayan yönlerini, her yerde yaratıcılığı yönlendiren çok taraflı entelektüel çatışmanın olağan bağlamında incelemek olmalıdır. Bu bakış açısının bize umulmadık bir getirisi de olacaktır: Fikirleri yalnızca ithal etmenin değil, istekli bir alıcıya ihraç etmenin de kendine özgü bir yaratıcılığı tetikleyebileceğini göreceğiz.

DİNSEL BİR BAĞLAMDA FELSEFE

Entelektüel topluluklar, dinsel örgütlenmenin dalları olarak ortaya çıktığında bu nasıl bir farklılık yaratır? Bu durumun, düşüncenin kontekstinin yalnızca ihtiyari yönlerini etkileyeceği varsayılabilir. Entelektüel bir ağ, örgütlü hale geldikten sonra, kendi problemlerini ve standartlarını üretir. Entelektüeller, mevcut olan kültürel sermayeyi rekabetçi bir biçimde kendine mal eder ve karşıtlıklar üzerinden yaratmanın dinamiklerine göre çatışan konumlar üretilir. Kuran, İncil, Vedik ilahiler ve Buddha'nın deyişleri, entelektüel kuşakların biriken tartışmalarıyla gittikçe üzeri kaplanan başlangıç noktalarıdır. Metafiziğin ve mantığın soyut meseleleri ortaya çıkar ve kendi başlarına özerk sorulara dönüşür: Din felsefeyi üretir.

Dinsel öğretiler, karizmatik vahiyler veya değiştirilemez gelenekler olarak ortaya konur; bunların öğretilmesi, ezberlenmesi ve ritüel veya yaşamın kılavuzları olarak pratiğe dökülmesi gerekir. Bunlar yüzeyde, tartışmaya ve entelektüel gelişmeye açık konular değildir. Bir dinin kendi yazılı kanonunu ilk olarak bir araya getirdiği dönemde, bunun sınırlı bir istisnası mevcuttur. Hıristiyan İncillerinin, Aziz Paul'ün mektuplarının ve kurucu kuşakların birkaç metninin, kutsal metinler olarak kabul gördüğü, öte yandan diğer aday metinlerin onları benimseyen rakip örgütlenmelerle birlikte (örneğin Gnostik çevreler) dışlandığı yaklaşık 150-200 arasındaki süreç, bunun bir örneğidir (Aland ve Aland, 1987). Benzer bir biçimde, İslamda Muhammed'in ölümünden sonraki kuşaklar, Muhammed'in vahiylerini düzenlemeye (Kuran, yaklaşık olarak 632-656) ve yasal geleneğin alternatif kaynakları olarak kullanılan *hadisleri*, yani Peygamber'in as-

habının hatıralarını derlemeye (800'lerin ortasına kadar) kendilerini adamıştır (Watt, 1985:57; Lapidus, 1988:103-104). Bu noktadan sonra, kanon kapatılır ve âlimlerin etkinliklerinin, alınan sözlerin basitçe aktarılmasına indirgenmesi gerekir.

Kanonların kapatılmasının ne ölçüde gerçekleştiği, kendi başına bir sosyolojik fenomendir. Din, kutsal metinlerin tanımlamasını tekelleştiren bir otoriteden yoksunsa, sözde kanonik literatür gelişmeyi sürdürebilir. Karizmatik vahiyler statüsünü ileri süren ve antikçağ iddialarıyla desteklenen Budist sutralar, MÖ 400'den, MS 300'e kadar ve sonrasında birçok yüzyıl boyunca ortaya çıkmaya devam etmiştir (Conze, 1962:200). Hindu dünyası, eski Vedik rahip birliklerinin dağılmasından sonra merkezilikten çok uzaklaşmıştır; yalnızca Vedik ilahilerin yorumları ve üst yorumları için değil, aynı zamanda yeni mitolojik derlemeler (MS 1500'e kadar *Purana*lar) ve şiirsel epikler (yaklaşık olarak MÖ 300-MS 300 arasında *Mahabharata* ve MÖ 200-MS 200 arasında *Ramayana*; O'Flaherty, 1975:17-18) için de metinsel statü iddiasında bulunulmuştur. Musevilik, MS 70'te Kudüs tapınağı yıkıldıktan ve Yahudi toplulukları dağıldıktan sonra dinsel yasa ve yorumların bir ilavesini geliştirmiştir: 200 ve 500 arasında birçok baskıda toplanan ve kodlanan Mişna (Segal, 1986:16, 133-136). Ünlü öğretmenlerin Talmud literatürü büyümeye devam etmiştir; Maimonides (Musa bin Meymûn) ve haleflerinin 1200'lerdeki sistemleştirme çabaları, bu malzemeyi daha basit bir ortodoksluk kavrayışına indirgemeyi denemiştir ama bunu uygulayacak bir aracı çıkmamıştır.

Hıristiyanlık ve İslam, örgütsel koşullar kendi kutsal kanonlarını görece erken kapatmak için hazır bulunduğu için ön plana çıkar.[1] Din ve felsefe arasındaki ilişkiler burada, açıkça bir mesele haline gelmiştir. Bu koşullar altında, felsefenin temel bir gündemi, "inanç" ve "akıl" arasındaki ilişki olmalıdır. Bu da epistemoloji sorunlarını gündeme getirmiştir. Din, baskıcı politik gücü kuşandığında, yanıtların aralığı sınırlandırılır; ihtiyatlı düşünür ya akıl ve inancı uyumlulaştırmaya ya da bu mümkün değilse, inancın daha üstün olduğunu açıklamaya zorlanır. Felsefenin bağımsızlığının cesur savunucuları, yeterince örgütlü yalıtımla korunuyorsa ya da politik yaptırım sisteminde zayıf noktalar bulabilirlerse, sınırı zorlayabilir.

---

1 Güçlü Abbasi Halifeliği, hadis düzeltmeleri döneminin İslam dünyasının siyasi olarak bölünmeye başlamadan önce tamamlanmasına yetecek kadar uzun ömürlü olmuştur. Benzer bir şekilde Katolik ve Yunan Hıristiyanlığı da Roma İmparatorluğunun zirveye ulaştığı sırada kanonlarını oluşturmuştur ve bunun devlet dini olarak kabul edilmesi, heterodoks değişkenlerin zor yoluyla dışlanmasına olanak tanımıştır.

Buradan başlayan felsefi yol daha da devam edebilir. Teolojik muhafazakârlar da bu tür epistemolojik sorunlarla ilgilendiğinde, sınırlar önemli ölçüde zorlanır. Birkaç filozof kuşağı boyunca ayrıntılı metafizik yapılar üretildikten sonra, muhafazakâr dogmatizm alanına en yakın entelektüeller, epistemolojik düzeyi yükselterek felsefi sofistikasyonu kendine karşı çevirebilir ve akıl alanının kendisindeki argümanların geçerliliğini sorgulayabilir. İslamda el-Gazzâlî ve İbn Teymiye'de ve Hıristiyanlıkta 1277 yılındaki muhafazakâr ithamlar, Scotus ve Ockham'ın arıtılmış konumlarını ortaya çıkardığında bunu görürüz. Felsefi topluluk dinsel meydan okumanın etkisi altında devam ederse, başka konumlar üretilir ve alan, tam teşekküllü bir epistemolojiye sürüklenir. Bu, Hıristiyanlıkta çok daha belirgindir; İslamda ise köktenci saldırılar filozofları gittikçe kısıtlamıştır ve sofistike muhafazakârların, teknik olarak yönlendirilmiş takipçileri olmamıştır; sorunun önemi, karşıtlarıyla birlikte ortadan kaybolmuştur. Bu sonuç daha sonraki Müslüman entelektüellerin eğilimi nedeniyle pekiştirilmiştir; Müslüman entelektüeller, metni ham yığınlara yönelik metaforik anlatım olarak yorumlarken, yalnızca aklın yeni üyelerinin ulaşabileceği gizli bir öğretiye sığınmıştır. Bu, ortodokslukla tartışmanın yaratıcı gerilimini yok etmiştir; daha sonraki İslam ezoterizmi, şiirsel bir mistisizme dönüşmüştür ve epistemolojinin analitik sorunlarından uzaklaşmıştır.

Zorlanmış öğretisel ortodoksluktan eleştirel epistemolojiye uzanan bu dolambaçlı yol, din, siyasi otorite tarafından onaylanmadıkça ortaya çıkmaz. Epistemolojik meselelere ulaşan bu rota, devletin bir tür çoğulcu hoşgörülü genellikle her türlü ritüelistik uygulamayı desteklediği Çin'de mevcut değildir. Resmi olarak tatbik edilen kutsal bir metin yoktur; buna en yakın şey, Konfüçyüsçü metinlerdir ama onlar da insan aklının ürünleri olarak kabul edilmiştir ve bu nedenle de felsefe tarafındadır. MS 400'lerin sonunda Taocu Din, metinlerinin karizmatik olarak vahiyle bildirildiğini iddia etmiştir ama politik zayıflık, Taocuların bunları tek başına tatbik edilen metinsel hakikat düzeyine yükseltmesini önlemiştir. Taocu kilise uzun vadeli politik güce kavuşmuş olsaydı, dogmatik olmayan entelektüellerle ilişkisinin de epistemolojik meseleleri doğuracağı düşünülebilir. Keza Budizm de T'ang dönemindeki kısa imparatorluk desteği dönemlerinin ötesinde devlet dini olarak devam etmiş olsaydı, aynı şeyin gerçekleşmesi gerekirdi.[2]

Dinin felsefe üzerindeki ilk etkisi, epistemolojik anlaşmazlık üretmek değildir; bu daha sonraları filozofların kendi konumlarını inşa etmesiyle

---

2 Dinsel ortodoksluk ve bağımsız entelektüel kaygılar arasındaki çatışma, epistemolojiye uzanan bir yoldur ama bunun yegâne yolu değildir. Epistemoloji ve mantığın gelişimindeki uzun vadeli süreçler, 15. Bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

gerçekleşme eğilimindedir. Başlangıçta din, entelektüellerin üzerinde çalışabileceği bir içerik sunar. Batı dinleri, ön düşünümsel insanbiçimcilikle başlar. Tanrı, elbette ki en üstün dereceye yükseltilen bilgi, güç, iyilik ve irade gibi insani niteliklere sahip bir kişidir. Tanrı fiziksel dünyayı yaratır ve ona son verecek olan da odur; tıpkı herhangi bir insanın belli bir nesneyi üretebileceği ve sonra imha edebileceği gibi. İslam, başka doğaüstü güçlere sahip kişileri de içerir: Peygamber ve kendi misyonları ve tebliğlerine sahip çeşitli melekler. Hıristiyanlık, bu insanbiçimci öğeleri bazı bakımlardan ikiye katlar: Yalnızca Tanrı'ya değil hem bir insan hem de Tanrı'nın Oğlu olan İsa'ya; bakire annesinden doğması (böylelikle mucizevi annesinin kişiliği de yüceltilir) ve çarmıha gerilip yeniden dirilmesinin mucizevi unsurlarına; insanın günahı ve kurtuluşu öğretisine, mahşer gününe ve insan bedenlerinin cennet veya cehennemde sonsuz yaşama uyanmasına odaklanır. İnsani olaylara, kozmik anlamlar yüklenir; tersinden, kozmos da kişisel bir skalaya bağlanır.

Kilise, ritüelleri gerçekleştiren ve kutsal metne inanç üzerinden onları gerekçelendiren bir sosyal örgüt olarak, metinlerin kelimesi kelimesine, sağduyulu bir biçimde yorumlanması gerektiğini deklare ederse, bu tür öğretiler problemlere yol açar. İlk başta bu öğretilerin lafzi anlamını sorgulayanlar, ruhban sınıfından olmayan kişiler değildir; ne de olsa bunu sıradan insanlar için bu kadar etkileyici kılan şey, bu tablonun mucizevi yönüdür. Kutsal belgelerin korunması ve öğretilmesinden sorumlu olan kilise içindeki uzmanlar, kendi sofistike dinsel etkileyicilik anlayışları nedeniyle insanbiçimci unsurları azaltma ihtiyacı hisseder. Tanrı her bakımdan en üstünse, nasıl sadece fiziksel niteliklere sahip olabilir? Kuran'da Allah'ın tahtında oturduğu söylenir; ilk ilahiyatçılar, bunun Tanrı'nın görkemini anlatmak için kullanılan bir metafor olduğunu savunmuştur. Bunun üzerine, muhafazakâr fakih Mâlik sesini yükseltmiştir: "Oturduğu yazılmıştır, bunun şekli bilinemez. Buna inanmak bir zorunluluktur ve bununla ilgili sorular sormak sapkınlıktır" (Fakhri, 1983: xvii). Fakat Mâlik, niyetinin aksine, felsefi alanın köşelerinden birini belirlemiştir. Müslüman entelektüel topluluk, kuşaklar boyunca bunun peşinden gitmiştir ve doğrudan insanbiçimci metinden doğan meselelerde –Tanrı'nın takdirine ve hâkimiyetine karşı insanların sorumluluğu ve bu tartışmaların derinlerindeki daha metafizik sorunlarda– çeşitli tutumlar sergileyerek tarafını seçmiştir.

İnsanbiçimci din Konfüçyüsçülük, Taoculuk veya Hint mistisizmi gibi daha kozmolojik yönelimli dinlerin paylaşmadığı çeşitli felsefi sorunları tetiklemiştir. İnsanbiçimcilikle felsefi yüzleşme, dikkatleri, transandantallığın ve sonsuz kusursuzluğun doğasına ve bunların sınırlar ve tesadüflerle

ilişkisine odaklamıştır. Özgür irade sorunu, Hindistan'da veya Çin'de değil, ayırt edici bir biçimde Batıda gündeme gelecektir ve bununla birlikte nedenselliğin ve determinizmin doğası da tartışılacaktır. Felsefi problemlerin yörüngesini belirleyen şey, dinsel öğretinin ürettiği karşıtlıkların karakteri ve bu öğretinin eğilimidir.

Filozofların, Tanrı'nın varlığının kanıtlarını sunmak için çok fazla çaba sarf etmesi, Doğu dinlerinin değil, Batı dinlerinin özelliğidir. Dinsel bakış açısından bu tür kanıtlar, lüzumsuzdur; filozoflar hiçbir koşulda Tanrı'nın gerçekten var olup olmadığını değerlendirmekte özgür olmamıştır. Bu bazen inanmayanları ikna etmek veya başka inançlardan olanları döndürmek için kanıtlara ihtiyaç duyduğu söylenerek gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Fakat bu apaçık bir rasyonelleştirme çabası gibi görünür: Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, Tanrı'nın varlığını kanıtlayarak birbirlerini kendi inançlarına döndürememiştir çünkü üç inanç da bunu kabul etmiştir ve inancın değişen unsurları, bu şekilde kanıtlanamamıştır[3] ve inanmayan ateistler, bu otoriter rejimler altında hayali bir tezat karakter olarak lanse edilmiştir. Filozofların inancın unsurları için kanıtlar oluşturması, dinsel okulların kurumsal alanında saf entelektüel etkinlik için bir alan yaratma meselesidir. Bu kanıtlar, metafizik ve epistemolojik öğretilerin üzerinde çalışabileceği zeminler haline gelmiştir. 1200'lerin sonunda Hıristiyanlıkta ortaya çıkan ağ gibi yeterince karmaşık bir filozoflar ağında, kişinin Tanrı'nın veya ölümsüz ruhun varlığını kanıtlamayı başarmak zorunda oluşu, kaçınılmaz bir sonuç olmaktan çıkmıştır. Ockham ve takipçilerinin döneminde, bu unsurların akılla kesin olarak kanıtlamayacağı sonucu makul kabul edilmiştir; bunun, inancın üstün gücünü gösterdiği ve aynı zamanda ayırt edici bir biçimde felsefi tekniklerin alanının sınırını belirlediği varsayılmıştır.

Dinsel topluluklar, felsefelere sahip olmaya kalkışmamıştır. Neredeyse hepsi, entelektüel hayatın lüzumsuz olduğu, hatta dinsel bağlılığın önünde bir engel oluşturduğu anlayışıyla yola çıkmıştır. Fakat kutsal metinler konusunda uzmanlara sahip olma yapısı, kendi dinamiklerine sahip entelektüel bir topluluk yaratmıştır. Kişinin kendi araçları hakkında daha büyük bir soyutlama ve özdüşünümselliği, entelektüel topluluğun teoloji alanın-

3 İleri sürülen önemli ayrım noktalarından biri, Müslüman ilahiyatçıların Mecusi ve Manişeist düalistlerin karşısında savunduğu Tanrı'nın birliğidir. Müslüman ilahiyatçılar, bu konuda bile tartışmayı kendi saflarındaki insanbiçimcilere karşı çevirmeye daha çok ilgi duymuştur. Çin ve Hindistan'la yapılacak bir karşılaştırma, çok dinli bir rekabetin Tanrı'nın varlığı ve doğasının kanıtlarına yol açmadığını ima eder. Ayrıntılı bilgi için 15. Bölüme bakın.

daki mücadelelerini sürdürebilmek için kullandığı silahlardan biri olmuştur. Örgütsel gelişmenin daha ileri bir dönemecinde daha soyut konuların kendisi bir odak haline gelebilmiştir. Bu, kilisenin politik kolunun yarattığı tehlikelere açık hale gelmelerine yol açmıştır. Özgür irade veya Tanrı'nın nitelikleri gibi sorunlar üzerine tartışmanın mantığını takip eden felsefi alanın içindekiler, kendilerini din bilimcilerle sapkınlık tartışmalarına girişmiş halde bulabilmiştir. Bu tür ithamlar ve suçlamalar, ortaçağ Hıristiyan ve Müslüman felsefesini kuşatmıştır. Bunlar bir açıdan, kesinlikle iktidarın entelektüel özerklik üzerindeki soğuk elini temsil eder. Fakat suçlamalar tek başına yaratıcılık veya durağanlık dönemlerini ayırt etmez; yaratıcı filozoflar da kendi rakiplerini aynı şekilde sapkınlıkla suçlayabilmiştir. Batının ayırt edici felsefeleri, bu çatışma kanallarından akmıştır; tehlike, yaratıcılığın bedeli olmuştur.

MÜSLÜMAN DÜNYASI: POLİTİZE EDİLMİŞ BİR DİN TARAFINDAN SABİTLENMİŞ BİR ENTELEKTÜEL TOPLULUK

İslam bir teokrasi olarak başlar. Burada teolojik hizipler, ilk başta daima politik hiziplerdir; teolojik ortodoksluğu iddia etmek, İslami devletin politik hükümranlığını iddia etmekle aynıdır. Arap askeri fetihleri, Muhammed'den sonraki kuşakta tüm Ortadoğu'ya yayılmıştır (634 ve 654 yılları arasında Suriye, Mısır, Irak ve İran fethedilmiştir) ve İslam savaşçıları, hükümranlığın karizmatik intikal çizgileri doğrultusunda bölünmüştür. Bu çizgi, halifelik iç savaşlarının kazananlarını ve kaybedenlerini destekleyenleri ayırmıştır: Kabaca, politik statükoyu ve zafer kazanan tarafı destekleyen, sonunda Sünniler adıyla bilinen konum ve kaybeden tarafın aile soyuna bağlılığını koruyarak uzlaşmaz bir tutum sergileyen Şiiler. Her iki tarafta da başka hizipleşmeler de olmuştur. Zafer kazanan çoğunluk, aslında çeşitli iddiaların meşruluğu ve gayrimeşruluğu gibi eski meseleleri gündemde tutmak istemediğini deklare ederek kaybedenlerle uzlaşmak isteyen pragmatik bir grup geliştirmiştir. Şii tarafında ise daha ateşli olan asiler sonunda Peygamber'in gerçek halefi olan İmam'ın gizlendiğini savunan bir hizip tarafından yerinden edilmiştir. Bu, gelecekteki bir kuşakta, doğru teokratik soyun tekrar ortaya çıkacağı beklentisine, bir nevi öteki dünyaya ait bir ton katmıştır ve İmam yanlılarının, İslami devlette politik olarak isyan etmesine gerek kalmadan spiritüel bir mezhep olarak devam etmelerine imkân tanımıştır. Diğer Şii hizipleri daha radikal olarak kalmıştır ve bazen çeşitli devletlerde politik iktidarı ele geçirmiştir.



ABBASİ HALİFELİĞİNİN YÜKSELİŞİ, MS 800

İslami hizipler, jeopolitiğin ve devrimci başarının bir yansıması haline gelmiştir. Arap kabilelerini birleştiren ilk fetih dalgası, Bizans ve Sasani Pers imparatorlukları arasındaki açmazın yarattığı güç boşluğuna akın etmiştir. Abbasi Halifeliği, üç iç savaştan sonra gücü birleştirmiştir ve 750'den itibaren Bağdat merkezli bir imparatorluğu yönetmiştir.[4] 830'dan sonra, halifeliğin fiili iktidarı bölgesel yönetimlere geçmeye başlamıştır ve 950 ile 1200 arasında tam bağımsız devletler bölgeyi bölmüştür. Bu devletler, muazzam fetih dalgalarına maruz kalmıştır; Selçuklu Türklerinin 1040-1100 arasındaki fetihleri, çok geçmeden İslama dönen ve daha küçük devletlere bölünen Moğol fatihlerin 1220-1260 arasındaki fetihleri ve 1360'lardan sonra Anadolu'dan yayılan Osmanlıların fetihleri, en başarılı olanlarıdır. Başta 970-1170 arasında Mısır'daki İsmaili aktivistleri olmak üzere, bazı Şii hizipleri devlet iktidarını ele geçirmiştir. Kazananlar ve kaybedenler, ortodoks ve anti-ortodoks, jeopolitik bir dama tahtasında yer değiştirmiştir.

Bunun entelektüel hayat için başlıca sonucu, İslam coğrafyasının hiçbir zaman merkezi bir kilise örgütlenmesine sahip olmamasıdır. Bütün hizipler tarafından kabul edilen teokratik geleneğe göre halife, Peygamber'in vârisidir ve müminlerin lideridir; ama halifenin meşruiyeti, İslamın daha ilk kuşaklarından itibaren önemli hizipler tarafından sorgulanmıştır ve politik gücün dağılmasıyla bu meşruiyet daha da zarar görmüştür. Fiili dinsel otorite, ulemanın eline geçmiştir. Bir teokrasiden beklenebileceği gibi yasa, dinsel yasadır ve dinsel okullar, mahkemelerin etkinliklerini de tekeline almıştır. Ortodoks din âlimleri, Hıristiyanlıktaki papalıkla karşılaştırılabilecek örgütlü bir kilise oluşturmaksızın, devletten kısmen bağımsız hale gelmiştir. Yalnızca Abbasi Halifeliği en güçlü döneminde, dinsel hayatın tek elden kontrolünü sağlamaya girişmek için yeterli güce sahip olabilmiştir; güçlü bir halife olan Me'mûn (hüküm süresi 813-833) ve halefleri, bütün Müslüman âlimlere öğretisel ortodoksluğu dayatmaya çalışmıştır. Fakat halifelik iktidarı adına yapılan bu engizisyon, dirençle karşılaşmış ve sonunda halifeliğin bölünmeye başladığı 848'de terk edilmiştir; sonrasında *ulema* dinsel yasaya ve öğretiye itirazsız bir biçimde egemen olmuştur.

Ulemanın okulları, entelektüel hayatın merkezleri olduğu ölçüde, gündelik ritüelin, kutsal metinlerin ve pratik yasanın tikelci kaygılarına demir

[4] Bu yalnızca 711 ve 759 arasında fethedilmiş Müslüman İspanya'da geçerli değildir. Müslüman İspanya, 744-750 iç savaşında Abbasiler tarafından devrilen Emevi Halifeliği adına serbest kalmıştır. İslam siyaseti, dinsel ve toplumsal tarihiyle ilgili genel kaynaklar: Hodgson, 1974; Lapidus, 1988; McEvedy, 1961; Humphreys 1991.

atmıştır. Bu tabandan teolojinin daha soyut değerlendirmeleri de çıkmıştır ama sürekli olarak saldırıya maruz kalmıştır. Başta politik idarecinin etrafındaki saray çevreleri olmak üzere, ulemanın politik rakiplerinin himayesinde daha bağımsız bir entelektüel hayat desteklenmiştir. Esasen Bağdat veya Kurtuba'daki (Kordoba) hükümdarın başarısız bir teokrat olarak öne sürdüğü dinsel iddialar dinsel okullardaki sofuların gölgesinde kaldığı için, saray çevreleri spekülasyonun karşıt kutbuna veya zaman zaman da sekülerizme meyletmiştir. Bu güvensiz ortamda, entelektüel hayat, belirli bir rejimi alaşağı edebilecek jeopolitik olayların eline terk edilmiştir. Seküler filozoflar, Bağdat'ta Abbasilerin himayesinde kendi zirvelerine ulaşmış ve 950'den sonra bu korumayı yitirerek gerilemiştir. Gizli toplulukların varlığı hafifletici bir etmen olmuştur. Bu gruplar genelde politik ve dinsel kaygılar taşımakla birlikte, her zaman için İslam dünyası genelinde statükonun en azından bir kısmına karşı çıkmıştır ve bazen entelektüel cephedeki ortodoks olmayan hizipler arasında ittifak arayışlarına girişmiştir. İsmaili veya İmamiyye grupları ile baskı altındaki rasyonalist teologlar ve filozoflar arasında pragmatik ittifaklara rastlamak mümkündür.

DÖRT HİZİP

Entelektüel alanın hizipleşmesi, ilk başta yavaş bir biçimde gerçekleşmiş ve 800'den sonraki kuşaklarda hız kazanmıştır. Üçü dinsel ve biri seküler grup olmak üzere dört ana entelektüel grubu aşama aşama oluşmuştur. İlk olarak, rasyonel teolojinin –*kelam*– uygulayıcıları gelmiştir ve Mutezileciler içlerinde en önemli gruptur; onların karşısında ise metinci lafızcılar ortaya çıkmıştır. Ayrıca sufi mistikleri ve seküler tarafta, Yunancadan ve başka yabancı dillerden bilim ve felsefenin –*falsafa*– mütercimleri ve uygulayıcıları vardır.[5]

---

[5] Filozofların ve biyografik verilerin bu değerlendirmesi genellikle birçok kaynaktan alınmıştır (Watt, 1973, 1985; Fakhry, 1983; Hodgson, 1974; Wolfson, 1976; Rescher, 1964; de Boer, 1903; tek tek makaleler: *DSB*, 1981 ve *EP*, 1967). Biliminsanlarını ve matematikçileri de motifleri filozoflarınkiyle yakından bağlantılı olduğu için bu ağlara dahil ettim. Filozofları önemli, ikincil ve önemsiz olarak sıralarken, 2. Bölümde kullandığım yöntembilimin aynısını kullandım. Müslüman filozoflar, çeşitli kaynaklarda ne kadar gönderme yapıldığına göre sıralanmıştır. Musevi filozoflar, Sirat (1985); Husik (1969); Guttman (1933); Pines (1967); *EP* (1967) temelinde birbirlerine göre sıralanmıştır. Bu tarihlerin tümü yakın geçmişe aittir ve büyük ölçüde Avrupalıdır; bunların faydalandıkları daha önceki tarihsel değerlendirmeler İbn el-Nedim (yaklaşık olarak 990), el-Bâkıllânî (1000), el-Bağdâdî (1030), el-Gazzâlî (1090), el-Şehristanî (1130), Maimonides (1190) ve İbn Haldun'u (1380) içerir.

Yerli Teolojik Filozoflar

Entelektüel tarihçilerin egemen tutumu, Avrupa felsefesinin ana çizgisini aktarmış oldukları için yalnızca Yunan felsefesinin takipçileri olan filozofların (*falasifa*) dikkate değer olduğu yönündedir. At gözlüğü takan bu kişiler daha önemli olan bir şeyi –İslami teologların, felsefi alana kendiliğinden girmesinin dinamiklerini– görmemizi engeller. Yerli teolojik tartışmalar, tıpkı sürdürülen diğer entelektüel çatışmalar gibi, kendiliğinden soyutlama düzeyini yükseltir ve metafizik ve epistemoloji sorunlarını açığa çıkarır. Felsefenin nasıl ortaya çıktığı hakkında Çinliler, Hintler ve Yunanların muğlak başlangıçlarından bize daha yakın olan bir laboratuvarımız var ve de Descartes, Locke ve Malebranche'nin döneminde Avrupa'daki gelişmelere paralel konumlar oluşturulurken izlenen bağımsız yolun bir resmine sahibiz.

İlk kayda değer entelektüeller, 700'lerin başında ortaya çıkmıştır (Şekil 8.1). İlk başta, metinci âlimlerin farklılaşmamış tarzı vardır. Teolojinin yanı sıra hukuk konusundaki açıklamalarıyla ün kazanan ve çileciliği nedeniyle sufilerin bir atası olarak görülen Hasan el-Basrî buna bir örnektir. Sonraki iki kuşakta, alan hiziplere bölünmeye başlamıştır. Teolojik tartışmanın ilk merkezi, Arap fatihler tarafından Mezopotamya deltasında kurulan Basra'dır. 760'larda yeni Abbasi halifeliğinin başkenti olarak Bağdat kurulduğunda, yaklaşık 250 mil mesafedeki bu iki kent entelektüel hayatın ikiz merkezi haline gelmiştir ve rakip merkezlerdeki kesişen ağların tanıdık motifini oluşturmuştur.

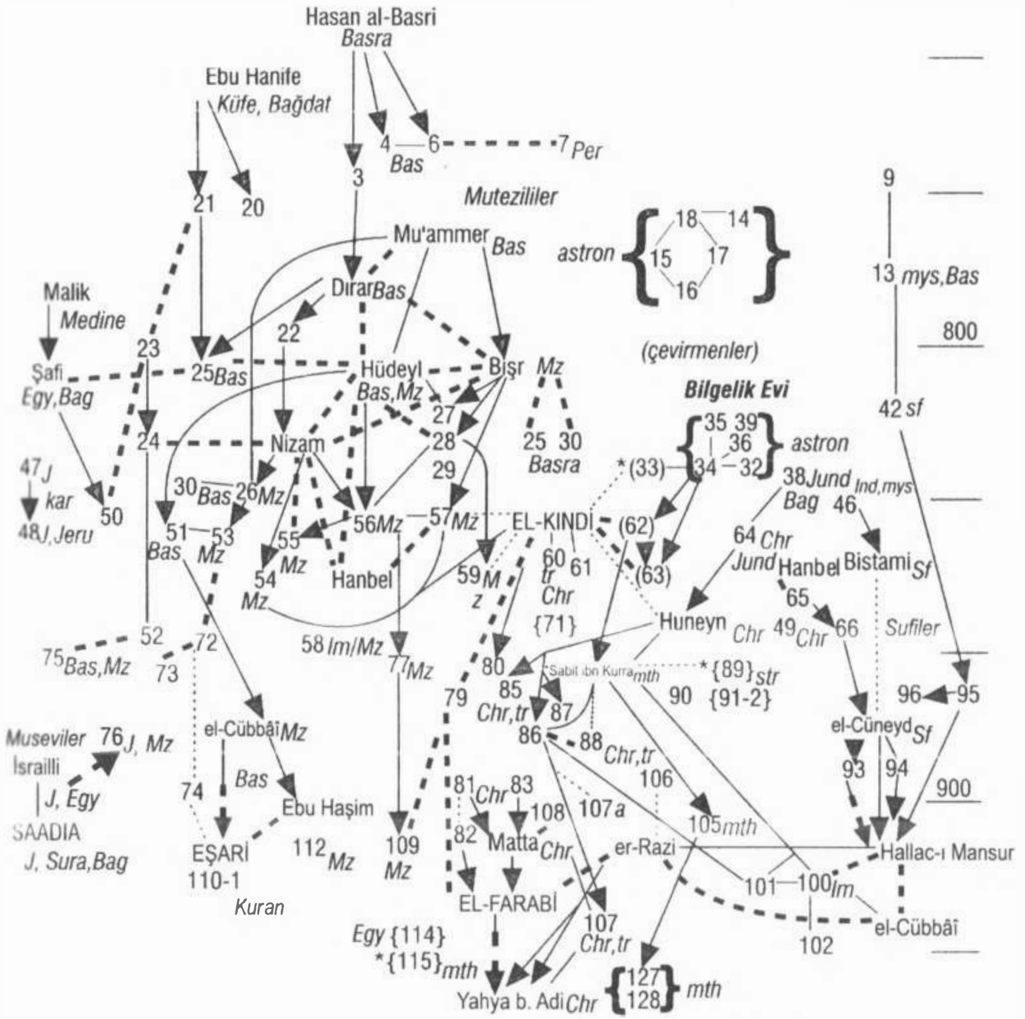
İlk sorunlar dinsel politikadan doğmuştur. Bir tarafta yazgı ve özgür irade arasındaki tartışma, diğer tarafta düalizm veya insanbiçimciliğe karşı Tanrı'nın birliği sorunu vardır. Yazgı, halifeliğin meşruiyeti üzerine ilk politik tartışmalar nedeniyle bir mesele haline gelmiştir. Halifelik, şiddet ve ihanetle ele geçirilmiştir ve bazı İslami hizipler, bunun gibi günahların insanı Müslümanlıktan çıkardığını ve devrilmesi gereken bir hükümdar yaptığını savunmuştur. Statükoyu kabul etme yanlıları ise halifenin eylemlerinin önceden yazıldığı argümanını da kabul etme eğiliminde olmuştur. Buna uygun olarak savunusu, özgür irade isyana teşvik olarak suçlanmıştır. 743'e kadar özgür iradenin bazı savunucuları, halife tarafından cezalandırılmıştır. Bu politik bağlantı kısa ömürlü olmuştur. Birkaç kuşak içinde, politik çıkarımlar tersine dönmüştür; 800'lerde Mutezileciler tarafından savunulan özgür irade, hilafet tarafından ortodoksluk olarak öne sürülecektir.

Basra'daki camide, günahkârlar konulu tartışmada –kişinin günahkâr bir halifeye ne kadar bağlılık göstermesi gerektiği meselesinde– ara bir ko-

num benimsemiş olanlar tarafından bir hizip kurulmuştur. Bir diğer hizip, Hasan el-Basrî'nin teolojik ılımlılığını tepkiyle karşılamıştır; insani eylemlerin yazgısını ve Tanrı'nın her şeye kadirliğini çok güçlü bir biçimde vurgulayarak, bunu eylemlerin insanlara yalnızca figüratif olarak isnat edilebileceği noktasına kadar vardırmıştır. Entelektüel tartışma, konumları uçlara sürüklemiştir. Bir sonraki adım, Mutezilecilerin özgür iradeyi savunmasıdır; bu, alanın karşıt tarafları arasındaki çatışmanın artmasıyla yaşanan entelektüel gelişimin tipik bir modelidir. Özgür iradenin savunucuları, Tanrı'nın hiçbir kötülük yapmayacağı fikrini belirterek, konumlarını ayrıntılandırmaya mecbur kalmıştır. Bu, iyi ve kötünün standartlarının törel veya gelişigüzel olmadığının onaylanmasına yol açmıştır. Bu duruşu, Tanrı'nın iktidarıyla bağdaştırmak için, bu teologlar Tanrı'nın rasyonel bir doğaya sahip olduğu ve ahlak yasalarının, aklın değişmez özünün bir parçası olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Bu, kelimesi kelimesine metinci/kitabi dindarlıktan, felsefi metafiziğe açılan bir rotadır. Buna, Tanrı'nın birliği ve nitelikleri üzerine bir başka tartışma ekseni eşlik etmiştir. Basra ve Bağdat'ta oluşan Mutezile hizbi, Mecusi ve Manici düalistlere (bunlardan ilki, İslam fethinden önce İran'ın geleneksel dinidir; ikincisi ise Mezopotamya merkezli olarak Hıristiyanlıktan sapmıştır) ve Hıristiyanların üçlemesine (Irak, Suriye ve Mısır gibi İslami bölgelerde yaygın olan inanca) saldırarak, rakip teolojilere karşı çok cepheli bir savaşa girişmiştir. Bu çatışma, bölünmemiş ve çoğulluğa sahip olmayan tek bir Tanrı'nın var olduğunu ispatlama çabalarına yol açmıştır. Mutezileciler yalnızca Tanrı'nın birliği değil, aynı zamanda dünyanın yaratılmış oluşu ve dolayısıyla Yaratıcı'nın varlığına dair kanıtlarıyla ün yapmıştır. Teoloji, rasyonel olarak savunulmaya başlanmış ve aklın kendisinin metin ve vahyin üzerine yükselebileceği bir yola girmiştir. Mutezilecilerin ispatları, ortaçağın ilk kayda değer Yahudi filozofları haline gelen Yahudi düşünürler tarafından bütünüyle kabul görmüştür.

Kelam veya rasyonel teolojinin hem Müslüman hem de Yahudi uygulayıcıları, metne dayalı öğretilerle rasyonel kanıtların harmanlanmasını savunmuştur. Mutezileciler, aynı dönemde belirginleşen İslami metinci lafızıcı hizbin muhalefetiyle karşılaşmıştır ve daha uzlaşmaz bir konum almışlardır. (Hodgson, 1974:1:386-389). Hadis âlimleri, Kuran'ın beraberinde Muhammed'in çevresindekilerin rivayetlerinin bir kanonunu formüle etme çabasıyla kendilerine özgü bir metincilik anlayışını ortaya koymuştur; bu duruşları, metinlerin statüsünü her şeyin üzerine yükseltmiştir. Hukuki konularda kişisel yargının uygulanmasına; Tanrı'nın güçlerini sınırlandırdığı için özgür irade öğretisine ve Tanrı'nın metinlerde geçen kişisel, hat-



= tanışıklık bağı
= öğretmen-öğrenci bağı
= olası bağ
= ihtilaflı bağ
= çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
tr = çevirmen { } = bilim insanı veya matematikçi * = bilimsel yıldız md = hekim
mth = matematikçi astron= astronom Chr = Hristiyan J = Yahudi Mz = Mu'tezile
Sf = Sufi mys = mistik Ind = Hindistan kar = karait, Yahudi *kelam* Bas = Basra
Bag = Bağdat Jund = Cündişâpûr Jeru = Kudüs Egy = Mısır

ŞEKİL 8.1. MÜSLÜMAN VE MUSEVİ FİLOZOFLAR VE BİLİM İNSANLARI, 700-935: BASRA VE BAĞDAT OKULLARI
(aksi belirtilmeyenlerin hepsi Bağdat'tadır)

ta fiziksel sıfatlarıyla/nitelikleriyle çeliştiği için Tanrı'nın birliğine karşı çıkmışlardır. Bu pasajların metaforik doğasını savunan rasyonel teologlar daha aşırı zeminlere sürüklenmiştir. Aristotelesçi dili kullanarak, Tanrı'nın mutlak birlik ve yalınlığa sahip bir töz olduğunu ve Tanrı'nın özünden ayrı hiçbir niteliğin bulunmadığını savunmuşlardır.

Kelam savunucuları, *hadis* âlimlerine karşı taarruza geçmiştir. Tanrı'nın birliği argümanlarını geliştirerek, Kuran'ın sonsuz bir hakikat değil, yaratılmış bir nesne olduğunu ve metni Tanrı'yla birlikte aynı ebediyeti paylaşan bir kutsal nesne statüsüne yükseltmenin, düalizm, hatta putperestlik olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu duruş, İslamın temel kült nesnesinin koruyucuları olarak *hadis* âlimlerinin statü iddialarının altını oymuştur. İnsanbiçimcilik veya dine küfretme suçlamaları ve karşı suçlamaları, nihayetinde bu iki kamp arasında politik bir hesaplaşmaya yol açmıştır.

700'lerin sonunda Dırâr ve çağcılı Muammer b. Abbad'dan 800'lerden kısa bir süre sonra Ebû'l-Hüzeyl, Bişr b. Mu'temir ve en-Nazzam'a kadarki iki kuşağın kelam hizipleri arasındaki tartışmalardan, net bir biçimde tanımlanmış bir Mutezile Okulu ortaya çıkmıştır. Bu isimler, üstatlar, öğrenciler ve rakiplerin yer aldığı bir ağa bağlıdır ve Basra ve Bağdat okullarına ayrılmıştır. Ebû'l-Hüzeyl, Mutezile ortodoksluğunun temel noktalarını ortaya koyan, Tanrı'nın birliği ve adaletini ve bunun sonucunda özgür iradeyi vurgulayan ünlü bir sistem kurucudur. Diğer Mutezileciler, Kuran'ın yaratılmışlığını ve her şeyin zamanda atomların nitelikleri olarak var olduğu ve sürekli olarak yeniden yaratılması gerektiği öğretisini buna eklemiştir.

Arap teologlar, zaman-atomculuğunu neden geliştirmiştir? Bu dönemde Yunan felsefi metinlerinin etkisi, yeterli bir açıklama sunmaktan uzaktır.[6]

---

[6] Entelektüel tarihçiler, en kelamcı konumları yabancı etkilere atfetme (özetleyen Wolfson, 1976:58-79) ve özgün gelişme çizgilerini küçümseme eğiliminde olmuştur. Halbuki başlıca Mutezile argümanları, 830'dan önce oluşmuştur ve Yunanca metinlerin birçoğu iki kuşak sonra çevrilmiştir. İlk Mutezileciler Aristotelesçi mantığın kategorileri hakkında bilgi sahibidir; bu görünüşe göre o tarihte yayılmaya başlayan Yunan felsefesinin ikinci el değerlendirmelerinden kaynaklıdır (Fakhry, 1983:8-9; Watt, 1973:154-155, 205, 249); fakat töz ve araz kavramlarını kendi tartışma dinamikleri aracılığıyla tamamen farklı bir yöne çevirmişlerdir. Demokritos'un atomculuğu, *Fizik*'te Aristoteles'in onu çürütmesi bağlamında yer alır; ama Arap atomculuğunun gelişme döneminde bir tercüme muhtemelen mevcut değildir. Daha da önemlisi Mutezile atomculuğu Demokritos'un veya Epikuros'un atomculuğundan farklıdır; Yunanların uzun ömürlü ve uzamsal fiziksel atomları, Mutezilecilerin zaman-anlarıyla aynı değildir. Gerçekten Yunan yönelimli *falasifa* (filozoflar) ortaya çıktığında Mutezile atomculuğuna karşı polemik yürütmüştür (Peters, 1968:144). Alternatif olarak, Fakhry (1983:33-34) bu nokta-atoziminin Hindistan'da MS 500'de mevcut olan Budist, Hindu ve Cayna okullarından geldiğini ileri sürer; 700'lerin sonunda, Mutezile kurucularının döneminde "Hindistan'ın Dinsel İnançları" adını taşıyan anonim bir kitapçığın Arapça

Arap düşünürler, o dönemde tanıtılan tüm Yunan otoriteler tarafından karşı çıkılan bir öğretiyi neden benimsemiştir? Dahası zaman-atomculuğu, temel teolojik öğretileri olan özgür iradenin savunusu için hiçbir şekilde ontolojik bir destek sunmamıştır; zira yok olan atomlar, Tanrı'nın sürekli müdahalesini gerektirir. Bu dışsal etkilerin hiçbiri –ne Yunan felsefesinden aktarımlar ne de teolojik politika– bu entelektüel gelişim çizgisini açıklamaz. Görüşüne göre özgür iradeyi savunma çabası, nedensellik teorisinde, Tanrı'nın dünyada olup bitenlerin doğrudan sorumluluğundan azade tutulabileceği şekilde düzeltmeler yapılmasına yol açmıştır. Diğer teolojik sorun, yani Tanrı'nın birliği ve Kuran'ın yaratılmış olduğuyla ilgili sorun, töz ve niteliklerinin değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu iki meselenin birleşimi, yeni bir entelektüel alan üretmiştir. Müslüman filozoflar, kendi problemlerine ilişkin yenilikler getirerek dikkat alanında rekabete başlamıştır. Önce nitelikler, daha sonra töz kavramını terk ederek atomculuk öğretisine ulaşmışlardır. Bu noktada, gerçek bir entelektüel rekabet var olmuştur. İslami felsefe, politik konumların bir yansımasından ibaret olmaktan çıkmış, özerk bir yola girmiştir.

İlk başta teolojik enerjilerle alevlenen felsefi argümanlar daha incelikli hale gelmiştir. Aristotelesçi töz ve araz kavramları, 800'den hemen önceki kuşakta dikkatle incelenmiştir. Basra'da Dırâr b. Amr, töz kavramını reddetmiştir; bedenin bir hiyerarşi halinde düzenlenmiş arazlar toplamı olduğunu savunmuştur; bir kez oluştuktan sonra araz, başka arazların dayanağı haline gelebilir (Fakhry, 1983:53; Watt, 1973:194-195). Belki de Dırâr'ın çağcılı Hişam b. el-Hakem (Şekil 8.1'in anahtarında 22) onu bu konuma sürüklemiştir; Hişam, töz ile araz arasında hiçbir ayrımın bulunmadığını, çünkü her tözün sonsuz biçimde bölünebilir olduğunu savunmuştur. Hişam, Kuran'da yer alan Tanrı'nın literal tasvirlerini savunan açık bir insanbiçimcidir; nitelikler (veya arazlar) tartışma konusu olduğunda, her şeyi bir niteliğe indirgemeye razı olmuştur. Kimi Mutezileciler de (örneğin Şekil 8.1'deki 30)

olarak yayıldığından söz eder. Fakat Caynalar, atomculuğu hareket, eylem ve zaman da dahil olmak üzere her şeyin bir töz olduğu Mutezile dışı öğretilerle birleştirmiştir. Hinduların Nyaya-Vaişeşika Okulu da maddi şeylerin atomculuğunu evrensellerin gerçekliğiyle, ayrıca sonsuz ruhun (atman) ve sonsuz zihnin (*manas*) tözleriyle birleştirir. Budist Sarvastivadinler, Mutezilecilerinkine en yakın olan zaman-atomculuğuna sahiptir ama benliğin gerçekdışı bir boşluk olduğu, Tanrı'nın var olmadığı, varoluşun fasılasının yanı sıra geçmiş ve geleceğin var olduğu şeklindeki İslam dışı öğretileri de savunmuştur (Raju, 1985:53, 121, 253-262). Arapların, bu tür felsefi metinlere erişmiş olsalar bile bu kaynaşmış sistemlerden atomculuğun ilgili yönlerini seçip almış olması mantıksızdır. Karl Potter (*EIP*, 1977:17) her iki yönde de öğretilerin Batı-Doğu arasında açıkça ödünç alındığına dair çok az kanıt bulunduğu sonucuna ulaşır.

aynı konumu benimsemiştir. Töz dağılmıştır ve ayırt edici Mutezile metafiziği, zaman-atomculuğu doğmuştur.

Dırar, özgür iradeyi savunmanın bir yolunu da bulmaya da çalışmıştır; Tanrı'nın dış dünyada olup bitenleri kontrol ettiğini ama içsel yükseliş veya düşüş yoluyla ahlaki sorumluluğu Tanrı'nın değil, insanın üstlendiğini savunmuştur (Fakhry, 1983:48-49). Dırâr'ın çözümü, görünüşe göre çağcılları arasında anlaşmazlığa neden olmuştur ve Dırâr determinist olmakla suçlanmıştır. Dırâr, bedensel tözün var olmadığını, yalnızca arazların var olduğunu ve bunların da iki ardışık an için var olamayacağını ileri sürmüştür; bu sav, onların sürekli olarak Tanrı tarafından yeniden yaratıldığını ima etmektedir. Bu, henüz tözlere değil yalnızca niteliklere uygulanmış olsa da zaman-atomların ilk kez telaffuz edilmesidir.

Bir başka Basralı teolog olan Muammer, buna rakip bir duruş sergilemiştir. Tözü ortadan kaldırmak yerine, Tanrı'nın cisimleri oluşturan atomları yaratarak cisimlerin ilk varoluşunu sağladığını öne sürmüştür (Wolfson, 1976:158, 560-576; Peters, 1968:144). Arazlar ise cismani atomların toplanmasıyla ortaya çıkar. Buna göre, Tanrı arazlara yalnızca dolaylı olarak neden olur ve onların iyi veya kötü niteliklerinden sorumlu değildir. İnsan, bedene bağlanmış maddi olmayan, muttali tözdür. Özgür irade yalnızca içsel olarak vardır; beden dış dünyanın parçasıdır ve doğanın yasalarına tabidir. Bu bir düalizmdir ama Descartes'inkinden pek farklı değildir.

Bu noktaya kadar Dırâr atomik tözün değil, yalnızca geçici atomlar olan niteliklerin var olduğunu savunmuştur. Muammer ise atomik tözü savunmuştur; ama bunlar zaman-atomlar değildir, Tanrı tarafından yaratıldıktan sonra kalıcı hale gelirler. Bir sonraki kuşak, görünüşe göre, eksiksiz bir atomculuk geliştirmiştir. Mutezile teolojik konumunu başarıyla sistemleştiren Ebû'l-Hüzeyl, ontolojik konumlar arasında etkili bir uzlaşı üretmiştir. Tümü olmasa bile bazı arazların, zamanda yalnızca bir anlığına var olduğunu; ikinci bir anda tekrar görüneceklerse, Tanrı tarafından yeni baştan yaratılmaları gerektiğini ifade etmiştir (Watt, 1985:53; Wolfson, 1976:531-532). Bu, her şeyden önce iradenin ve hareketin arazlarına, yani dünyadaki eylemle ilgili olan ve dolayısıyla ahlaki sorumluluk meselesinde ima edilen niteliklere uygulanır. Buna karşın Ebû'l-Hüzeyl diğer birçok Mutezileyle birlikte, fiziksel ve spiritüel dünyanın belirli unsurlarını, kalıcı arazlar kategorisinde değerlendirmiştir; renk, hayat ve bilgiyi bu kategoriye dahil etmiştir (Fakhry, 1983:54); bu muhtemelen sorumlu bir insan varlığını zamanın anları boyunca koruyabilmek adına yapılmıştır. Tanrı, arazların hem sürmesine hem de yok olmasına neden olur; bu da süreklilik ve yok oluşun da bir uzamsal alt katmandaki arazlar olup olmadığı sorusunu gündeme

getirmiştir. İkincil metafizik problemler ortaya çıkmıştır ve varoluş ve değişimin ontolojik statüsü tartışma konusu haline gelmiştir.

Aynı kuşakta, Muammer'in öğrencisi Bişr b. Mu'temir öncülüğünde Bağdat'ta rakip bir Mutezile Okulu oluşmuştur. Bişr, zaman-atomculuğuna daha gerçekçi bir ontolojik eğilim vermiştir. Tanrı, niteliklerin yaratılmasına ve yok edilmesine sürekli olarak müdahale etse de, var oluşun her yaratısı gerçek bir süre içerir ve her yok oluş da gerçek bir eylemdir (Wolfson, 1976:522-543). Tanrı, bu zaman-atomları hiçlikten yaratır. Fakat (daha sonraki yorumculara göre) bu Mutezile Okulu "hiçliğin" de devamlı "bir şey" olduğunu ileri sürmüştür; bu da Tanrı'nın her şeyi, önceden var olan bir maddeden yarattığını ima eder.

Atomcu konum henüz yerleşmemiştir. Mutezilecilerin en radikali olan en-Nazzam, Dırâr'ın töze saldırısını sürdürmüştür. Tözün var olmadığını, çünkü sonsuz olarak bölünebileceğini savunmuştur. Daha ılımlı Mutezileciler, bu argümanı yalnızca bir noktaya kadar götürmüştür; nitelikleri, hiçbir süre olmaksızın zamandaki anlara indirgemeye ve tözü de atomlara indirgemeye hazırdırlar (ama bunların bir boyuta sahip olup olmadığı konusunda anlaşamazlar). En-Nazzam daha ileri giderek, aşırı bir zaman-fenomenalizmine ulaşmıştır: Yalnızca arazlar vardır ve bunların hiçbiri kalıcı değildir. Bütün diğer arazlar, doğası gereği geçici olan hareket arazına indirgenir (Fakhry, 1983:49-51, 215-6; Wolfson, 1976:514-517). En-Nazzam'ın Herakleitos benzeri konumu, Eleatiklerin yol açtıkları türden güçlüklere sebebiyet vermiştir. Bir mesafe sonsuz sayıda noktadan oluştuğuna göre, bütün bunlardan geçip herhangi bir yere ulaşmak nasıl mümkün olabilir? En-Nazzam, Zenon benzeri bir paradoksla bunun üstesinden gelmeyi denemiştir; aradaki noktalar üzerinden bir atomik noktadan diğerine "sıçramalar" sürecini ileri sürmüştür. Daimi hareket öğretisi de cisimlerin bir yerdeki görünür durağanlığını açıklamakta güçlüklere yol açmıştır; en-Nazzam durağanlığın, cisimlerin aynı yere peş peşe iki kez hareket etmesinden ibaret olduğunu ileri sürerek buna karşılık vermiştir.

En-Nazzam bu filozofların en yaratıcı olanları arasındadır ve aynı zamanda en uçtakidir; Kuran'ın yaratılmışlığı meselesinde, bunun Tanrı'nın transandantal sözünü andırmasının bile mümkün olamayacağını savunmuştur (Wolfson, 1976:274-275). En-Nazzam, Mutezilecilerin politik himayeyi yitirip gelenek karşıtı olarak görülmesine yol açan büyük krizin hemen öncesinde ölmüştür. En-Nazzam hem ortodoks Mutezileciler hem de metincilerin hedefi olmuştur. Öğretileri, görünüşe göre doğrudan takipçilere sahip olmamıştır ve Mutezileciler daha ılımlı bir atomculuğu savunmak için bir araya toplanmıştır. Zaman-atomculuğunun kimi versiyonları, atomların

zamandan ayrı olarak Platoncu bir biçimde var olan arazların taşıyıcıları olduğunu savunmuştur (Fakhry, 1983:216). Daha sonra her arazın Tanrı tarafından sürekli olarak yeniden yaratılan zaman-atomlar olup olmadığını tartışan öğretiler geliştirilmiştir. Ebû'l-Hüzeyl'in hem tözlerin hem de arazların atomik "zaman-anları" olduğunu kabul edip etmediği net değildir; ama 900'lerin başında, Bağdat Mutezile okulundan el-Ka'bi (Şekil 8.1'deki 109) her töz ve arazın, Tanrı tarafından her an yeniden yaratılması gerektiğini savunmuştur (Watt, 1973:301-302). Tanrı'nın doğrudan nedenselliğine yapılan bu vurgu, özgür irade öğretisini daha da çok zorlamıştır. Bu anda, Eş'arîlik bir kopuş yaşamıştır ve Mutezile zaman-atomculuğunun politik olarak daha saygın bir versiyonu üretilmiştir.

Metinci Anti-rasyonalistler

İslami düşünce, başlangıçta katiyen metinci ve muhafazakâr değildir. Kutsal metni kelimesi kelimesine savunanlar, rasyonel teologlarla gittikçe artan bir kutuplaşma içerisinde aşama aşama ortaya çıkmıştır. İslam İmparatorluğu döneminde, dinsel hukuku yerel meseleler için uygulayan metinci uzmanların yüzlerce okulu vardır (Makdisi, 1981:9). Bunların pratik yönelimi, çalışmalarını görece entelektüel olmayan ve somut düzlemde tutmuştur. Politik öneme sahip olmadıkça soyut teolojik sorunlar, ana ilgi alanları olmamıştır. Basra'daki ve daha sonra Bağdat'taki camide ortaya çıkan rasyonel teologlar, başlangıçta aynı eğitime sahip *ulemalık* uğraşının parçalarıdır. Bazıları politik önem taşıyan meseleleri soyut zeminlere taşıyan ve daha sonra da kendi başına dikkatleri üzerine toplayan felsefi yorumlara yönelen bir tartışma ağına kendini adamıştır. Hasan el-Basrî'nin birçok takipçisinin de aralarında bulunduğu bazıları ise *hadis* uzmanlarına katılmıştır. Bu hizipler arasında ortaya çıkan tartışma, Kuran'a dayalı fıkıh âlimliği okullarını, İslami ortodoksluğun daha genel sorunları hakkındaki tutumları nedeniyle diğerlerinden öncelikli bir konuma taşımıştır. Dağınık yerel okullar, rejime sadık Sünniler arasında politik partiler gibi şekillenmeye başlamıştır ve bu konumların sayısı, yaklaşık olarak en başarılı fıkıh okullarının sayısıyla sınırlanmıştır.

Başlangıçtaki konumları, tam olarak katı metincilik değildir. 700'lerin orta kuşağında, Bağdat'ta örgütlenen ilk tanınmış okul, Ebû Hanife'nin takipçileri olan Hanefîlerdir. Hanefîler, halifeliğin meşru intikaliyle ilgili sorunlarda politik uzlaşmaya dayalı görece yumuşak bir tutum sergilemiş ve yazgı konusunda da ılımlı bir çizgi izlemiştir. Ortaya çıkan Mutezileciler, bu fıkıh okuluyla ittifak yapma eğilimi göstermiştir. Bir sonraki kuşakta,

Mâlikîlerin kurucusu olan Mâlik b. Enes öncülüğünde (Muhammed'in şehri olan Medine'de) rasyonalist teologlara karşı hararetli bir lafızıcı konum benimseyen bir hareket gelişmiştir. Ama Mâlik'in kendi öğrencisi eş-Şâfiî daha ılımlı bir zincir kurmuştur; Şâfiîler yalnızca Kuran'ın değil, aynı zamanda hadislerin, yani Peygamber'in çevresindekilerin rivayetlerinin de yorum için temel alınabileceğini onaylayarak Kuran literalizmine yapılan vurguyu yumuşatmıştır. Hiç şüphesiz bu çatışmadan enerji alınarak, eş-Şâfiî'nin kuşağında hadislerin kanonik bir derlemesini oluşturmak için önemli bir çalışma yapılmıştır (Şekil 8.1'de 68 ve 69). Bunun karşısında, temel fıkıh okullarının dördüncüsü olan Hanbelîler (İbn Hanbel'in takipçileri) hadisleri gelenekçi bakışları pekiştirmek için kullanmış ve rasyonel teologlara hararetli bir biçimde saldırmıştır.

Liberal ve muhafazakâr dürtüler bu kuşaklarda birbirini izlemiştir; muhafazakârlar, liberallerden sonra ve onlara bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Liberallerin politik gücünün getirdiği restleşme, bunda bir dönüm noktası olmuştur. Abbasi Halifeliği, askeri güç kullanarak iktidarı ele geçirmiştir ve tıpkı Emevi Halifeliği gibi, Abbasi Halifeliğinin de meşruluğu çeşitli hizipler tarafından tartışılmıştır. Halifeler, bazen Şiilere ittifak önererek ve onları yönetime getirerek, bazen Sünni metincileri destekleyerek ve bazen de *kelam* uygulayıcılarını himayeleri altına alarak çeşitli yollardan dinsel meşruiyet aramıştır (Lapidus, 1988:123-125; Massignon, 1982:250-254). 800'lerin başında, Abbasiler ekonomik refah ve askeri güçlerinin zirvesine çıkmıştır. Kendisinden önceki halife Harun el-Reşid tarafından desteklenen Kurancı muhafazakârlara sırt çeviren güçlü halife el-Me'mûn, Mutezilecilerin öğretilerini destekleyerek teokratik kontrolü tesis etmeye çalışmıştır. Kuran'ın yaratılmış olduğu ve ilahi özün sonsuz bir boyutu olmadığı öğretisi, merkezi önemdeki vurgular arasında yer almıştır. Bu politikayı uygulamak, Kuran'ın metinci koruyucularının bağımsızlığını azaltacak ve halifenin dinsel yasanın yorumlanmasına müdahalesini meşrulaştıracaktır.

İslam tarihçileri bu dönemden "engizisyon" olarak söz eder. Bu kötüleyici terim, söz konusu çabanın nihayetinde başarısız olmasından ve itibarsızlaşmasından kaynaklanır. Halife el-Reşid'in hüküm sürdüğü dönemde (786-809) yeni ortaya çıkan *hadis* okulu lehine tam tersi yönde bir eziyet yaşanmıştır; *kelam* okulu hedef alınmış ve Bağdat Mutezilecilerin başındaki Bişr b. Mu'temir hapsedilmiştir (Watt, 1985:53; Hodgson, 1974:1:388-389). 827'de halife el-Me'mun, din âlimlerini Kuran'ın yaratılmış olduğu öğretisini kabul etmeye zorlamıştır; 833 yılındaki ölümünün ardından, halefleri bu politikayı aralıklı olarak 20 yıl boyunca sürdürmüştür. Ulemanın büyük bir kısmı, halifelerin politik baskısı altında pes etmiştir; ama en tanınmış hadis âlimi

olan ve başkent Bağdat'ta yaşayan İbn Hanbel'in öncülüğünde bu baskıya karşı direnç gelişmiştir. Hapis cezalarına ve idam tehditlerine göğüs geren İbn Hanbel, muhafazakârların gözünde bir kahramana dönüşmüştür. En nihayet, 847'de halife el-Mütevekkil, politik muhalefete teslim olmuş ve Mutezile teolojisini dayatma çabasını terk etmiştir. Zafer kazanan Hanbelîler kendi konumlarını dayatmaya çalışmıştır. Sonraki kuşaklarda Hanbelîler önde gelen hukuk okullarından biri haline gelmiştir ve teolojik ılımlılara ve felsefenin uygulayıcılarına yönelik saldırılarda öncülüğü ele geçerek, entelektüel alanın muhafazakâr merkezi olmuşlardır.[7]

"Engizisyon"un yenilgiye uğraması, genel olarak İslam dininin ve entelektüel hayatının yapısında bir dönüm noktasıdır. Halife kazanmış olsaydı, İslam daha merkezi ve bürokratik bir kiliseye yönelecek ve yerel ulemayı daha az dikkate alacaktı. Rasyonel teoloji, marjinal hale gelmek yerine, kurumsallaşabilecekti. Entelektüel yapılar, spiritüalizm yerine rasyonel teolojiyi merkez alan ve kendi felsefi tamamlayıcısını besleyen Hıristiyan kilisesinin yapılarına daha paralel hale gelecekti. Özgün teolojik temelli İslami felsefe, bu ilk kuşaklar boyunca kendi yaratıcı dinamiğini sergilemiştir; atomik aranedenciliği [occasionalism], özgür irade ve nedensellik kuramlarını, Tanrı'nın varlığı ve doğasının kanıtlarını, zaman ve hareket kuramlarını, birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımları geliştirmiştir. Bu dönem Zenon ve Herakleitos'la ve yine Descartes'in halefleriyle ilişkilendirdiğimiz temalarla parıldar. Bir başka deyişle, bu noktadaki İslam felsefesi, Platon ve Aristoteles'in egemenliğinden önceki ve yine onların alaşağı edilmesinden sonraki Yunanistan ve Avrupa'daki gelişmelere paraleldir. Yaratıcılık henüz son bulmamıştır zira çatışmadan beslenmiştir ve dış desteklerin değişmesi, sonraki birkaç kuşakta konumların yeniden düzenlenmesini ve dolayısıyla entelektüel alanın yenilikçi yapılanmasını beraberinde getirmiştir. Fakat ağırlık merkezi, gittikçe muhafazakâr tarafa kaymıştır. Mutezileciler birkaç yüzyıl boyunca ortadan kaybolmamıştır;[8] ama yaratıcı enerjiyi tüketen

---

7 Olayların bu seyrini kısmen Mutezile siyasi politikası belirlemiştir. Mutezileciler ilk başta *hadis* hizbinden ziyade düalistleri hedef almıştır; Abbasilerle ittifakları, eski Pers rejiminin Zerdüştlük dininin ve MS 200'den itibaren Mezopotamya ve Hıristiyan Akdeniz'de yayılan Manişeizmin bastırılmasını içermiştir (Hodgson, 1974:1:385). Kelamcı dinsel politikanın bu boyutu, halifeliğin *hadis* çizgisine yakınlığı tersine döndüğünde bile devam etmiştir; el-Me'mun döneminde Bağdat nüfusunun yüzde 20'si Mecusilerden oluşmaktadır ama iki kuşak sonra belki de yüzde 2'lere düşmüştür (Massignon, 1982:241). Erken dönem İslam İmparatorluğunun dinsel çoğulculuğu, muhafazakâr ortodoksluğun kontrolü ele geçirmesiyle son bulmuştur.

8 Mutezileciler, 1100'lerin başında halen mevcuttur (Şekil 8.3'ün anahtarında kendine yer bulacak kadar önemli son Mutezile âlimi 208'dir). Mutezilecilerin konumu, Musevi Karaitler tarafından daha da ilerilere taşınmıştır.

bir savunmacı duruşa hapsolmuştur. Mutezilecilerin gerileyişi, entelektüel alanda bir boşluk açmıştır; bu boşluğu, Yunan fikirlerinden aktarımlar dolduracaktır. Aktarım, özgün yorumlamadan daha az yaratıcıdır. Avrupa merkezli tarih, İslami ağların yaratıcılığındaki gerileme evresini, bu dönemin genelindeki kayda değer yegâne konu olarak görür.

Yabancı Felsefeyi Aktaranlar

Mutezilecilerin politik hesaplaşma ve krize girdikleri tarihte, Yunan bilim ve felsefesinin "antik bilgisi"nin İslam dünyasına aktarılmasına dönük yoğun bir çaba sarf edilmiştir. Bu noktada –800'lerin orta kuşağında– Bağdat'ta bir mütercimler ve yorumcular ağı oluşmuştur. Bundan önce de Yunanca metinlerin yer yer tercümeleri olmuştur; merkez dışındaki çeşitli yerlerde Hıristiyan ve diğer *İslami* olmayan âlimlerin uzun ömürlü okulları var olmuştur. Fakat çalışmaları, ne yenilik üretmiş ne de dikkat çekmiştir. 830'da halife el-Me'mûn –Mutezile teolojisi adına bir engizisyon uygulamaya çalışan halife– başkentte bir Beytü'l-Hikme [Bilgelik Evi] yani birçok âlimi destekleyen bir tercüme merkezi kurmuştur.[9] Sonraki üç kuşak boyunca bu ağ Yunan bilim, matematik, mantık ve felsefesini çevirmekte aktif rol üstlenmiştir.

Bu grubun, İslami entelektüel hayata teğet halinde olduğu vurgulanmalıdır. Birçok üyesi gayrimüslimdir: Aralarında Nasturi Hıristiyanlar (yaklaşık olarak 430'da Bizans İmparatorluğundan İran'a sığınan aforoz edilmiş bir mezhep); az sayıda Yakubi (500'lerin ortasında Suriye'de Monofizit sapkınlığın bir kanadı), eski Babilli yıldızperestlerden Sabiîler ve bazen de Mecusiler vardır.[10] Bunlar, ulemanın teolojik-felsefi meselelerdeki anlaşmazlıklarında taraf olmamıştır. İlk başta saray hekimleri, astrologlar ve astronomlar olarak pratik ustalıkların taşıyıcısı konumunda olmuşlardır. Bu mesleklerin öğretilmesi kişisel çıraklığa dayandığı için bu grup, fikirlerin ve metinlerin aktarılmasıyla da ilgilenmiştir. Bu tür uzmanların önemli

---

9 700'lerin sonundan itibaren Hindistan, Pers ve Orta Asya'dan yabancıların da içinde bulunduğu saray astronomları ve astrologları Bağdat'ta halihazırda mevcuttur (Şekil 8.1'de 14'ten 18'e ve 32'den 36'ya kadarki kişiler).

10 Nasturiler ve Yakubiler için bakınız Latourette (1975:167-169, 282-283). Nasturilerin merkezi Bağdat'tır. İslam, imparatorluğu inancını yaymak için başlattığı bir kutsal savaş aracılığıyla ele geçirmemiştir, Arapların inancını değiştirme çabası çevre devletlerle sınır çatışmalarına dönüşmüştür; daha sonra Bizans ve Pers imparatorluklarının karşılıklı yıkıcı savaşları sayesinde jeopolitik bir boşluğun mirasçısı olmuştur (Lapidus, 1988:38-43). İlk başta fethedilen topraklardaki insanların inancını değiştirmek için çok az çaba sarf edilmiştir ve Arabistan'ın dışında birçok Müslüman şehirde çok geniş gayrimüslim nüfuslar mevcuttur. Bu dinsel politikanın tersine dönüşü, 900'den sonra güçlenmeye başlamıştır.

bir çoğunluğu Bağdat'ta bir araya toplandıktan sonra, dikkat çekmeye yönelik olağan entelektüel mücadeleyi başlatmıştır; bu mücadeleleri, kendi ayırt edici kültürel sermayelerine ve metinsel geleneklerine erişmeye yoğunlaşmıştır. Şöhret iddiaları orijinalliğe değil, daha fazla metne sahip olmaya ve nihayetinde daha iyi tercümeler yapmaya dayalıdır.

Bu şekilde tanıtılan bilim, tıp ve matematik, dinsel olarak nötrdür. Bunlar, Müslüman din âlimlerinin kariyerinin dışında entelektüeller için esasen saray hekimliği veya saray astrologluğu olarak bir mesleki taban tesis etmiştir. Daha sonra er-Razî ve İbn Sina'dan İbn Rüşd (Averroes) ve Ebû'l-Berekât'a kadar önde gelen Müslüman *falsafa* örneklerinin birçoğunun hekim olduğunu görürüz. Bu rollerdeki felsefi yaratıcılık, yaklaşık olarak tercüme hareketi son bulana kadar ortaya çıkmamıştır. İlk kuşaklarda, fikrî aktarımlar yaratıcılığın yerine geçmiştir.

Bunun geçerli olmadığı temel alan, matematik ve astronomidir. Bilgelik Evi'nin ilk kuşağında, Mecusi bir aileden gelen el-Harezmî ortaya çıkmıştır. Geliştirmiş olduğu *el-cebr* terimi, Avrupalılar tarafından *algebra* [cebir] olarak çevrilmiştir. *Algoritma* terimi de onun adının Latince söylenişinden türetilmiştir; birinci ve ikinci dereceden denklemleri çözmenin temel ilkelerini ortaya koymuştur. Bir kuşak sonra Sabiî Sabit ibn Kurra; integral hesabı, küresel trigonometri, analitik ve Öklidçi-olmayan geometrinin versiyonlarını geliştirmiştir ve Batlamyus'un astronomisini reforme etmiştir (*DSB,* 1981:7:358-365; 13:288-292). Aristoteles ve Galenos'un biliminin yanı sıra Öklid ve Arşimet'ten Plutarhos ve Diophantos'a Yunan matematikçilerden çeviriler yapılmıştır. Yaratıcılığın gerçekleştiği alanların, saygın Yunan metinlerinin tanıtıldığı alanlar değil de, Hindistan'dan yapılan aktarımlarla –görüşüne göre yazılı tercüme değil, pratik bilgi formundaki aktarımlarla– çapraz bağlantıya sahip alanlar olması çarpıcıdır. Bu nedenle, Harran'da sarraf olarak çalışmaya başlayan Sabit ibn Kurra (*DSB,* 1981:13:288) ve Ceyhun deltasından bir İranlı olan el-Harezmî, Hint rakamlarının ondalık sistemini (yani Avrupalıların Arap rakamları dediği şeyi) kullanmıştır. Bir tek aktarım çizgisi, yaratıcılığı boğma eğilimindedir; birden çok ve heterojen kaynaktan aktarım yapılarak bunun üstesinden gelinebilir ve böylelikle yaratıcı rekabet ve fikirlerin yeniden birleşimi sağlanabilir.

Bu bilimsel yaratıcılık, felsefeden büyük ölçüde yalıtılmış halde kalmıştır. Fakat Yunan kültürel sermayesi, Arap entelektüellerin alanına akmıştır. Bundan ilk faydalanan kişi, Bağdat'taki mütercimlerin resmi idarecisi konumundan kaynaklı, gelişmelere en yakın olan el-Kindî olmuştur. Çabalarının sonucu çok orijinal değildir; mantık ve felsefe de dahil olmak üzere bütün bilimler hakkında ansiklopedik eserler yazarak Yunanca bilgileri Arapçada

popüler hale getirmiştir. Mutezilecilerin Bağdat Okuluyla temasları vardır –politik egemenliklerinin zirvede olduğu dönemde– ve Yunan felsefesini Müslüman teolojik sorunlara uyarlamaya gayret göstermiştir. Kitaplarının başlıkları, atomlar, cisimlerin özleri ve Tanrı'nın birliği gibi Mutezile temalar üzerine yazdığını gösterir (Watt, 1973:207-208). Kendi konumu büyük ölçüde yeni-Platoncudur, ama dünyanın hiçlikten yaratılması, mucizelerin ve kehanetlerin olasılığı ve Tanrı'nın dünyayı nihayetinde yok edeceği gibi teolojik öğretileri savunmak için değiştirilmiştir. Esasen eklektik bir konuma sahip olan el-Kindî ne teologlar tarafından ne de Yunan yönelimli filozoflar (*falasifa*) tarafından kabul görmüştür. Daha sonraki konum, 900'den sonra kendisini gösterdiğinden, el-Fârâbî tarafından savunulan yeni-Platonculuk formunda, teolojik tikelciliğe karşıt olarak daha güçlü bir tutum sergilemiştir. Bu dönemden sonra el-Kindî'nin önemi azalmıştır ve Yunanca metinlerin çevrilmesi dönemi büyük ölçüde son bulmuştur.

Dinsel Deneyimin Sufi Kültü

Sufiler adıyla bilinen grup (gezgin dervişlerin giydiği yün hırka *suf*'tan gelir) 700 ve 800'lerde resmi camilerdeki öğretmenlerden ayrı, çileci dindarların hareketi olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Bazıları gezgin vaizlerdir; bazıları kutsal yerlere hac yolculuğu yapan ve yolun her adımında dualar eden ultra-ritüelcilerdir; bazıları da kutsal temas veya ilhamın kişisel deneyimini yaşadığını ileri süren vizyonerlerdir. Bu dönemde, vizyonları ortaya çıkarmak için meditasyon pratiğine veya sistematik yöntemlere yapılan bir vurgu yoktur. Sıkça işlenen bir tema, kişinin malını mülkünü terk edip yoksulluk içinde dolaşmasını ve bunun beraberinde mücerredlik uygulamasını öngören çileciliktir. Fakat sufiler genellikle monastik bir hayatta organize hale gelmemiştir. Daha sonraları, buna yakınlaşan birkaç örnek olmuştur ve el-Gazzâlî'nin İran'da kurduğu spiritüel topluluk bunlardan biridir. İlk dönemde, çilecilik ünlü Mutezilecilerin bazılarını da içine alan çeşitli konumların üyeleri tarafından dinsel bağlılığın bir nişanı olarak gösterilmiştir. Daha sonra tasavvuf bir kitle hareketi olarak yayıldığında, sıradan işler gerçekleştiren ama dinsel intisap törenleri ve diğer dinsel etkinlikler için dönemsel olarak toplanan mürit toplulukları şeklinde örgütlenmiştir.

Tasavvuf, İslam toplumu ve dininin geleneksel yapılarından örgütsel olarak hiçbir zaman kopmamıştır; hayatın her kesiminden erkeklerin (ve nadiren de olsa kadınların) katılabileceği tamamlayıcı topluluklar sağlamıştır. Yeni oluşmaya başlayan sufi hareketin ortak teması, camide günde beş vakit namaz kılmak ve herkesle birlikte yapılan diğer ibadetler gibi kolektif ritü-

ellerin uzağında, kişisel dinsel deneyimi vurgulamaktır. Daha radikal sufiler, bunu anti-ritüelist, anti-gelenekçi aşırı uca taşımıştır; Mekke'ye hacca gidilmesinin zahirî bakımdan hiçbir anlamı yoktur ve kişi, görünür olan her şeyi aşan bir spiritüel düzeye içsel bağlılığını göstermek için en kutsal kuralları bile çiğneyebilir.

Tasavvuftaki bu eğilim, fıkıh okullarından metincilerin ve özellikle de *hadis* toplayıcılarının tam karşısındaki alanı kaplamıştır. Aşırı muhafazakâr İbn Hanbel'in, tasavvufun dindar çilecilikten tam gelişmiş mistisizme kristalize olmasına katkıda bulunan el-Muhasibî'yle (Şekil 8.1'de 65) polemiğe girmesi şaşırtıcı değildir. Aynı kuşakta (800'lerin ortasında) Bağdat'ta daha da radikal olan sufi el-Bistâmî'yi görürüz; Hintli bir öğretmenden etkilenen el-Bistâmî, Tanrı'yla özdeşliğini şu sözlerle açıklamıştır: "Kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir!" Bu tür radikal ifadeler, engizisyonun yenilgiye uğramasıyla birlikte Mutezileciler ve muhalifleri arasında yaşanan mücadeledeki kargaşa sürecinde güçbela da olsa cezasız kalmıştır. Böylesi bir aykırılığa rağmen, tasavvuf örgütlenmiştir. Şekil 8.1'de gördüğümüz gibi, önemli sufiler entelektüel eylemin ana merkezleri olan Basra ve Bağdat'ı merkez almıştır ve buralardaki zincirlerle bağlantı kurmuştur. Tasavvuf, entelektüel dikkat alanındaki bölüşümün bir parçasıdır. 800'lerin sonundaki önde gelen figür olan el-Cüneyd hem Bistâmî hem de Muhasibî'den yararlanmış ve tasavvufu analitik olarak savunulan bir teosofiyle birleştirmiştir. Tüm sufi ağlarıyla çalışan, Mutezilecilerle tartışan ve heretik filozof er-Razî'yle kişisel temasları olan ünlü Hallâc-ı Mansûr onun öğrencisidir.

Radikal sufiler, metincilerin düşmanları olarak, her türlü entelektüel konumla ittifaklar kurabilmiştir. Hem İbn Sina gibi bir yeni-Platoncu hem el-Gazzâlî gibi bir felsefe muhalifi, sufi öğretmenlere ve temaslara sahip olabilmiştir. İspanya'daki ilk Müslüman filozof olan İbn Masarra'nın (Şekil 8.4'te 1) hem Mutezile teoloji hem de tasavvuf için bir okul kurduğunu görürüz. Tasavvufun şu veya bu şekilde katı bir öğreti nüvesi olmamıştır; dindarlığa duyulan popüler saygının ve dinsel ritüellerin resmi ifadelerine ilişkin politik olarak üretilmiş güvensizliğin, gevşek örgütsel kanallarından İslam toplumunu kaplayan örgütlü bir dinsel enerji akışıdır. Bu muğlak deneyim, belirli bir anda entelektüel dünyayı bölen yapılara bağlı olarak yorumlanmıştır. Mistik deneyim, trans-entelektüel olabilse de, her zaman için fikirler üzerinden yorumlanır ve bu fikirler, entelektüel topluluğun tarihsel ağları tarafından üretilir.

Radikal Hallâc-ı Mansûr, sufi mistisizminin özel bir yorumunun örneğidir (Massignon, 1982). Kelimeler ve kavramların ötesindeki bir ilahi hakikatle kaplanan felsefi bir dünya vizyonudur; bununla karşılaştırıldığında,

dünyanın kendisi gerçekdışıdır ve bu vizyonun bireysel deneyimi, her türlü düalizmi yitirir ve kutsal ışık ve güçle birleşir. 922'de öfkeli otoriteler, Hallâc-ı Mansûr'un iddialarına törensel bir şiddetle yanıt vermiştir; Hallâc-ı Mansûr eli ayağı kesilmiş, işkenceye maruz bırakılmış, baş aşağı asılmış ve yakılmıştır. Hallâc-ı Mansûr bütün bu işkencelere maruz kaldığı sırada, Bağdatlı kalabalığa vecd halinde "Ene'l-Hakk!" (Ben Hakkım) diye seslenmiştir. Bu olay bütün korkunçluğuna rağmen entelektüel alanın sosyal yapısının bir ürünüdür. Hallâc-ı Mansûr mistik birliğini kendi başına deneyimlemek için İslami toplumdan uzaklaşıp köşesine çekilmemiştir; başkentteki İslami dinsel iktidara meydan okumuştur. Vahiy almış ayrıksı bir örnek değildir; en önemli sufilerin silsilesinden gelen bir mutasavvıftır. Şekil 8.1'de, beş kuşaktır gelişen sufi ağlarının Hallâc-ı Mansûr'da bir araya geldiğini görürüz. Kendi döneminin bütün önemli hizipleriyle bağlantılara sahip entelektüel bir kozmopolittir. Aşırı kişi-merkezli panteizm öğretisi bile Yunan felsefesinin takipçileri olan filozoflar (*falasifa*) arasında egemen konum olarak ortaya çıkan yeni-Platonculuğun bir versiyonudur. Hallâc-ı Mansûr'un şahadetini kasten kışkırtan olağanüstü özgüveni, İslamın entelektüel topluluğunun maksimal olarak odaklandığı bir dönemde duygusal enerjinin coşkunluğunun bir ifadesidir.

900'LERDE HİZİPLERİN YENİDEN DÜZENLENMESİ

900'lerin başında, entelektüel hayatın bütün yapısal eğilimlerinin doruğa ulaştığı bir dönem yaşanmıştır. Şekil 8.1 ve 8.2'de, bu kuşakta İslami felsefenin gerçekten başat iki figürü olan el-Fârâbî ve el-Eş'arî; ilk önemli Yahudi filozof Saadia (Se'addiah);[11] en önemli seküler ve din karşıtı filozof olan Ebû Bekir er-Razî (Rhazes)[12] ve sufi radikal Hallâc-ı Mansûr'un da aralarında bulunduğu birçok kayda değer ikincil figür ve ayrıca birçok kayda değer mantıkçı (Mattâ), rasyonel teoloji geliştirici (el-Ma'türidî) ve son sistem kurucu Mutezile (Ebû Haşim) karşımıza çıkar. Bu, aynı zamanda İslami teolojik politikası için can alıcı bir olayın gerçekleştiği kuşaktır: Uzunca bir süre halifelikte hak iddia eden İmamiler, içsel inancın belirsiz bir müddet boyunca politik aktivizmin yerini tutacağı imasını barındıran kayıp/gaib İmam öğretisini formüle ederek aktif politik muhalifliği bırakmıştır. Musevi konumları ayırırsak (ki bunlar Müslümanlar tarafından görmezden gelinecektir ve her

11 Musevi filozoflar, Müslüman filozofların sıralamasından ayrı olarak birbirlerine göre sıralanmıştır. Bu nedenle Saadia ben Joseph'in bu entelektüel alanda en baskın Müslüman çağcıllarıyla aynı önem derecesine sahip olduğunu anlamına gelmez.

12 Kendisinden sekiz kuşak sonra yaşayan Fahreddin er-Razî'den ayırt etmek için Latince adı olan Rhazes'i kullanıyorum.

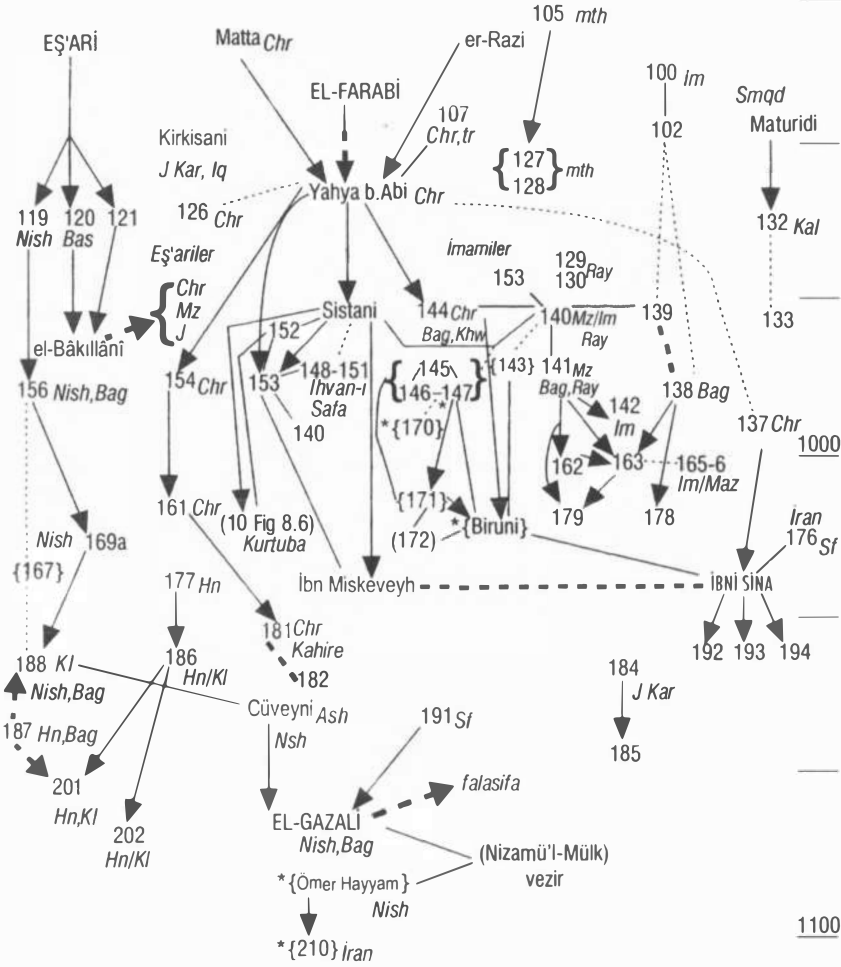
koşulda Müslüman hiziplere paraleldir) entelektüel alanda dikkati üzerine toplamak için mücadele eden yedi veya sekiz ayrı duruş vardır (Şekil 8.2). Bu, küçük sayılar yasasının sınırlarını zorlar ve sonraki kuşaklara bunlardan yalnızca birkaçının başarıyla nakledilmesi şaşırtıcı değildir.

Bu düşünürlerin birçoğu Bağdat'tadır. Basra, etkinliğinin son demini yaşamıştır; yüzyılın sonunda Basra'daki zincirler, İran'ın doğusundaki Nişabur'a göç etmiştir. Bağdat birkaç kuşak daha dayanmıştır ama sonrasında Bağdat'taki filozoflar anti-entelektüel kuvvetler tarafından gittikçe bastırılmıştır. 900'lerin sonunda, modern Tahran'ın yakınlarındaki Rey gibi İran şehirleri, rakip merkezler haline gelmiştir ve sonrasında yaratıcılık sadece İran'da değil, aynı zamanda Asya'da Harezm bölgesi ve Afganistan'da ve de Kahire, Şam ve Halep'in aralıklarla yıldızının parladığı Akdeniz kıyısında çok daha dağınık bir yapı sergilemiştir. Bu coğrafi dağınıklık nedeniyle, sonraki yüzyıllarda felsefi ağlar daha az konsantre hale gelmiştir ve yaratıcılıkları da azalmıştır.

Yunan felsefesi, *falsafa*, 900'lerin başında tercümeler evresini büyük ölçüde geride bırakmıştır. Bu noktaya kadarki filozoflar ve mantıkçılar neredeyse tamamen gayrimüslimdir; Hıristiyanların yanı sıra astronom-matematikçilerin arasında bazı Sabiîler (Babilli yıldızperestler) vardır. Sarayın himayesindeki tercüme son bulduktan sonra, *falsafa*'nın temel sosyal desteği, tıp uygulaması olmuştur. Antikçağın Yunan tıbbında, hekim yalnızca şifa dağıtan biri değildir, aynı zamanda bir kamusal figürdür; tartışma ve ders verme, tıp uygulamasının çok etkili olmadığı bir dönemde tıbbı meşru hale getirmenin önemli bir parçası olmuştur. Bu tarz, İslami kontekste de taşınmıştır. İlk kayda değer kozmopolit Yahudi filozof İsaac İsraeli, Tunus'ta saray hekimidir. Arapçadan İbraniceye ve Latinceye çevrilen tıp kitapları, felsefesinden daha ünlüdür ve daha sonra bir felsefeci olarak tanınır hale gelmesi için ortam hazırlamıştır. Aynı şey, bir diğer hekim olan İbn Sina için de geçerli olacaktır.

Galenos ve Aristoteles'in mantığı, tıbbi çıraklık eğitiminin parçası olmuştur ve *falasifa*'nın yeniliklerinin birçoğunun gerçekleştiği alanı sağlamıştır. Mantık, bilginin disiplinlerini sınıflandırmanın, gerçekliğin ve de tartışmanın türlerini izah etmenin bir aracı olarak genişçe ele alınmıştır.[13] Hekim Ebû Bişr Mattâ, öğrencisi el-Fârâbî ve onun öğrencisi hekim Yahya

[13] Rescher (1964). Aristoteles'inki sınıfların mantığıdır, stoacılarınki ise önermeler mantığıdır. Bağdat Okulu, bunları Galenos'tan ve Aristotelesçi yorumlardan almış ve kapsamlarını genişletmiştir. Olasılığın doğası tartışılmıştır. Mattâ ve el-Fârâbî, koşullu kıyasları geliştirmiştir; el-Fârâbî genel ve özel hükümlerle ve hükümlerin niceliğiyle uğraşmıştır. O ve Yahya ibn Adî, İskenderiye mantığından evrenseller sorununu almış ve Aristoteles'in 10 kategorisini töz ve çeşitli türden arazlara indirgemeye çalışmıştır.



= tanışıklık bağı = öğretmen-öğrenci bağı

= olası bağ = ihtilaflı bağ

= çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
(isim veya sayı) = filozof olmayan
{ } = bilim insanı veya matematikçi *bilimsel yıldız md = hekim mth = matematikçi
Chr = Hıristiyan J =Yahudi Mz = Mu'tezile Ash = Eş'ari Sf = Sufi Im = İmami Hn = Hanbeli
kal = *kelam*, rasyonel teoloji kar = karait, Yahudi *kelamı* Smqd= Semerkant Iq= Irak
Bas= Basra Bag= Bağdat Nish= Nişabur (Doğu İran) Ray= Rey (Kuzey İran) Khw= Harezm

ŞEKİL 8.2. EŞ'ARÎLİK, YUNAN FELSEFESİNİN TAKİPÇİLERİ (*FELÂSİFE*) VE İBN-İ SİNA VE EL-GAZZÂLÎ'NİN SENTEZLERİ, 935-1100

ibn Adî, "Bağdat okulu"nun mantıksal gelişmelerine yön vermiştir; iki kuşak sonra, İbn Sina o güne dek en kapsamlı mantık yaklaşımını geliştirecektir.

El-Fârâbî bu gruptaki birkaç Müslümandan biridir; grubun kültürel sermayesini İslami kavramlara dönüştürerek iz bırakmıştır. Saray himayesi olmadan huzurlu bir biçimde yaşayan bağımsız, varlıklı biri olan el-Fârâbî önde gelen öğretmenleri araştırarak ve Bizans'a kadar giderek kozmopolit ağdan elde edebileceği her şeyi toplamaya girişmiştir. İslama aktarılan fikir birikimini temsil eder. Mevcut tüm Yunanca eserleri taramış ve Bağdat mütercimlerinin temel ilgi alanı olan bütün doğa bilimlerini sıralayarak her şeyi yeni-Platoncu bir yayılım hiyerarşisinde sistemleştirmiştir. El-Fârâbî'nin en orijinal çalışması Platon'un *Devlet*'ini İslami koşullara uyarlamasıdır: İslamın lideri olan Peygamber gerçek filozof-kraldır; evrenin Mutlak Bir'den genişleyerek ve yayılarak meydana gelmesi (türüm) gibi, politik hiyerarşinin ardışık dereceleri, politik liderden yayılır. El-Fârâbî, Peygamber'den sonra liderliğin, nitelikleri ve güçleri daha düşük olan ikinci dereceden bir varlığa devredildiğini ima eder. El-Fârâbî'nin formülasyonunun belirsizliği, belki de tüm hizipleri kucaklama isteğinin bir ifadesidir; "ikinci lider" eşit ölçüde halife, ulema veya hatta Şii İmam olabilir. El-Fârâbî'nin ayırıcı özelliği, politik ihtiyatı ve teolojik tartışmalardan uzak durmasıdır. Yeni-Platonculuğu, bilimlerin natüralizmini, güvenli bir biçimde destekleyebileceği İslamın en soyut ve genel formuyla birleştiren bir akıl dinidir.

Bu akıl dini, neden bu aşamada filozoflar ağında egemen hale gelir? Dışsal politik kuvvetler, ağın bu yönde ilerlemesine yardımcı olmuştur. Aslen Arapların dini olan İslam, egemenliği altındaki halkları din değiştirmeye zorlamaktadır. Mecusiler zaten baskı görmüştür ve 800'lerde büyük ölçüde yok edilmiştir. 932-934'te halife, Sabiî zulmünü başlatmıştır ve bilimsel ağdaki son Sabiîler de (başta Şekil 8.2'deki anahtarda 105 ve 127 olmak üzere) İslama dönmüştür. Hıristiyanlar da gittikçe daha çok baskıya uğramıştır ama Yahya ibn Adî haleflerinin ağında bir sonraki yüzyıla kadar Hıristiyanlara rastlamak mümkündür. Bu çevrelerdeki Müslüman entelektüellerin, Hıristiyanlığı veya başka bir dini savunmak için bir nedeni yoktur; yapısal konumları gereği, iyi düşünülmüş bir tarafsızlık sergilemişlerdir. Özgür düşünür İbn el-Ravendî, dinden üstün tuttuğu bilimin özerkliğini ileri süren, en uç duruşa sahip düşünürdür. El-Fârâbî'nin çağcılı Ebû Bekir er-Razî (Rhazes) çatışan dinsel mezhepleri daha da açık bir biçimde reddetmiştir; peygamberlik kurumunun aklın ışığı için lüzumsuz olduğunu ve aslında dinsel rakipler arasında şiddete neden olduğunu savunmuştur (Fakhry, 1983:105). Elit tıp hekimleri arasındaki ilk Müslümanlardan biri olan er-Razî, Hindistan'dan ve Yunanistan'dan gelip Bağdat'ta kesişen kozmopolit

topluluklardan geniş ölçüde yararlanmıştır. Boşlukta sürekli olarak hareket eden atomlar, yeniden doğum döngüsünün içindeki ruhlar ve önceden mevcut olan bu malzemeleri harekete geçiren bir yaratıcı-Tanrı gibi müşterek sonsuz ilkeleri esas alan bir sistem öne sürmüştür. Bu eklektik sentez, tüm cephelerde eleştirilmiştir; kendisinden iki kuşak sonra, bir başka heretik grup olan gizli "İhvân-ı Safâ" tarafından benimsenecektir.

El-Fârâbî'nin felsefesi, çeşitli Sünni ve Şii teolojilerin doğasında var olan hanedanlık partizanlığından uzak durarak siyasal olarak güvenli bir tutum geliştirme çabasıdır. Bu bakımdan, daha önce bir akıl dini geliştirme ve hanedanlık meselelerinde tarafsız bir duruş sergileme çabasının temsilcisi olan Mutezilecilerin alanına yönelmiştir. Gittikçe güç kazanan düşmanlar, Mutezilecileri heterodokslukla suçlamaya başlamıştır. Bu, felsefede yaratıcı bir şeyler ortaya koyacakları son kuşaktır. Diğer *kelam* uygulayıcıları, başta el-Eş'arî ve takipçileri, daha muhafazakâr bir tutum almışlardır. El-Fârâbî'nin yeni-Platonculuğu, dış politik kuvvetler sosyal tabanlarını yok ederken entelektüel alandaki boşalan mevkileri doldurmak için ortaya çıkan bir tür yapı odaklı yaratıcılıktır. El-Fârâbî, kendisinden önceki el-Kindî gibi, Müslüman teolojinin ağlarındaki çağcıllarının dikkatini hiç çekmemiştir. Bu, belli oranda güvenlik sağlamıştır; zaman zaman politik sorunlar nedeniyle Bağdat'tan kaçmıştır. Sonraki birkaç kuşakta Hıristiyanlar ortadan kaybolurken ve Mutezileciler zayıflarken, el-Fârâbî'nin felsefesi yaşayan ve gelişen felsefe olmuştur. Daha sonra hem *falasifa* hem de onları eleştirenler, el-Fârâbî'nin rakipsiz olduğunu takdir etmiştir.

Rasyonel Teolojinin Muhafazakâr Bir Yönde Kristalleşmesi

Müslüman entelektüeller için, 900'lerin başındaki en önemli gelişme Mutezile kampında gerçekleşecek bölünme olacaktır. Basra okulunun başındaki el-Cübbâî'nin öğrencisi olan el-Eş'arî, 912'de Mutezilecileri açıkça suçlamış ve *hadis* metincileriyle uzlaştığını ilan etmiştir. El-Eş'arî, Kuran'ın yaratılmadığını kabul etmiştir; Kuran'ın her bir nüshasının yaratıldığını ama özünün sonsuz olduğunu savunarak, öz ve varoluş ayrımı üzerinden itirazlara yanıt vermiştir. Bu hamlede kişisel bir rekabetin etkisi vardır: El-Cübbâî'nin oğlu olan güçlü metafizikçi Ebû Haşim, tam da bu tarihte Basra Okulunun başına getirilmiştir. Fakat bu kopuş yalnızca kişisel değildir; Mutezile yaratıcılığı bu noktada az çok tükenirken Eş'arîlik zincirinin gelişmesi de bunu gösterir; bu zincirin gelecek kuşakları, Şekil 8.2'de görebileceğimiz gibi, aralarında el-Bâkıllânî, el-Cüveynî, el-Gazzâlî ve el-Şeh-

ristanî'nin de bulunduğu önemli düşünürleri içerecektir. Ayrıca el-Eş'arî'yle aynı dönemde yaşayan el-Ma'tûridî, Semerkant'ta özgür irade konusunda Mutezilecilere bir ölçüde daha yakın olan, teolojik açıdan ılımlı bir duruş sergileyenlerin bir zincirini kurmuştur (Watt, 1973:312-316). Bu dönemde hem Sünni hem de Şii tarafında teolojik hizipler geniş kapsamlı bir revizyondan geçirilmiştir.

Eş'arîlik felsefi açıdan en başat zincirse, bunun nedeni Mutezilecilerin tartışmalarının entelektüel sermayesini devralmış olmalarıdır.[14] Eş'arîlik, zaman-atomculuğunu kendi metafizikleri olarak kesin olarak benimsemiştir. Gördüğümüz gibi, bu öğreti yalnızca aşama aşama ve Mutezile kampında birçok anlaşmazlığa neden olarak ortaya çıkmıştır ve aslında zaman-atomculuğunun bir Mutezile tarafından en güçlü ifadesi, el-Eş'arî'yle aynı dönemde yaşayan el-Kâbî'den gelmiştir (Şekil 8.1'de 109). El-Bâkıllânî döneminde, Eş'arîlik zaman-atomculuğunu sistematik olarak kendi öğretileri şeklinde ortaya koymuştur. Batıda İslam teolojisinin, her şeyi kontrol eden bir Tanrı'nın dünya üzerindeki her şeyi belirlediğini savunan kaderci (fatalist) bir teoloji olduğu yönündeki yaygın izlenim, Eş'arîliğin bu Mutezile öğretisine yapıştırmış olduğu ortodoks damganın sonucudur.

Mutezile-Eş'arî ağı –Eş'arîliğin, metinciliğe tanımış olduğu tüm imtiyaza rağmen– özgün İslam felsefesinin, daha sonra ortaçağ Hıristiyanlığının ve erken modern Avrupa'nın ünlü filozofları tarafından öne sürülecek olan birçok konumla kıyaslanabilecek sorunlara eğilmesini sağlamıştır. Şu noktalara dikkat edilmesinde fayda vardır:

1. El-Eş'arî, Tanrı'nın Kuran'da açıklandığı gibi güç, bilgi, hayat ve benzeri pozitif niteliklere sahip olduğuna dair gelenekçi bakış açısıyla uzlaşmak adına Mutezilecilerin Tanrı'nın birliğine yaptığı aşırı vurguyu reddetmiştir. Bunlar, Tanrı'nın özüyle bir tutulamaz ama sonsuzdurlar ve Tanrı'nın özünde mevcut bulunurlar (Fakhry, 1983:53, 58-59, 204-205, 214-215). Bu argüman çizgisi, Eş'arîliğin Mutezile öğretmeni el-Cübbâî ve oğlu Ebû Haşim'le birlikte keskinleşmiştir. Ebû Haşim, durum ve nitelik arasındaki ince

---

[14] Bu, kişisel olarak el-Eş'arî'den kaynaklı olmayabilir. Bir önceki kuşakta hadis kelamcıları arasında yer alan ılımlı rasyonel ilahiyatçı el-Kalanisî'nin (Şekil 8.1'de 74) bu yaklaşımın temellerini attığına dair göstergeler vardır; kendi döneminde el-Eş'arî kadar ünlüdür. El-Eş'arî'nin şöhreti, kendi kökeninden iki kuşak sonraki zinciri tarafından geçmişe dönük olarak yeniden yorumlanmasından gelmiştir (Watt, 1973:287-288, 311); el-Bâkıllânî döneminde, Hıristiyanlar ve Musevilere karşı olduğu gibi Mutezilecilere karşı da ateşli bir polemik mevcuttur ve el-Eş'arî'nin Mutezilecilerden kopuşu, farklılıklarının uygun bir simgesi haline gelmesini sağlamıştır. Bir kez daha entelektüel şöhreti üreten şeyin bireysel olmadığını, zincir ve çatışmalar olduğunu görürüz; entelektüel dikkatin yapısal çıkmazı, el-Kalanisî gibi birini itibardan mahrum bırakırken, el-Eş'arî'ye itibar kazandırır.

ayrımlar üzerine çalışmıştır ve Hıristiyan ağında dört yüzyıl sonra Duns Scotus'unkine benzer bir yol izlemiştir. Ebû Haşim, cisimler ve arazlar tartışmasını en uç noktaya taşımıştır ve bir cismin, kendi varlığı dışında tüm arazlardan arındırılabileceğini savunmuştur. Başka Mutezileciler, hangi niteliklerin en iptidai olduğuna dair tartışmalar yürütmüştür; zaman-atomculuğunun en güçlü savunucusu olan el-Kâbî, cisimlerin renk dışında tüm niteliklerden yoksun bırakılabileceğini ileri sürmüştür. Eş'arîlik ise birincil ve ikincil arazları birbirinden ayırmış ve birincil arazlara kaçınılmaz olarak tözün eşlik ettiğini ve bu arazların hareket, durağanlık ve konum içerdiğini savunmuştur. Bu tartışma, Locke'un birincil ve ikincil niteliklerine benzer görünür ama Eş'arîlik birincil arazların özelliklerine tat ve koku, ıslaklık ve kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi özellikleri de dahil etmiştir. Birincil-ikincil ayrımı, Locke'un radikalliğinde incelenmemiştir çünkü entelektüel ağın ulaştığı soyutlama düzeyi çok yüksek düzeyde kalmamıştır.

2. Eş'arîlik Tanrı'nın buyruklarının, her türlü rasyonel veya ahlaki koşuldan bağımsız ve üstün hükümler olduğunu savunmuştur. El-Bâkıllânî, Tanrı'nın istediği takdirde, tamamen farklı bir dünya yaratabileceğini veya dünyayı hiç yaratmayabileceğini ileri sürmüştür. Burada, Tanrı'nın iradesinin sınırsız ve mucizevi gücünü vurgulayan Ockhamistler ve Duns Scotus'unkine benzer bir konum görürüz. Tanrı'nın sınırsız gücü kavramına yol açan bu İbn Rüşdçü determinizmin 1277'de Paris otoriteleri tarafından suçlanması, Tanrı'nın birliği ve adaletinden yola çıkarak Tanrı hakkında rasyonel kısıtlamalar getiren Mutezilecilerin siyasal suçlanışlarına yapısal olarak paraleldir. Her iki durumda da karşıt konumun imalarını genişleten bir felsefe ortaya çıkmıştır.

3. Olgunlaşmış Mutezile ve Eş'arî zaman-atomculuğu, Malebranche'ın aranedenci [okkasionalizm] sisteminin habercisidir. Malebranche'ın sisteminde, bedenlerin insani irade değil, Tanrı tarafından hareket ettirildiğini öngören felsefi bir paralellik vardır. 1600'lerin mekanik dünya görüşlerine karşı çıkan bir rahip olan Malebranche, şüphesiz Müslümanlara öykünmemiştir; her iki örnekte de bu argüman türü, felsefi argümanın maddi tözden oluştuğu sonucuna vardığı bir dünyada bile Tanrı'yı her şeye kadir kılmaya hizmet eder.

4. 900'lerin sonunda Eş'arîlik, değişmeyen özler ve sonsuz yasalar olduğunu reddetmiştir (Wolfson, 1976:543-544; Fakhry, 1983:210-212). *Felâsife* arasında sahneye çıkan yeni-Platoncuların karşı kutbuna yerleşerek, olguların somut ve tikel olduğunu savunmuşlardır. El-Bâkıllânî'nin atomik anlar versiyonu, her tikel olayın Tanrı'nın iradesi tarafından üretildiğini savunmuştur; buna göre, Tanrı tekrar eden bir olaylar dizisi yaratabilir ama

doğa yasaları veya tekrar gerekliliği yoktur. Bu argüman, Hume'un nedenselliği reddini haber verir ve Eş'arî zincirinde üç kuşak sonra ortaya çıkan el-Gazzâlî'nin nedensellik karşıtı argümanının önünü açar. El-Bâkıllânî, cisimlerin kendisinin de her türlü niteliğe sahip olabileceğini savunmuştur; belli bir şekle sahip olmaları, Tanrı'nın varlığını ima eden bir belirleyiciyi gerektirir. Bu da İbn Sina ve el-Cüveynî tarafından vurgulanacak olan olumsallık kavramını açığa çıkarır.

5. Mutezileciler ve Eş'arîler, teolojk konumların bir dizi kanıtı üzerine çalışmıştır: Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın birliği, dünyanın hiçlikten yaratıldığının lehinde ve maddenin önceden var olduğu ve dünyanın sonsuz olduğunu öngören Aristotelesçi yaklaşımlarının aleyhinde kanıtlar ileri sürülmüştür. Ebû'l-Hüzeyl, 800'lerin başındaki kuşakta, dünyanın yaratılması hakkında *kelam* için karakteristik hale gelecek bir argüman üretmiştir: Bütün arazlar üretilir; bütün bedenler arazlara sahiptir (buna birleşik olma arazı da dahildir) ve bu nedenle dünyanın bir cisim olarak üretilmiş olması gerekir (Davidson, 1987:134-136). Yaklaşık olarak aynı dönemde, en-Nazzam bir sonsuzun geriye çevrilemeyeceğini ve bir sonsuzun bir başka sonsuzdan daha büyük olamayacağını öne sürmüştür; bu görüşler, dünyanın zamandaki faniliğini ima eder (Wolfson, 1976:416-417). Saadia, yaratılışla ilgili Mutezile argümanlarını özetlemiştir; örneğin "geçmiş zaman sonsuzsa, varoluşun asıl nedeni bana hiçbir zaman ulaşamaz" veya "var olduğuma göre, geçici bir başlangıç olmalı" argümanları bunların arasındadır (Hyman ve Walsh, 1983:348). *Kelam*, ilk önce yaratılışı kanıtlamaya çalışmış, daha sonra bunu bir yaratıcının ispatı için temel olarak kullanmıştır. Musevi akademileri de *kelam* ve *hadis* argümanlarına paralel olarak Karaimler ve Rabbanîler arasındaki hizipsel argümanlar üzerinden hayat bulmuştur. Bunlar da benzer bir şekilde kutsal metinlerdeki insanbiçimci imgelerin akla dayalı bir eleştirisi veya savunusuyla ilgilenmiştir. Bu tür kanıtlar, Yahudi felsefesinin Maimonides'e zemin hazırlayan başlıca unsurlarından biri haline gelmiştir.[15]

---

[15] Wolfson (1976:355-454; 1979). Davidson (1987) sonsuzluğu tersine çevirmenin imkânsızlığını temel alan yaratılış argümanlarının Aristoteles'in Hıristiyan eleştirmeni İoannis Philoponos'a kadar uzandığını, ilk hareket ettirici olarak Tanrı argümanlarının ise Aristoteles'ten geldiğini vurgular. 900'lerin başında el-Fârâbî'nin döneminde Müslümanlar tarafından Philoponos'a gönderme yapılmıştır; 800'lerin ortasında el-Kindî, Philoponos'unkilere çok benzer argümanlar ileri sürmüştür (Davidson, 1987:92-95, 106). Fakat erken dönem Mutezilecilerin kanıtları bundan bir kuşak önce ortaya çıkmıştır ve bazıları (örneğin Ebû'l-Hüzeyl'inkiler) Philoponos'a kesinlikle bağımlı değildir; benzer olanlar bile kelamcıların bölünebilirlik ve atomculuk hakkındaki kendi tartışmalarından kaynaklanmış olabilir. Her halükârda, bu sorunlar Müslümanlar arasında Yunanlara pasif bir öykünme-

Her şeyden önce bu sorunlar, İslami felsefeyi açık kanıtlar ve kavramsal analizler yönüne sürüklemiştir. Sonraki yüzyıllarda, özellikle Eş'arî zincirinde daha incelikli argümanlar eklenmiştir (el-Bâkıllânî, el-Cüveynî, el-Gazzâlî); örneğin, bir nesne (dünya) belirli karakteristik özelliklere sahipse ama başka özelliklere de şahip olabilecek durumdaysa, onun tikelleşmesine neden olan bir etken (Tanrı) var olmalıdır (Davidson, 1987:174-178). Leibniz'in yeterli neden ilkesini haber veren bu argüman çizgisi, el-Cüveynî tarafından 1000'lerin ortasında geliştirilmiştir. Yaratılışçılar, Aristotelesçilerle dünyanın sonsuzluğu üzerine tartışırken başka incelikler de ortaya çıkmıştır. El-Fârâbî, İbn Sina ve daha sonra İbn Rüşd sonsuzlukların ve sonsuz gerilemelerin farklı türlerini ayırt ederek *kelam*'a yanıt vermiştir (Davidson, 1987:127-143). İbn Sina, zorunlu ve olası varlık kavramlarının analizi temelinde tartışma yürüterek bu kozmolojik kanıtların ötesinde yeni

---

den kaynaklı olarak önemli hale gelmemiştir. Yunan felsefesi, dinsel bir anlama yaklaşan herhangi bir şeyde Tanrı'nın varlığıyla yalnızca marjinal olarak ilgilenmiştir. Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi, Tanrı'nın inayeti, yaratılış veya ölümsüzlükle ilgili değildir. Hıristiyanlığa pagan bir rakip olarak gelişen yeni-Platoncular nihayetinde tam gelişmiş dinsel bir Tanrı kavrayışı üretmiştir; ama sentezleri Aristotelesçiliği içerdiğinden, Bir, tam olarak bir yaratıcı veya Tanrı'nın inayeti değildir. Tanrı hakkındaki felsefi argümanlar, yeni-Platoncular zafer kazanan Hıristiyanlıkla uzlaşmak durumunda kaldığı zaman nihayet odaklanmıştır. Patristik yazarlar, tasarım eksenli tartışmayla –dünyanın düzeninin bir yaratıcıyı ima ettiği tartışmasıyla– tatmin olsa da, İbn Rüşd'ün daha sonra söylediği gibi bu formel felsefi değerlendirmenin düzeyinde tartışan biri için değil, sıradan insanlar için bir tartışmadır (Davidson, 1987:219, 236). Atina'daki pagan yeni-Platoncu Okulun son nefesi olan Proklos'la daha gelişmiş düzey ortaya çıkmıştır (400'lerin ortası). Proklos, Aristoteles'in gök cisimlerinin hareketinden yola çıkarak sunduğu ilk hareket ettiricinin kanıtının, gök cisimlerinin varlığının nedeninin bir kanıtı olmadığını fark eden ilk kişidir; gökyüzünün varlığının, onların varlığını sürdürmek için sonsuz bir varlığı gerektirdiği yönünde bir argüman eklemiş ve dünyanın sonsuzluğuna ilişkin 18 kanıt derlemiştir (Davidson, 1987:51, 281-282). Proklos'un öğrencisi Ammonios (Şekil 3.8'de 304), yeni-Platonculuğu terk ederek Hıristiyanlığı benimsemiştir; hem Simplikios (Şekil 3.8'de 306) hem de İoannis Philoponos'un öğretmenidir. Simplikios, nedenlerin sonsuz gerilemesinin imkânsızlığını Tanrı'nın bir kanıtı olarak alan ilk kişidir (Davidson, 1987:338). Philoponos, argümanlarını açıkça Proklos'un reddine dayandırmıştır (*Contra Proclum*); Hıristiyanlığa dönerken, okulunun kültürel sermayesini Hıristiyanlığın daha önce sahip olmadığı iyi düşünülmüş bir felsefi teolojiye dönüştürmüştür. Fakat zincirinin son bulmasıyla birlikte, Philoponos'un argümanları Hıristiyan felsefesinde yer bulmamıştır; büyük ölçüde Müslüman ilahiyatçılar arasında benzer tartışma çizgileri ortaya çıktığı için varlıklarını koruyabilmiştir. Daha az tikelci bir şekilde, insanbiçimci tektanrıcılık ve felsefi senkretizmin savunmacı dini arasındaki (yani Hıristiyanlık ve yeni-Platonculuk arasındaki) kadim mücadele, nihayetinde dinsel kozmolojinin temel öğeleri üzerine iyi düşünülmüş argümanları beraberinde getirmiştir; bu argümanlar, İslamda tektanrıcı insanbiçimci anlayış kendi entelektüel ağlarını geliştirdiği zaman tekrar gündeme gelmiştir.

bir safha açmıştır.[16] El-Cüveynî'nin öğrencisi el-Gazzâlî döneminde, bir yaratıcı veya ilk nedenin varlığının ispatının bile, onun birliğini veya cisimsizliğini kanıtlamayacağı ve felsefesinin epistemolojik sınırlara ulaştığı, bu sınırların ötesini dinsel otoriteye bırakması gerektiği ortaya konabilmiştir.

6. Bu argümanların birikiminin sonucu, yalnızca İbn Sina ve el-Gazzâlî'nin felsefelerinde değil, aynı zamanda Eş'arî konumunun ilk sistemleştiricisi olan el-Bâkıllânî'de de karşımıza çıkar. El-Bâkıllânî, zaman-atomculuğunu ve Tanrı'nın ve yaratılışın kanıtlarını desteklemek için bir bilgi teorisi geliştirmiştir. Bilgiyi, Tanrı'nın sonsuz bilgisi ve yaratılanların bilgisi olmak üzere ikiye ayırmıştır; bu ikinci bilgi türünü de kendi içinde duyular aracılığıyla, araştırma aracılığıyla veya otoriter bir biçimde tarih veya vahiy aracılığıyla elde edilen bilgiler olarak sınıflandırmıştır. Kişinin kendi varoluşu hakkındaki bilgiyi de gerekli bilgiler arasına dahil etmiştir; burada "Düşünüyorum öyleyse varım" benzeri bir yaklaşım vardır ama el-Bâkıllânî bunun tartışma götürmezliğini diğer duyusal bilgilerden ayırmamıştır. El-Bâkıllânî'nin epistemolojisi, eleştirel ve çok gelişmiş değildir. Fakat epistemolojinin ortaya çıkışı, başlıbaşına bir atılımdır. Ayrıca bu zincirdeki el-Bağdâdî (Şekil 8.2'de 167) ve el-Cüveynî gibi bu zincirdeki Eş'arî sistemleştiriciler, açıklamalarını bu epistemolojiye dayandırmıştır. Daha soyut ve eleştirel felsefe için önemli kavramsal malzemeler artık hazırdır ve İbn Sina ve el-Gazzâlî'nin yaratıcılıkları bu temel üzerinde yükselecektir.

Şii İttifakı ve Heterodoksların Birleşik Cephesi

900'lü yıllar, İslamın entelektüel ve politik tarihinde ve bunları bağlayan dinsel politikada bir dönüm noktasına işaret eder. Dinsel hizipler, bir güç hesaplaşmasına hazırlanmıştır. Çok sayıda Sünni hukuk [fıkıh] okulu, birkaç büyük okulda birleşmiştir; daha önce *hadis* ve Kuran'ı temel olarak alanların arasındaki anlaşmazlık, esneklik yoluyla çözüme kavuşturulmuştur. Şii tarafında, birçok rakip arasında bölünmeye yol açan eski hizipsel ihtilaf artık ortadan kalkmıştır. Şiiler yalnızca merkezden uzak bölgelerdeki askeri ayaklanmalar için değil, aynı zamanda imparatorluğun merkezindekiler için de bir tehdide dönüşmüştür; Bağdat'ta, Şiiler nüfusun yüzde 30'unu oluşturmuştur (Massignon, 1982:240, 252). 800'lerin başında, Halife

[16] Davidson (1987:214-215, 309-310), İbn Sina'nın, iki kuşak sonra Anselmus'un Avrupa'da yaptığı gibi, yalnızca kavramları temel alan saf bir ontolojik kanıt üretmediğine işaret eder. İbn Sina, bir şeyin var olduğu olgusuna gönderme yapmıştır. Fakat daha sonraki gelişmelerin birçoğu İbn Sina'nın metinlerinin Hıristiyan felsefesine aktarılmasının ardından gerçekleşmiş olsa da İbn Sina felsefi analizi ontolojik düzeye yükseltmiştir.

el-Me'mûn mevcut Şii talibe veraseti önererek bir uzlaşma sağlamaya çalışmıştır; ama bu hamlenin başarısızlığa uğraması, uğursuz bir engizisyona; halifeliğin teolojik hiziplerden özerkliğini sağlama çabasına yol açmıştır (Lapidus, 1988:124). 900'lerin başında halifenin rejimi özellikle mali konularda ve vergi toplamayla görevli Şii yöneticilerle doludur ama idari alan Sünnilere ayrılmıştır; halifenin kişisel personeli, Mutezile kökenlidir. Eyaletlerdeki Şii isyanları ve saraydaki komplolar sürekli bir endişe kaynağıdır. Bu bağlamda, sarayın finans işleriyle ilgilenen Bağdatlı varlıklı bir işadamı olan el-Nevbahtî (Şekil 8.1'de 100) "Kayıp İmam" öğretisini formüle etmiştir. İlk iş İmam'ın, iç savaşın kaybeden tarafındaki Peygamber'in vârisi olduğu iddia edilmiştir. El-Nevbahtî, On İkinci İmam'ın gizlendiğini ve ileride adaleti yeniden sağlamak için ortaya çıkacağını savunmuştur. Bu, aynı zamanda somut veraset iddiasının terk edilmesi ve İmam'ın transandantal bir simgeye dönüştürülmesi anlamına gelmiştir. İmam, her kuşakta insani aracıya aktarılan aydınlık ilahi töz olarak betimlenmiştir. El-Nevbahtî'nin bir görevdaşı (Şekil 8.2'de 102) kendi kanonik İmami yasayı ve *hadisi* formüle ederek Şiileri, Sünnilerle kıyaslanabilir bir temele oturtmuştur.

Şii cephe bir süreliğine politik destek bulmuştur. 800'lerin ortasından itibaren eyaletlerde fiili iktidarı aşama aşama kaybeden halifelik, 945'te Büveyhî Sultanı'n egemenliği altına girmiştir. Büveyhîler, halifeliğin meşruiyetinin altını oyduğu ve seküler yönetime kayıtsız kaldığı halde artık Ali'nin yolunu takip edenlerden yana bir isyan tehdidi oluşturmadığı için İmamilîği teşvik etmiştir. Geriye kalan başlıca Şii mezhebi İsmaililer 900'lerin başında Tunus'ta rakip bir halifelik kurmuştur ve 970'te dağılmakta olan Bağdat halifeliğinin elinden Mısır ve Suriye'yi almıştır. Fakat bir Şii ortodoksluğu dayatılamamıştır. İmparatorluk parçalanmaya devam etmiştir ve doğudan yeni fetihçi devletler ve de içeriden yayılan sufi misyonerlik hareketlerinin etkili olduğu bir süreçte Sünniler parçalanan başkentin dışındaki diğer iktidar üslerine kaymıştır.

Jeopolitik bölünme ve farklılaşan dinsel talihler, entelektüel alanda da yeniden düzenlemeleri beraberinde getirmiştir. Sünni cephesinde, hukuk okullarındaki çok sayıda metinci âlimin yanı sıra Eş'arî teologlar ve sufiler vardır. Bu ittifakın nihai sentezcisi el-Gazzâlî olacaktır. Şii cephesinde ise bütün Ortodoks dışı felsefi ve bilimsel topluluğun temalarını barındıran yeni bir teolojiyi birleştiren bir koalisyon ortaya çıkmıştır. Burada sentez iki aşamada gelmiştir: Önce İhvân-ı Safâ ve daha sonra gelişmiş haliyle İbn Sina eliyle.

Entelektüel tarih, çatışmayla ilerler ve ironik değişimlerle doludur. 1900'lerin sonunun kısa vadeli perspektifinden baktığımızda, Şiileri aşırı muhafazakârlar olarak görürüz. Ama ortaçağ İslamında, Şiiler radikal

ve entelektüel kozmopolittir. Şekil 8.1'de el-Nevbahtî'nin döneminde, hem Mutezilecileri hem de Sabiî bir yıldızperest olan ünlü matematikçi Sabit ibn Kurra da dahil olmak üzere çeşitli ittifak arayışları içine giren Bağdat İmamilerinin ağını görürüz. 900'lerin sonunda, İmparatorluk parçalandığında, modern Tahran'ın yakınlarındaki Rey'deki bölge sarayının veziri (Şekil 8.2'deki 140) Mutezileciler ve İmamilerin yanı sıra birçok biliminsanı ve mantıkçıyı himaye etmiştir. Bu kuşakta Rey, Bağdat ve Basra'da kümelenmeler olmuştur; Sünni olmayan tüm heterodoks gruplar birbiriyle bağlantılı hale gelmiştir. Aralarında en ünlü olanı, Bağdat'taki aydın tartışma grubunun merkezindeki bir mantıkçı olan es-Sicistânî'dir; Yahya ibn Adî'nin öğrencisidir ve Hıristiyan mantıkçıların arasındadır. Onun çırağı olan ve "İslamın başheretiği" olarak anılan et-Tevhidî (Şekil 8.2'de 153) heterodoks konumları eklektik bir biçimde popülerleştirmiştir. Es-Sicistânî, Basra'daki gizemli yeraltı grubu İhvân-ı Safâ'nın ünlü lideridir.

Bu grubun konumu, Sünni olmayan heterodoksluğun ekletik bir sentezidir. Ruhların ve formların Tanrı'dan yayıldığını öngören yeni-Platoncu yaklaşımla ve Sabiîlerin Hermetik astrolojisiyle (daha önceki İmamilerin dostu olan Sabit ibn Kurra'nın çizgisi) harmanlanmış alegorik bir Kuran yorumu getirmişlerdir. Sudûr (türüm) silsilesinin mineraller, bitkiler, hayvanlar ve insanlar üzerinden yeniden yükselişe geçtiğini savunurlar; bu açıklamaları yaparak, kendi bilimsel bilgilerini sergileme fırsatına kavuşurlar. Bütün dünyevi şeyler, düzeyler arasındaki okült bağlantıları açıklayan yeni-Pisagorcu numeroloji sistemine göre belirli rakamlar tarafından yönetilir. Astrolojiye büyük önem verilir; gezegenler yalnızca geleceği söylemekle kalmaz, aynı zamanda her bir İmam'ın ne zaman gizlenmeyi bırakıp açıkça hükmedeceğini ve 7000 yıllık bir döngünün sonunda dünyanın dönemsel yıkımının ne zaman geleceğini de belirler. İnsan ruhları, cehalet hiyerarşisine göre düzenlenir ve Hindu tarzında reenkarne olur ama aydınlanmış olanlar İdrakin daha yüksek düzeyine kalıcı olarak yükselir. İmam en yüce insandır, Tanrı'yla temas noktasıdır. Bilimler konusundaki bilgilerine göre hiyerarşik bir biçimde dört düzeye ayrılan üyelerine hükmeder.

İhvân-ı Safâ adı verilen gizli topluluğun örgütsel olarak, Şii misyonerler ve komplocuların arka planında gerçekten başarıya ulaşmış olduğu anlaşılır. Yüzyıllar boyunca ansiklopedik "risale"lerinin sayısız kopyasına rastlanır. Öğretileri eklektiktir ve çeşitli kolları arasında tutarsızlık vardır. Entelektüellerden çok genel kitleye hitap eder görünürler. Yeni sosyal-dinsel destek tabanlarına kayarken savunmacı bir koalisyon çatısında birleşen eski Basra-Bağdat kozmopolitlerinin son nefesini temsil eder.

FELSEFİ AĞLARIN DORUĞU: İBN SİNA VE EL-GAZZÂLÎ

İhvân-ı Safâ sofistike olmayan ve popülerist bir sentezse, bir sonraki kuşaktaki İbn Sina sofistike sentezdir ve İslami Doğuda felsefenin doruk noktasıdır. Şekil 8.2'de görülebileceği gibi, önemli entelektüellerin ağları onun döneminde yalınlaşmıştır, hatta el-Gazzâlî'nin kuşağında daha da geriye gitmiştir: Bağdat tabanı erimeye başlamıştır ve Basra entelektüelleri için de durum aynıdır. Arka planda, jeopolitik ve politik değişiklikler, entelektüel hayatın tabanlarına baskı uygulamıştır. Büveyhî sultanlar, imparatorluktan geriye kalanları bir arada tutamamıştır. Orta Asya ve Afganistan bölgelerinde, fetihçi devletler genişlemiştir. Gazneli Türkler, Maveraünnehir'den (Aral denizinin güneyinden) İran'a yayılmıştır ve 1055 yılında Bağdat'ı ele geçirerek Şiilere karşı püriten Sünniliği dayatmıştır. Mutezileciler Irak'ta zulüm görmeye başlamıştır; hayatta kalabilenler doğuya doğru İran'a göç etmiştir ve daha ılımlı Eş'arîler de merkezlerini İran'ın doğusundaki Nişabur'a taşımıştır. Gazneliler, kitapları yakarak ve İsmailileri ve diğer isyankâr Şii mezheplerini ve Mutezilecileri öldürerek öğretisel sapmaları cendereye almıştır (Afnan, 1958:73-74). Katı Sünni ortodoksluğu, 1000'den itibaren Bağdat'tan başlayarak doğuya yayılmıştır.

Mecusilerle birlikte Hıristiyanlık ve Musevilik de bastırılmıştır. Entelektüeller arasında değil halk arasında yayılan sufiler, İran ve orta Asya'da misyonerlik vazifesi üstlenmiştir. İslamda daha önce "ehl-i kitap" insanların dinlerine gösterilen hoşgörü tersine dönmüştür. İslam ilk başta Arapların bir ayrıcalığı olarak görülmüştür. Savaşlar ve daha eski fetihçi klanların yok edilmesiyle birlikte sınıf yapısı yeniden düzenlenmiş ve elitizm azalmıştır. Müslüman radikaller tarafından din değiştirmeye zorlanan Arap olmayan kesimde bir statü mücadelesi ve dini yayma coşkusunun bir birleşimini görürüz. 1000'de İslam birçok rakip dindarı elimine ederek İran ve Irak'ta çoğunluk dini haline gelmiştir. Bir zamanlar ağırlıklı olarak Hıristiyan ve Sabiîlerden oluşan *falasifa* ağı, Es-Sicistânî, İbn Miskeveyh ve el-Bîrûnî gibi Müslüman takipçilere devredilmiştir.

İbn Sina, Hıristiyanların sahneden çekildiği ve entelektüellerin Bağdat'tan göç ettiği kuşakta ortaya çıkmıştır. Müslüman dünyasının en ucunda, Aral denizi bölgesinde görev yapan bir yetkilinin oğludur. Yetkin öğretmenlerin yokluğu nedeniyle, büyük ölçüde kendi kendini eğitmiş olan İbn Sina, muazzam bilgilerini Buhara Sultanı'nın kütüphanesinden faydalanarak edinmiştir. Peki ama bu durumdaki biri, nasıl en büyük Müslüman filozofu haline gelebilmiştir? Bu kısmen eski ağların himaye aramak için çevredeki yeni jeopolotik güçlere doğru göç etmesinden kaynaklanmıştır.

İbn Sina önemli filozofların hiçbiriyle bağlantılı olmasa da Bağdat'ta Hıristiyan bir tıp öğretmeniyle (Şekil 8.2'de 137) karşılaşmıştır. Bu tıp öğretmeni (muhtemelen Yahya ibn Adî'ye bir ağ bağlantısı oluşturur) merkezde tartışılan konuları ve özellikle de mantığını İbn Sina'ya tanıtmıştır. Tıp, kozmopolit entelektüeller için temel sosyal tabandır ve İbn Sina, en çok Yunan ve Arap tıp metinlerinin ansiklopedik sentezi aracılığıyla ün yapmıştır. Ayrıca İbn Sina'nın babasını ziyaret eden İsmaili misyonerler, hiç şüphesiz İhvân-ı Safâ risaleleriyle temas kurmasını sağlamıştır.

En önemlisi de genç İbn Sina, Harezm sarayında İslamın bilimsel yıldızlarından biri olan el-Bîrûnî'yle tanışmıştır (Afnan, 1958:62-71; *DSB,* 1981:2:147-156). El-Bîrûnî, büyük bir astronom ve ünlü bir coğrafyacıdır, Hindistan konusundaki ilk Müslüman uzmandır; hem düşünce hem de seyahatleriyle kozmopolit olan el-Bîrûnî, önemli matematikçi ve astronom Ebû'l-Vefâ el-Buzcanî'yi (Şekil 8.2'de 147) içine alan Bağdat'taki bilimsel ağın son önemli kuşağına ve de Yahya ibn Adî zincirinden Hıristiyan mantıkçılara bağlanır. Bu ağda, 1000'den hemen önceki ve sonraki kuşakların bilimsel yıldızlarla dolu neredeyse son kuşak olduğunu görebiliriz: Bu sözünü ettiklerimizin dışında, Kahire'de en önemli astronomlardan biri olan İbn Yunus (159), optik konusunda ün yapan (Latinler tarafından Alhazen olarak bilinen) İbn el-Heysem ve Bağdat'ta cebirin aritmetik uygulamasını ve polinomların hesaplanmasını geliştiren el-Kerecî (170) vardır. El-Bîrûnî ve İbn Sina'yla aynı çağda yaşamış olan el-Heysem de Bağdat'tan Kahire'deki yeni himaye kaynaklarına göç etmiştir. İbn Sina'nın yaratıcı enerjisini daha kariyerinin başında bu temaslardan elde ettiği tahmin edilebilir; ilk araştırma alanı bilimseldir ve esasen tıptır ve bunun dışında yeni astronomik tabloları derlemiştir.

El-Bîrûnî ve Harezm'in diğer yıldızları Gazne'ye çağrıldığında, İbn Sina tam tersi yöne kaçmıştır. İran'ın batısına hareket ederek saray hekimi olmuştur ve bazen vezirlik yapmıştır, bazen de parçalanan Bağdat imparatorluğu ve genişleyen Gazneliler arasında sıkışmış olan Rey, Hamedan ve İsfahan'da özel himaye altında yaşamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla, dinsel hoşgörüsüzlükten kaçmıştır; seyahatleri Avrupa'daki dinsel savaşlar sırasında Katolik ve Protestan hatları arasında gidip gelen Descartes'inkileri anımsatır. Her ikisi de kültürel bağlantıların yeniden düzenlenmesiyle açılan entelektüel sentez fırsatlarından faydalanabilecekleri güvenli bir noktayı aramıştır.

İbn Sina, tıp eseri *Kanun*'dan sonra bir felsefe ansiklopedisi derlemeye girişmiştir. El-Fârâbî'nin yeni-Platoncu kozmolojisini ve Bağdat Okulundan Hıristiyan mantıkçılar tarafından geliştirilen Aristotelesçi mantığı benim-

semiştir ama metafizik meseleleri kendine özgü bir biçimde formüle etmiştir ve kendisinden öncekilerdeki her şeyi aşan bir bütünlük ve derinliğe ulaşmıştır. Özgünlüğü, her şeyden önce yeni-Platoncu sisteme eklediği giriş bölümünde görülür. Kozmosu oluşturan sudûr (türüm) düzeylerini açıklamaya girişmeden önce, sistematik tanımlar ve kanıtlardan oluşan bir temel inşa eder. Bir başka deyişle, *kelam* tarafından miras bırakılan problemlerin –töz ve arazların doğası, Tanrı'nın kanıtları ve dünyanın yaratılmışlığı– etrafına yeni-Platonculuğu katar.

İbn Sina, bütün kavramların temeli olan varlığı incelemenin her şeyin başı olduğunu savunur. Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım" savını haber veren ama onu farklı amaçla kullanan bir argümanla bunu kanıtlar. Karanlıkta ve tamamen boş uzayda uçan bir adam hayal edin; duyusal nitelikler veya maddi cisimler hakkında hiçbir şey bilmese de, kendisinin var olduğunu tartışmasız bir biçimde bilecektir.[17] Duyular tekrar yerine geldiğinde, bunlar yalnızca varlığın ekstra değişikliklerini gösterecektir.

Varlıktan önce başka hiçbir kavram olmasa da, ayırt edici özellikleri kabul eder. Zihin, bir şeyin ne olduğunu –özünü veya "mahiyetini" (Hıristiyan skolastiklerin ifadesiyle *quiddity*)– onun fiilen varlığı bulunmaksızın, hatta muhtemelen hiç var olmasa bile düşünebilir. Varoluş bu şekilde öze katılır ve varlığın iki temel yönünü oluşturur. Bu ayrım, Aristoteles mantığında bulunan eski bir ayrımdır. Fakat İbn Sina, ayrımlarını mantıksal bir tez çerçevesinde bırakmaz; *el-Şifa* adlı eserinde, bunları ontolojik bir sistemin temeli olarak metafizik ilkelere yükseltir (Afnan, 1958:115-130; Davidson, 1987:281-310; Hyman ve Walsh, 1983:241-255). İbn Sina, varoluşun içine gerekli varlık –yani var olmadığını varsaymanın bir imkânsızlığa yol açacağı varlık– ve gerekli olmayan varlık ayrımını dahil eder. İbn Sina, teologları ve mantıkçıları yeterli ayrımları yapmamakla eleştirir; "zorunlu" [vâcibü'l-vücûd] ve "Mümkin" [mümkinü'l-vücûd] olanı, birbirleri üzerinden bir tek çerçevede tanımladıklarını söyler. İbn Sina, bir kategori daha olduğunu öne sürer: Ne zorunlu ne de imkânsız olan olumsal kategorisi. Böylelikle, (1) kendi başına zorunlu olan varlığı ve (2) yalnızca olası olan ama bir dış nedenin sonucu olması gereken varlığı kavrayabiliriz.

Bir varlık yalın bir biçimde kendi başına zorunlu olsaydı hiçbir içsel ayrım içermezdi; birleşik, yalın ve cisimsiz olurdu: Kısacası Tanrı olurdu. Bu tür bir varlık var mıdır? İbn Sina bir şeyin var olduğunu bildiğimize göre, ya (1) ya da (2) türünden olması gerektiğine dikkat çeker. Birinci türdense,

[17] Descartes'le karşılaştırıldığında, İbn Sina "Düşünüyorum o halde varım"da benliğin varoluşuna vurgu yapmamıştır, bu suretle ortaya konan varlığın modalitesini vurgulamıştır.

kanıt tamamdır. İkinci türdense, varoluşunu sürdürmesi için ayrı bir varlığa ihtiyaç duyacaktır ve bu da yalnızca birinci türden bir varlık olabilir. Tanrı'nın tüm karakteristiklerine sahip bir varlığın var olması gerekir ki dünyanın geri kalanı mantıksal olarak ondan üretilebilsin.

İbn Sina'nın yüksek bir soyutlama düzeyine ulaşması, önceki tüm Müslüman entelektüel topluluğu temel almasından kaynaklanır. İlgilendiği merkezi problemler –Tanrı'nın niteliklerini betimlemek, dünyanın nasıl yaratıldığını göstermek, nedensellik olarak adlandırdığımız şeyin farklı bileşenlerini göstermek– Müslüman rasyonel teologların sapkınlık suçlamalarıyla karşılaştığı problemlerdir. İbn Sina'nın konumu bir adım geri durmak ve bütün gelişmeyi izlemek, bunun ardından da söz konusu meseleleri çözüme kavuşturabilecek temel metafizik kavramları sistemli bir biçimde ortaya koymak olmuştur. Bu gelişmeyi birleştirmek için Müslüman entelektüel topluluğun sekiz kuşak boyunca tartıştıktan sonra bu problemleri peş peşe daha yüksek soyutlama düzeylerine çıkardığı söylenmelidir. İbn Sina, bu sürecin açık bir metafiziğe ulaştığı, teolojiden ayrıldığı ve kapsamlı bir kanıtlar zinciri halinde sistemleştirildiği kişi olmuştur. Tanrı'nın varlığının kanıtları Mutezile teologlara kadar gerilere uzanır; mantıksal argümanın zincirleri, bu sanattaki Bağdatlı uzmanlar tarafından teknik ustalıklar olarak geliştirilmiştir; genişleme ve yayılmayı temel alan yeni-Platoncu kozmoloji, el-Fârâbî tarafından İslamlaştırılmış ve İhvân-ı Safâ tarafından popüler hale getirilmiştir. İbn Sina, tüm bu gelişmelerin mirasçısıdır. Çalışması, salt eklektizmin çok ötesine geçen bir mantıksal bütünlükle gerçekleştirilen büyük bir sentezdir. Yapısal olarak İbn Sina'nın skolastik felsefesi, alanın bu tarafındaki sosyal zeminin daraldığı ve anti-rasyonalistlerin hissedilir bir biçimde güç kazandığı bir dönemde İslamdaki rasyonel düşüncenin tüm külliyatının bir araya getirilmesini temsil eder.

İbn Sina, diğer çok büyük entelektüeller gibi, bir enerji yıldızıdır. Ansiklopedik tarzda ve temel nitelikte sayısız konu üzerine yazmıştır. Kişisel ağının az sayıda önemsiz, yerel öğrenciyle kesilmesine rağmen, çalışmalarını daha sonraki kuşaklara aktaran şey bu enerji taşması olmuştur. Felsefesi artık egemen olan Hanbelî ve Eş'arî teologlar tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. İbn Sina'nın ünü, tıp dünyasındaki saygınlığıyla canlılığını korumuştur; *Kanun* çalışmasıyla, felsefesi İspanyol hekimler ve mütercimler aracılığıyla Latin dünyasına Avicenna adıyla yayılmıştır.

Yaratıcı ağlar, el-Gazzâlî'nin döneminde daha da daralmıştır. Şekil 8.2'de, onun kuşağında ikincil öneme sahip bir rakip filozof bile görülmez. Fakat zamanda geriye ve ileriye doğru önemli ağ bağlarına sahiptir: Eş'arî teologlarının ana çizgisindeki bir öğrencidir; dönemin önemli entelektüel

merkezleri olan Nişabur ve Bağdat'tadır; kendi zinciri, sonraki kuşakların görece daha önemli figürlerini ortaya çıkmıştır. Yine de el-Gazzâlî'nin kuşağının, İslam felsefesinin tarihindeki önemli düşünürlerin bu döneme kadarki en dar ağı olduğu doğrudur. Bu, Basra ve Bağdat ağlarının en parlak devrini karakterize eden rakip zincirler arasındaki yoğun rekabet ve daha sonraki dönemin sufiler ve *medrese* teologlarının daha dar ve çok rutinleşmiş ağların arasındaki geçiş anıdır. El-Gazzâlî'nin düşüncesinin içeriği, bu değişimi bünyesinde barındırır; onun yaratıcılığı yapısal krizin yaratıcılığıdır.

El-Gazzâlî, döneminin ana eğilimlerinin tümüyle bağlantılıdır. Felsefeye gösterilen hoşgörü ortadan kaybolmaktadır. El-Gazzâlî'nin gençliğinde Bağdat'ta şiddetli isyanlar patlak vermiştir. El-Gazzâlî'nin kendi Eş'arî zincirinden Nişaburlu bir teolog olan el-Kuşeyri (Şekil 8.2'de 188) 1072'de Hanbelîler tarafından tahrik edilen bir kalabalığın şiddetli saldırısına maruz kalmıştır. İbn Akil (201) de saldırılara maruz kalmış, *kelam* ve rasyonel yöntemlerden vazgeçmeye zorlanmıştır. Hanbelîler artık öylesine egemendir ki kendi safları arasında içsel bir bölünme gerçekleşmiştir. İbn Akil, Hanbelîler arasında ılımlı bir kişiliktir ve Şekil 8.2'de hadis ve kelamı birleştiren Bağdat Hanbelîlerinin bir kolundan (177, 186, 202) geldiğini görürüz. Bu zincirin son halkası (202) bu zulümden uzakta daha güvenli bir ortam olan Şam'a göç etmek zorunda kalmıştır. El-Gazzâlî de eğitim vermek için Nişabur'dan Bağdat'a gidecek ve 1090'larda siyaset yeniden ısınmaya başlayınca Bağdat'ı terk edecektir.

Bu atmosferde felsefenin gerilemesi şaşırtıcı değildir. İbn Akil, kendi döneminde artık ciddi düşünürlerin var olmamasından yakınmıştır (Watt, 1985:102). El-Gazzâlî'nin önemli bir çağcılı ünlü şair Ömer Hayyam'dır. Ömer Hayyam cebirsel denklemlerin küp ve kareköklerini çıkarma tekniklerini geliştiren bir matematikçi olarak daha da çok ün yapmıştır. Ömer Hayyam ve öğrencisi el-Hâzinî (Şekil 8.2'de 210) yüzyıl boyunca Müslüman Doğunun son iki büyük bilimsel yıldızıdır (*DSB,* 1981:7:323-325, 335-351). Ömer Hayyam, el-Gazzâlî'nin ağlarıyla örtüşür: Hayyam yaklaşık on yaş daha büyüktür ve el-Gazzâlî'den önce Nişabur'da bulunmuştur. Hayyam ve el-Gazzâlî, aynı kişi tarafından himaye edilmiştir: Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk, Hayyam'ı İsfahan'da sarayın astronomik gözlemevinin başına atamıştır ve el-Gazzâlî'yi de Bağdat'ta kendi kurmuş olduğu büyük *medrese*de görevlendirmiştir. Hayyam, felsefi eserlerini hayatının son döneminde kaleme almıştır; el-Gazzâlî'nin yazılarıyla aynı döneme denk düşen şiirleri, "yetmiş iki ayrı mezheple" temaslarına ve Nişabur'daki öğrencilik günlerine gözü açılmış bir biçimde referanslar yapar:

Gençken sık sık ziyaret ettim büyük bir şevkle
Hekim ve Evliyâ'yı ve birçok kez kulak misafiri oldum
Büyük tartışmaya; ama her zaman
Hangi kapıdan girdiysem, çıktım o kapıdan.
Hayyam'ın tavsiyesi, el-Gazzâlî'ninkiyle aynıdır:
Vaktini harcama boşa, beyhude
Gayret sarf edip tartışma.

El-Gazzâlî'nin felsefesi bir anti-felsefedir. Gelenekçi tepkinin büyük temsilcisidir ama asıl olarak merkez ağdan karşı tarafa geçip felsefenin silahlarını kendisine karşı kullandığı için büyüktür. Eleştirmiş olduğu İbn Sina gibi, el-Gazzâlî de Müslüman entelektüellerin kültürel sermayesi hakkında etkili bir genel bakışa sahiptir. Onların görüşünü çürütmeden önce ihtimamla ele alır ve görüşleri ateş püskürerek değil, en yüksek kanıtlama tekniklerini kullanarak çürütür. *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde, rakipleri tarafından ileri sürülen önemli önermelerin kanıtlarını inceler ve daha katı mantıksal ölçütlere göre onları kusurlu bulur. Başlıca silahı, daha sonraları Avrupa'da Hume'la meşhur olan argümanlara benzer argümanları kullanarak zorunlu nedensellik kavramına saldırmaktır. El-Gazzâlî'ye göre, zorunluluk mantıksal ilişkilerle sınırlıdır; olasılık zorunluluğu dışta tutar ve bu nedenle bu dünyadaki şeyler yalnızca gönüllü bir nedenin eylemi – Tanrı'nın iradesi– aracılığıyla aktüel hale gelebilir.

Gazzâlî bunu yaparak, Eş'arîlerin geleneksel konumunu haklı çıkarır: Tanrı'nın her şeye kadirliğini yücelterek, sadece Tanrı'nın dünyada olup biten her şeyin nedeni olduğunu savunur. Tanrı'nın önemini azaltabilecek sudûr (türüm) alanları, ikincil nedenler yoktur. Fakat *kelam* çok önemli değildir; şüphenin pençesine düşmeyen dinsel açıdan sağlıklı biri için faydasızdır, öte yandan *falsafa*'nın mantıksal ölçütleriyle kıyaslandığında görebileceğimiz gibi, şüpheleri giderme yeteneği kusursuzluktan çok uzaktır. Burada, rasyonel argümanın iddialarını boşa çıkarmak isteyen dinsel gelenekçilerin epistemolojik keskinliğiyle karşılaşırız. Fakat el-Gazzâlî dinsel cephede başka problemlerle de karşılaşmıştır; bunların başında da o dönemde el-Gazzâlî'nin Selçuklu hamilerine karşı açıkça isyan eden İsmaililerin meydan okuması gelmiştir (Hodgson, 1974:2:180-192). İsmaili İmam'ın, Sünni dinsel iddialar karşısında kabul edilmesi veya reddedilmesi hangi ölçüt temelinde yapılabilir? Akıl buna karar veremez, zira önemli meselelerde kendisinin ötesinde bir otoriteye ihtiyaç duyulduğunun farkına varılması dışında hiçbir sonuca ulaşamaz. Fakat geçerli spiritüel otoriteyi ayırt edebilme yetisi vardır ve bu da sufi mistik deneyiminin sağladığı içgörüdür. Hallâc-ı Mansûr'un cezalandırılmasının

üzerinden uzun zaman geçmiştir; bu tür tasavvuf artık sapkınlık değildir, ortodoks merkeze yaklaşmıştır.

El-Gazzâlî, Bağdat'ta geleneksel Eş'arî teolojisi üzerine dersler verdikten sonra, öğretmenliği bırakmasına neden olan kişisel bir kriz geçirmiştir (el-Gazzâlî, 1951; Hyman ve Walsh, 1983:277). Felsefeyi bırakmak ve öğretmenliğe devam etmek arasında kararsız kaldığını (ne de olsa İslam dünyasında mümtaz bir kürsüye sahiptir), sonunda dilinin damağının kuruduğunu ve bunun üzerine mistik deneyimi bulmak için şehirden kaçıp uzun bir hac yolculuğuna çıktığını anlatır. El-Gazzâlî, felsefe ve kelamın gerilemesinin yarattığı boşluğu dolduran sufi idealinin artan saygınlığına cevap vermiştir. Mistik deneyimler gelmediği için hayıflanmıştır; teorik bir idealle motive olmuştur. 1095'te Bağdat'ı terk etmesinin politik nedenleri de vardır. Eş'arî seleflerinin Hanbelîlerin saldırısına uğramasının üzerinden yalnızca 20 yıl geçmiştir ve 1092 yılında, hamisi Nizamü'l-Mülk (Eş'arîlere zulmetme politikasını tersine çeviren vezir) İsmaililer tarafından suikasta uğramıştır. El-Gazzâlî, mistik aydınlanma arayışı başarısız olduktan sonra Nişabur'a dönmüş ve derin düşünceyi temel alan bir topluluk örgütlemiştir. Kardeşi (Şekil 8.3'te 211) ünlü bir sufi olmuştur ve silsilesi, tasavvufun Eş'arî versiyonunu tesis etmiştir.

El-Gazzâlî, dönemin tüm eğilimlerinin bir araya toplandığı odak noktasıdır. Felsefenin tabanının kaybolduğuna ve kelamın baskıya uğradığına tanık oluruz; tasavvufun saygınlık kazandığını ve skolastik müfredata dahil edildiğini görürüz. El-Gazzâlî de entelektüel üretimin örgütsel tabanındaki belirleyici bir değişikliğe tabidir. Hukuk ve teoloji okulları, camilerde bir araya gelen özel öğretmen gruplarından ibaret olmaktan çıkmıştır. Bağışçılar veya devlet tarafından desteklenen resmi vakıflar olarak *medreseler* kurulmuştur. El-Gazzâlî'nin hamisi olan Nizamü'l-Mülk, vezir olarak, her büyük şehirde *medrese* kurmuştur; eğitim ve İslami düşüncenin tabanı, camilerdeki geçici öğretmen gruplarından devlet desteği altındaki vakıflara kaymıştır. Nizamü'l-Mülk hiç şüphesiz zaten başlamış olan bir eğilimi takip etmiştir; teolojik politikası, Şiilere karşı Sünnilere güçlü bir destek sunmuştur ve mezhepler arasındaki rekabet, her iki cephede de *medrese* vakıflarının çoğalmasına yol açmıştır (Nakosteen, 1964:42-44).

El-Gazzâlî'nin büyük muhafazakâr sentezi üretmiş olması bu tabloya uygundur; zira İslam dünyasındaki en önemli medresede kurucu kuşakta eğitim vermiştir. El-Gazzâlî'nin İslami düşünce için en kalıcı mirası, keskin felsefi şüpheciliği değildir; bu büyük ölçüde unutulmuştur (Watt, 1985:76). Mantıksal yöntemlerin, her türlü doğru akıl yürütme için kullanılabilecek nötr bir araç olarak muhafazakâr teologlar arasında saygı görmesini sağla-

ması, onun en kalıcı mirası olmuştur. *Felâsife*'nın tüm mirası içinden mantık, el-Gazzâlî ve takipçileri tarafından silinip gitmekten kurtarılmıştır ve medreselerin müfredatına dahil edilmiştir. Çok geçmeden monoton bir skolastik rutinin parçası haline gelmiştir.[18]

SUFİLERİN VE SKOLASTİKLERİN RUTİNLEŞMESİ

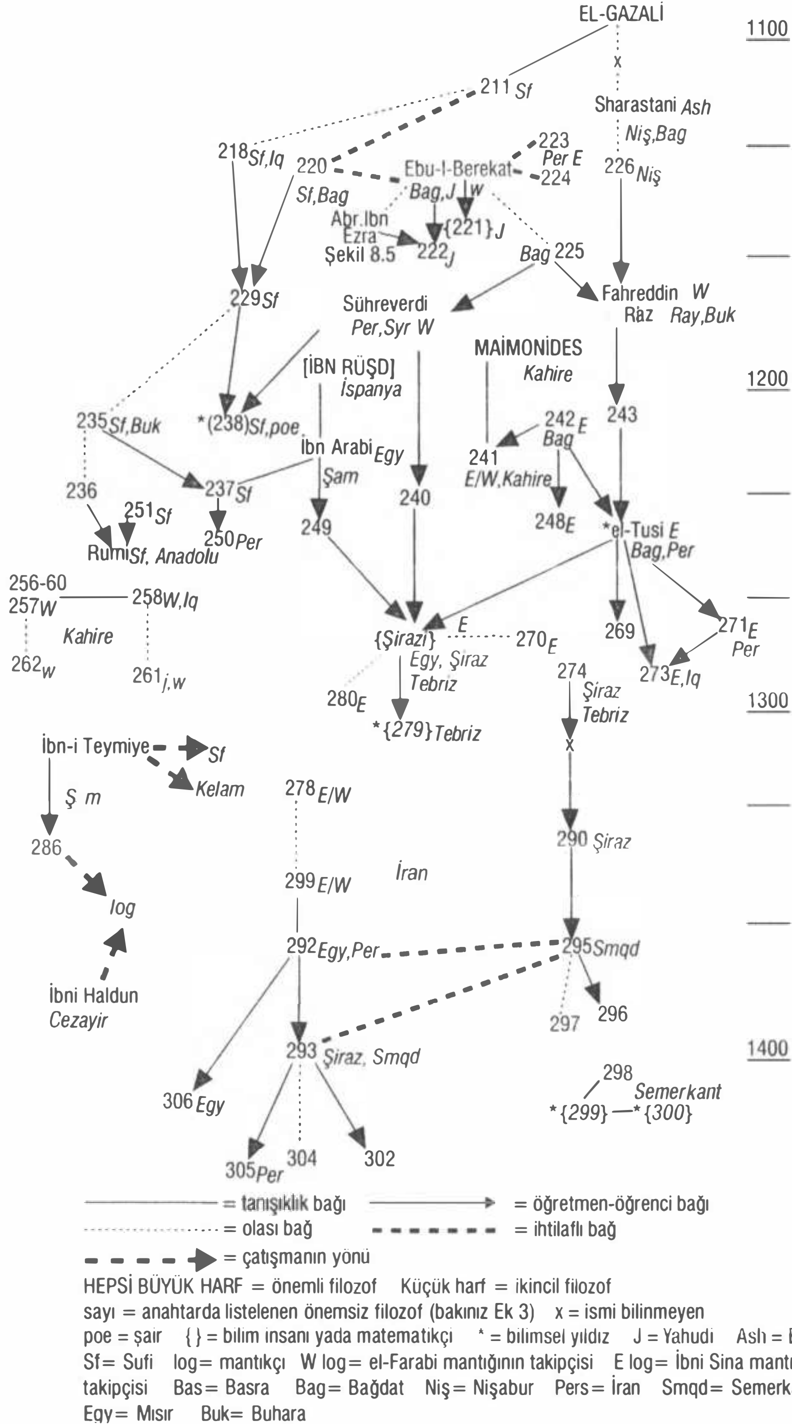
1100'lerden sonra, felsefi yaratıcılık en azından Müslüman Doğuda çok gerilemiştir; İspanya'da parlak bir dönem yaşanmaktadır ama uzak batıda sınırlı kalmıştır. İslamın merkezi bölgesinde, önemli entelektüel merkezlerde yoğun bir biçimde birbirine geçmiş birden çok ağ arasında yenilikçi bir mücadele artık yoktur. Görece kayda değer figürlerin yalınlaşmış ağları varlığını korumuştur; hatta sufi şairler, sistematik düşünceyi reddederek, bu ağların dalları olma eğilimi göstermiştir. Teologların daha küçük ağları da daha önemli isimler etrafında birleşerek varlığını sürdürmüştür (Şekil 8.3).

Bu, kurumsal tasavvufun en parlak çağıdır. 900'lerin sonunda, sufiler saygınlık kazanmak için muhafazakârlarla ittifaklar yapmıştır. Sufi Hanbelîler, tasavvufun fakihlerin bir devamı olduğunu iddia etmiştir (Şekil 8.2'de 134 ve 135). 1000'lerde, Nişaburlu teologların (169, 188 ve 190) sufilerin biyografilerini derleyerek ve mistik terimleri skolastik bir biçimde açıklayarak onları kayda geçirmiştir. El-Gazzâlî'nin döneminde, çok sayıda sufi tarikatı kurulmaya başlamıştır. 1065'ten 1400'e kadarki 10 kuşakta, neredeyse birer kuşak arayla en az 12 sufi tarikatı ortaya çıkmıştır.[19] Bu tarikatlar, İslam dünyasının bir ucundan diğer ucuna, Hindistan'dan Mağrip'e (Kuzeybatı Afrika) coğrafi olarak yayılmıştır. Orta Asya'da ve doğu sınırında, bu tarikatlar İslamı yayma sürecinde aktif olarak rol almıştır. Bizans İmparatorluğu 1100'lerde ve 1200'lerde parçalanırken ve Türklerin fetihleriyle birlikle İslam, bu dinsel boşluğa akarken, Anadolu'da birçok tarikat vardır. Bu tarikatların birçoğu entelektüel açıdan çok önemli değildir ve liderlerinin felsefi ağlarla bağlantısı yoktur. Tam zamanlı dinsel meslek sahiplerinden ziyade halk kesimlerine

---

[18] İbn Sina İslami mantığın tepe noktasıdır; yüklemin nicelleştirilmesini içeren kategorik önermeler kuramını; varsayımsal ve ayrıştırıcı önermeleri; tekil önermeleri; tanımlama ve sınıflandırma kuramını ortaya koymuştur (Rescher, 1964:154-155). İbn Sina'nın "Doğu" mantığının ve Bağdat ve Kahire okullarının "Batı" mantığının savunucuları arasındaki daha steril bir tartışma, entelektüel hayatta 1100'lerin ortasından 1300'lerin ortasına kadar dikkat odağında olan şeyi sunmuştur.

[19] Şekil 8.2 ve 8.3'ün anahtarında, Afganistan'da 196, Maveraünnehir'de 207, Anadolu'da 217, Bağdat'ta 229, Kuzey Afrika'da 232, Harezm-Ceyhun (Amuderya) vadisinde 235, Hindistan'da 246 ve 275, Anadolu'da semazenlerin Rumî tarikatı, Mısır'da 255, Anadolu altsınıfları arasında 176, Pers'te 277, İran'da ve Orta Asya'da 294. Bu hareketler hakkındaki kaynaklar: Hodgson, 1974:2:192-234; Corbin, 1969; Massignon, 1982:36-51; Lapidus, 1988:168-172.



ŞEKİL 8.3. MİSTİKLER, BİLİM İNSANLARI VE MANTIKÇILAR, 1100-1400

hitap etmişlerdir. Kendilerine özgü ritüeller, dans, şarkı, müzik ve meditasyon türleri geliştirmişlerdir; içlerinde politik olarak aktif olanlar da vardır, pasif olanlar da. Tarikatların birçoğu, coğrafi olarak yerelleşmiştir ve önemli figürlerin etrafında birbirleriyle kesişerek bir ağ oluşturmamıştır. Sufiler birbirleriyle rekabet halinde görünmez. Yapılarının felsefi yenilikten ziyade gelenekçiliği üretmesinin bir nedeni de budur.

Tasavvuf, İslamın entelektüel çekirdeğine de sirayet etmiştir. El-Gazzâlî'nin ölümünden sonraki kuşakta, en ünlü sufi evliyalarından biri Abdülkâdir Geylânî, Bağdat'ta önde gelen bir figürdür. Teolojide/İtikadî olarak bir Hanbelîdir ama aynı zamanda bir vizyonerdir; daha sonra onun adına kurulan ve türbesindeki ibadetleri esas alarak örgütlenen tarikat, esrik spiritüel hallerin yaratılmasının tekniklerini vurgulamıştır. Geylânî'nin kendisi metafizik karşıtıdır ve el-Gazzâlî kardeşlerin ılımlı ve sufilik yanlısı kelamını bile eleştirmiştir. Geylânî'nin öğrencisi Ebû Hafs es-Sühreverdî (229) halife tarafından Bağdat'taki tüm sufi örgütlenmelerinin başına atanmıştır; tasavvuf devlet tarafından tanınmış ve devletin yeterince güçlü olduğu yerlerde resmi düzenlemelere konu olmuştur. Ebû Hafs da büyük sufi şairi Sâdî'nin öğretmenlerinden biridir; bir diğer öğrencisi Necmeddin Kübrâ, mütedeyyin sofuluktan, vizyoner nazariyeye dönen ünlü bir sufi tarikatı kurmuştur. Ağlar, sufiler arasında bile yoğunlaştıkça, entelektüel yapılar oluşturulmuştur. Kübrâ'nın öğrencileri, felsefi mistik İbn Arabî'yle bağlantı kurmuş ve bir kuşak sonra en ünlü sufi şair ortaya çıkmıştır. Bu şair, 1258'de Bağdat'ı yerle bir eden ve İslamı öğretisel bir yaptırım merkezinden yoksun bırakan Moğol istilaları döneminde aktif olan Rûmî'dir. Belki de bu nedenle sapkınlıkla suçlanmadan radikal bir panteizmi ortaya koyabilmiştir: "Güneş ışığının içinde bir zerreyim," "Taş olarak ölmüştüm, bitki oldum" demiştir.

1100'lerin ortasından 1200'lerin ortasına kadarki süreç, mistik cephede yaratıcılığın zirvesidir. Neredeyse tüm ünlü sufi şairler, bu dönemde yoğunlaşmıştır: sufi tarikatlarının ilk oluşmaya başladığı Afganistan'da Sanâî'den başlayarak, 1200'lerin başında büyük yıldızlar Sâdî (Bağdat ve Şiraz'da) ve Attâr (Nişabur'da) ve bir sonraki kuşakta (ve aynı ağın bir başka parçasında) Rûmî ortaya çıkmıştır. Bu şairlerin şiir tarzı, filozofların argümanları ve kanıtlarının karşı kutbundadır; anekdotlarla, özellikle de spiritüel etkileyicilikle yüklü öykülerle ve bazen de sufi kahramanların büyüsel güçleriyle ve şifreli sözleriyle doludur. Genellikle alegori ve metafor aracılığıyla sunulan mesajlar genellikle ezoteriktir.

Aynı dönemde, entelektüel ağlar, felsefeyi mistisizmle harmanlayarak teosofiyi üretmekle ün yapan iki figürü merkez alır: Şihabeddin Yahya Sühre-

verdî (aynı kuşaktaki Ebû Hafs es-Sühreverdî ile karıştırılmamalıdır) ve bir sonraki kuşakta İbn Arabî. Entelektüel konumları, filozofların ve rasyonel teologların konumundan radikal bir biçimde farklılaşsa da, ağ bağlantıları önemli entelektüellere özgü bağlantılardır. Sühreverdî, büyük ölçüde dönemin üstatlarıyla çalışmıştır; deyim yerindeyse ağ kardeşi olan Fahreddin Razî dönemin önde gelen Eş'arî mantıkçısıdır ve Sühreverdî'yle aynı öğretmenden eğitim almıştır (225). İbn Arabî, İslami Batıda yaratıcılığın doruğa ulaştığı kuşakta İbn Rüşd'ün gençlik arkadaşıdır ve İbn Rüşd'ün cenaze töreni ve İspanya ağlarının çöküşünün ardından doğuya göç etmiştir. Onların döneminden sonraki entelektüel ağlar, büyük ölçüde Sühreverdî, İbn Arabî ve Fahreddin Razî'nin takipçilerinden oluşur.

Sühreverdî, İbn Sina'nın tıbbi yazılarıyla beraber tıp çevrelerinde halen revaçta olan yeni-Platonculuğun kültürel sermayesinden faydalanmıştır. Bağdat'taki öğretmeni (225) Musevi bir hekim olan ve sonra İslamiyeti seçen Ebû'l-Berekât'ın yörüngesinde olabilir; İbn Sina'dan ve kelamdan gelen unsurları eleştirmiş ve birleştirmiştir (Sirat, 1985:133). Sühreverdî, yeni-Platoncu hiyerarşiyi farklı bir spiritüel tonla –daha panteist ve etkili bir biçimde vizyoner bir tonla– renklendirmiştir. Mecusi imgelerini yeniden canlandıran Sühreverdî, Aydınlık ve Karanlığın metafiziğini ortaya koymuştur. Maddi bedenlerin özü gecedir, ölümdür ve kendi başlarına birer cesetten ibarettir; ışık ve hayat, bir melekler hiyerarşisi aracılığıyla yukarıdan gelir. Meleklerin ışığının yoğunluğu farklılık arz eder ve bu farklılık, dünya üzerindeki farklı türleri üretir. Aristotelesçi mantıksal tümel yalnızca bir meleğin ölü bedenidir. Sühreverdî filozofların mantıksal ve kavramsal soyutlamalarına karşı duygusal bir antipati beslemiştir; daha belirgin bir vizyon elde etmek için bu soyutlamaları alaşağı etmiştir. Belki de uzmanlar arasındaki "Doğu" ve "Batı" mantığı anlaşmazlığından (özellikle de bir önceki kuşakta Ebû'l-Berekât ve muhalifleriyle başlayan anlaşmazlık) ilham alan Sühreverdî alternatif bir mantık oluşturmayı önermiştir (Afnan, 1958:105). Bunda kayda değer bir başarı elde edememiştir ama bu projenin kendisi, onun büyüklüğünün çeşitli malzemeleri harmanlamasından geldiğini gösterir.

Sühreverdî'ye göre, dünya ve kutsalın arasındaki ara düzeyler soyut veya idealler değildir; nur bir metafor değil, aşağıda dünyayı üreten parlaklık ve rengin görsel spektrumudur. Işığın yuvası olan "Doğu" hem bilginin doğduğu yerdir hem de ışınları ruhu aydınlatabilen güneşin doğduğu yer. Ara kozmosta, eflatun ve mistik yeşil başmeleklerle nurdan tapınaklar vardır. İnsani ideal, "kusursuz insan" haline gelmektir; yani felsefi bilgiyi mistik deneyimle birleştiren bilge olmaktır. Bilge, "evrenin onsuz varlığını sürdüremeyeceği görünmez mistik hiyerarşi"nin kutbu haline gelir (Corbin, 1969:22).

İbn Arabî, bir ölçüde İslam metinleriyle daha koordineli ve Mecusi ışık dinine daha az bağlı benzer bir konum üretmiştir. İbn Arabî'ye göre, "evrensel insan" aynı anda makrokozmos (evren) ve mikrokozmosun (insan) arketipleri olan Platoncu özler içerir; bu özler, kişinin uğruna mücadele etmesi gereken ideal modeli sağlar. "Evrensel insan" kutsal kitapların peygamberlerinin güçlerini rasyonalize eder; Musa'nın yanan bir çalıda Tanrı'yı görebilmesi gibi, görünür fiziksel nesnelerdeki ezoterik anlamı görebilmesini sağlayan büyüsel bir yeteneğe sahiptir. Burada, İbn Arabî ve Sühreverdî'nin konumu, İbn Sina gibi yeni-Platoncular veya İbn Rüşd gibi Aristotelesçiler tarafından dünya hiyerarşisinin daha alttaki bölgelerine dahil edilen bilimsel nedenselliğe yüz çevirmiştir. İbn Arabî'nin felsefesi, kendisinin çıkmış olduğu ve artık ölmekte olan İspanyol rasyonalist geleneğinin kasıtlı bir inkârıdır. Filozoflar, kozmosa yeniden büyü katmıştır. Entelektüel atmosferin, kelamın ılımlı kullanımıyla ve metafizik yapılar hakkındaki septisizmiyle el-Gazzâlî'nin döneminden ne kadar farklı olduğunu görebiliriz. El-Gazzâlî, İsmaili ve İmamilerin ezoterizmine saldırmıştır; şimdi ise Sühreverdî ve İbn Arabî, İmam'ın kozmik Zekâların dünyevi kutbu veya gökyüzü ile yeryüzü arasında gizlenen bir melek olduğu yönündeki Şii inancına felsefi bir temel kazandırmıştır (Corbin, 1969:80-81, 86). 1300'lerin ortasında, Şii liderler (örneğin Şekil 8.3'in anahtarındaki 291) tasavvufu Şiilikle özdeşleştirmiştir. Aynı zamanda ortodoks Sünni teologlar, tasavvufu medreselerin müfredatına dahil etmiştir. Tasavvuf hem sistemleştirilmiş hem de kelamla bağdaştırılmıştır.

Bu döneme kadar entelektüel hayattan geriye çok fazla şey kalmamıştır. Önemli öğretmenleri ve öğrencileri 1400'lere kadar birbirine bağlayan ağlar varlığını sürdürmüştür (Şekil 8.3). Fakat bunlar büyük ölçüde en kötü anlamda akademisyenlerdir: Özgün olmaktan uzak bir biçimde elkitapçıkları derlemekle ve seleflerinin metinlerini özetlemekle yetinmişlerdir (Rescher, 1964:68-69, 76). En yenilikçiler biliminsanlarıdır: 1200'lerin ortasında, İslamın en büyük astronomlarından biri olan Nasîrüddin Tûsî, Batlamyus'un gezegenlerin hareketleriyle ilgili öne sürdüğü eksantrik [dış merkezli] düzenekleri bir ölçüde saf dışı etmiş ve Kopernik sisteminin habercisi olmuştur (*DSB*, 1981:13:508); öğrencileri ve ikinci kuşak öğrencileri bu yaratıcı eğilimi sürdürmüştür. Fakat bilimsel konular, İslami entelektüel hayatında marjinalleşmiş ve dikkat alanından çekilmiştir.

Felsefi yaratıcılığın son önemli çıkışları, bu bağdaştırmacı yapıya eleştiri yöneltenlerden gelmiştir. 1300'lerin başında Şam'da İbn Teymiye, eski tarzda bir Hanbelî köktencidir. Rasyonel tartışmaya karşı çıkmış ve bir Müslümanın filozof olabileceğini veya mantık uygulayabileceğini reddet-

miştir. Bu, tarihi geçmiş bir hamledir, çünkü kuşaklar boyunca çok az kayda değer İslami felsefe vardır. Fakat İbn Teymiye, okulların saygın ortodoksluğu haline gelen spekülatif tasavvufa ve başta da İbn Arabî'nin ve Kutbeddîn el-Şirazî'nin aydınlanmacılığına bilhassa saldırmıştır. İbn Teymiye'nin konumunun neden Şam'da ve bu kuşakta ortaya çıkması gerektiği, Şekil 8.3'ün anahtarında görülebilir: Suriye, Mısır'la birlikte, 1100'lerde Selçuklu İmparatorluğunun dağılmasıyla ve özellikle de 1200'lerin ortasında Irak'ın Moğollar tarafından talan edilmesiyle birlikte, mantık ve bilimden geriye kalanlar için bir merkez haline gelmiştir. Sufi tarikatları hızla çoğalmaktadır ve Teymiye'nin döneminde üç sufi tarikatı kurulmuştur. Dinsel homojenlik yönündeki baskılar artmaktadır. Son Haçlı devletleri, 1291'de ele geçirilmiştir ve Suriye'de uzun süredir İslamın egemenliği altında yaşayan Hıristiyan nüfus sonunda din değiştirmiştir.

Teymiye, gelenekçilerin ve hoşgörüsüzlüğün sözcüsüdür. Fakat aynı zamanda okulların kabul gören entelektüel dogmalarında delikler açmak için yapısal olarak motive olmuş entelektüel alan dinamiklerinin bir parçasıdır. Kıyas mantığının her bileşenini ciddi biçimde eleştirmiştir (Fakhry, 1983:316-318). Tanımlar, tanımladıkları şey hakkında hiçbir bilgi sunmaz; açık önermeler, kendi temellerini havada bırakır; tasım evrenselleri temel alır ama faydasızdır, çünkü tüm varlıklar tikeldir. Teymiye'nin öğretileri, Ockhamlı William'ınkileri andırır ama kendi entelektüel topluluğu üzerinde Ockham'ınki gibi bir devrimci etki yaratmamıştır. Hıristiyan âleminde, tartışmanın bu noktasındaki ağlar, maksimal yoğunluktayken, Teymiye tecrit edilmiştir ve muhafazakâr karşıtlığının yaratıcı dürtüsü hiçbir sonuç vermemiştir. İki kuşak sonra, 1300'lerin sonunda, bir eleştirel düşünce dalgası daha gelir. İbn Haldun en çok evrensel tarihiyle, sosyolojinin müjdecisi olmakla ve de teoloji ve metafiziğe mesafesini koruyan bir sekülerizmle meşhur olmuştur. Büyük eserinin önsözünde, medreselerdeki ezbere dayalı mantık eğitimini eleştirir. İbn Teymiye'ninkine (ve Ockham'ınkine) benzer bir biçimde, okulların tasımsal argümanlarını reddettiğini, felsefeyi faydasız bulduğunu ve ampirik gerçeklikten tümevarımı desteklediğini görürüz. Fakat İbn Haldun, entelektüel merkezlerden uzakta olan Cezayir'de çalışmıştır;[20] aslında merkezi ağlar artık mevcut değildir. Kendine özgü önemli yapısal bağlara sahip olmadığı için İbn Haldun eleştirisi, İslam felsefesi için hiçbir sonuç doğurmamıştır.

---

[20] İbn Haldun, *Mukaddime*'yi yazdıktan sonra, Mısır'a göçmüş ve hayatını bir Mâlikî yargıç olarak sonlandırmıştır. Şekil 8.3'te Mısır'ın bu noktada birkaç kuşak boyunca hiçbir önemli entelektüel hayata sahip olmadığı görülür.

ORTAÇAĞ FELSEFESİNİN DAYANAK NOKTASI OLARAK İSPANYA

İspanyol felsefesinin altın çağını –1035'ten sonra İbn Gabirol tarafından 1200'lerin hemen başında Maimonides ve İbn Rüşd'e bağlanan beş kuşağı– İslam felsefesinin geri kalanından ayrı tutmak mümkündür. Doğu İslam dünyasının bu batı ucunu tesiri altına almış ama çok az geri dönüş olmuştur. İspanya'daki Müslüman ve Musevi entelektüellerin sonraki takipçileri, Hıristiyanlık dünyasındaki dinsel sınır hattı boyunca kuzeyde bulunur. Müteakip İslam felsefesi doğuda varlığını sürdürse de, suları başka denize tahliye eden bir kanal açılmıştır; bu kanal, kuruduktan sonra, ortaçağ felsefesinin iki büyük sahası –Yunan ve Doğu Akdeniz kültürünün mirasçılarını– kendi kaderleriyle baş başa bırakarak ortadan kaybolmuştur. Gelişmiş entelektüel hayat Bağdat, Basra ve Nişabur'da suyunu çekerken, İspanya daha yeni çağıldamaya başlamıştır. 1100'den hemen önceki kuşakta son büyük Doğu düşünürü el-Gazzâlî, en meşhur muhafazakâr hamlesi olan *Filozofların Tutarsızlığı* eseriyle ün yapmıştır. İspanya'da ise tam tersi gerçekleşmektedir; spekülatif felsefe çiçek açmıştır ve en büyük temsilcisi İbn Rüşd, el-Gazzâlî'ye sert bir yanıt vermiştir: *Tutarsızlığın Tutarsızlığı.*

İspanya yalnızca İslam felsefesi için değil aynı zamanda Yahudiler için de bir zirve noktasıdır; ortaçağın neredeyse tüm yenilikçi Yahudi filozofları İspanya'dandır veya onun ağlarıyla yakından bağlantılıdır. Yaratıcılığın bu çifte dalgasına ek olarak, İspanya hakkında bir başka yapısal anomali daha vardır: Ağ tablolarını incelediğimizde, burada Musevi ve Müslüman önemli filozoflar arasında bir tek bağ olduğunu görürüz. Ayrıca Tuleytula'daki (Toledo) mütercimler aracılığıyla, Kuzey Fransa'daki Hıristiyan filozofların ağıyla bir bağlantı vardır: Chartres ve Laon okullarından Bathlı Adelard ve Cremonalı Gerard'ın Gundissallinus'la bağlantısı. Bu, Şekil 8.1'den 8.5'e ve Şekil 9.1'den 9.6'ya kadarki ağlar arasında açık bir bağ bulabildiğimiz tek yerdir ve merkezinde Yahudiler vardır. İspanya'daki en büyük yaratıcılık dönemi, aynı zamanda en kozmopolit olandır.

Yunanların bilim ve matematik metinleri ve Hindu-Arap cebir ve rakam sistemi, kuzeye buradan aktarılmıştır; 1200'den sonra Hıristiyan felsefesinde devrim niteliğinde bir etki yaratan Aristoteles'in yeniden hayat bulması da burada gerçekleşmiştir. Fakat bu dönemi, kadim bilgilerin aktarılmasından ibaret görme alışkanlığına direnmemiz gerekir. Nelerin çevrildiğinin ve nasıl anlaşıldığının bir sosyolojisi vardır; bu tür dönemlerde entelektüel tarih, olgular yerine metinlerin aşama aşama kavrandığı ağır ilerleyen bir ampirizme indirgenemez.

Ortaçağ İspanya'sında Aristoteles'in Sosyal İnşası

Fikirlerin aktarılmasının sosyal süreci, aktarılan şeyin anlamını inşa eder ve fikirlerin yalnızca dışarıdan aktarılması değil, dışarıya aktarılması da bu tür bir zihinsel inşayı harekete geçirebilir. Bunun en güçlü örneği, Aristoteles'in sözde yeniden keşfidir. Oysa Aristoteles'in metinleri kaybolmamıştır. Ortaçağın başında, Aristoteles yeni-Platonculuğun merceğinden görülmüştür. Aristoteles'in özellikle mantık alanındaki çalışmaları, Hıristiyan Avrupa'da Boethius (MS 530) döneminden beri bilinmektedir; Boethius, Aristoteles'in metinlerini ve Porfirios'un Aristoteles'i takdimini Latinceye çevirmiştir. Takipçisi olduğu Plotinos'un türüm [sudûr] nazariyesinin öngördüğü metafizik hiyerarşiden hareketle, Aristoteles'in soyutlama düzeylerinin sınıflandırmasını cinsler ve türlerden bireylere doğru incelikle işlemiştir. Bu ontolojik vurgunun tersine çevrilmesidir. Aristoteles'e göre en büyük gerçeklik somut bireysel kategorinin düzeyindeyken, Porfirios ve yeni-Platonculara göre asıl gerçeklik transandantal Bir'dir; düzeylerde aşağı doğru inildikçe daha belirsiz hale gelir ve somut bireysel düzey neredeyse bir illüzyondur. Aristoteles'in yeni-Platonculukla özdeşleştirilmesi öylesine kabul görmüştür ki onun adıyla bilinen en yaygın metinlerden biri olan "Aristoteles'in Teolojisi" aslında Plotinos'un *Enneadlar*'ının bölümlerinden oluşmaktadır.

Aristoteles yüzyıllar boyunca egemen yeni-Platoncu dünya görüşünün bir parçası olarak görülmüştür; yalnızca kimi mantıksal sınıflandırmalar eklediği ve töz-form, potansiyel-eylem hakkındaki ek karmaşıklıkları tartışmak için bir kelime dağarcığı sağladığı düşünülmüştür. Fakat bu, 1150'den önce birkaç Aristotelesçi metnin bilindiği Hıristiyan Avrupa için anlaşılabilir bir durumken, Arap filozofların da Aristoteles'i aynı şekilde yorumlamasını açıklamaz. Bağdat'taki mütercimler yaklaşık olarak 850-900 arasında Aristoteles'in orijinal metinlerinin neredeyse tümünü çevirmiştir (Fakhry, 1983:14-19). Buna karşın mütercimlerle aynı ağlarda bulunan el-Kindî ve Farabî, Aristoteles'i kendi egemen yeni-Platonculuklarına katmıştır.[21] Üç kuşak sonra, merkezin dışındaki illerde kendi kendini eğitmiş olan İbn Sina bölgesel hükümdarın kütüphanesinde Aristoteles'in bütün metinlerine erişmiştir. Aristoteles'in *Metafizik*'ini 40 kez okumasına rağmen anlayamadığını ifade etmiştir. Bunda şaşılacak bir yan yoktur! Eseri, yeni-Platoncu olarak anlamaya çalışmıştır. İbn Sina, ancak Farabî'yi okuduktan sonra Aristote-

[21] Aslında el-Kindî'nin himaye ettiği İbn Ha'imah (Şekil 8.1'de 60) Plotinos'u "Aristoteles'in Teolojisi" olarak çevirmiştir. Plotinos, kendi adıyla çevrilmemiştir ve ona adıyla çok ender gönderme yapılmıştır (Fakhry, 1983:20).

les'in egemen çerçeveye nasıl yerleştirilebileceğini görmüştür. 1165-1200 arasındaki kuşakta İbn Rüşd'ün İspanya'sına kadar bu çarpıtmaya karşı çıkan olmamıştır. İbn Rüşd, Farabî ve İbn Sina'nın yorumlarına şiddetle karşı çıkmıştır ve Aristoteles'in tüm külliyatı üzerine kapsamlı bir yorum üreterek onu yeni-Platonculuğun çerçevesinden özgür kılmıştır. Bu yorum, daha sonra çevrilmiş ve 1200'lerde ve 1300'lerde Hıristiyan felsefesinde çok büyük yankılar uyandırmıştır.[22]

Peki ama dönemin klasik felsefi metinleri içinde belki de en ünlüsünün bu kadar çarpıtılmasının önüne geçmek, neden 300 yıl –entelektüellerin dokuz kuşağı– almıştır? Burada iki sosyolojik soru vardır: Mevcut metinlerin doğasına aykırı bir Aristoteles yorumunun egemen olmasını sağlayan şey nedir? Metinlerin yeniden yorumlanması birdenbire nasıl mümkün olabilmiştir?

Bu çarpıtma kısmen Aristoteles'teki unsurların Platoncu ve yeni-Platoncu görüşlerle uyumlu olması nedeniyle mümkün olabilmiştir. Aristoteles, Platon'un kendi kendine yeterli Formlar öğretisini eleştirmiş olsa da, kendi çalışması maddi, etkili ve nihai nedenlerin yanı sıra Formları dört nedenden biri olarak dahil eden eleştirel bir sentezdir. Dünyanın Formlardan aşağıya doğru genişleyip yayıldığını görmek için, Aristoteles'in Formların asla maddeden ayrı olarak var olmadığı vurgusunu göz ardı etmek gerekir. Benzer bir biçimde, Aristoteles dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını veya Tanrı'dan aşağıya doğru aktığını düşünmemiştir ve Tanrı'yı evreni aşan bir şey olarak görmemiştir fakat kozmolojisi daha somut bir biçimde hiyerarşiktir. Aristoteles'in astronomisi, dünyanın etrafında eşmerkezli kristal küreler olduğunu ve bu eşmerkezli kürelerin, sabit yıldızların küresinin içindeki kabuklarda ay, güneş ve gezegenleri taşıdığını öngörür. Aristoteles her bir küreyi hareket ettiren bir şeye ihtiyaç duyduğu ölçüde, bunda idealist bir öğe mevcuttur; tıpkı insan bedeninin, bedenin Formu olarak kabul edilen ruhu tarafından hareket ettirilmesi gibi, astronomik kürelerin her biri de kendi ruhu/Formu tarafından hareket ettirilir. Tanrı, bu fiziksel sistemde, en dıştaki gökte hareket etmeyen bir hareket ettirici olarak yerini bu-

---

[22] Benzer bir şekilde, Hıristiyan Avrupa'da Venedikli James ve diğerleri tarafından 1100'lerin ortasında doğrudan Yunancadan çevrilen Aristoteles metinleri yeni-Platoncu çerçevede yorumlanmıştır. Yüzyılın ilerleyen döneminde Tuleytula'da Arapça metinleri çeviren Cremonalı Gerard yalnızca Aristoteles'i değil, aynı zamanda Proklos'un *Teolojinin Elementleri*'ni (yeni-Platoncu sistemlerin önde geleni) yine Aristoteles'e atfedilen *Liber de Causis* olarak çevirmiştir. Sözde "Aristoteles'in Teolojisi" de Arapçadan bu dönemde çevrilmiştir. Avrupalılar, Finico 1492'de *Enneadlar*'ı çevirene dek Plotinos'tan haberdar olmadığı için Aristoteles ve Plotinos arasında hiçbir fark görmemiştir (*DSB*, 1981:1:270-273; 11:42; Weinberg, 1964:10-11, 95, 100).

lur. Aristoteles'in tanrısı, hiçbir şeyi etkili veya formel nedenlerle hareket ettirmez; yalnızca nihai neden olarak vardır ve diğer her şey ona yönelir. Yeni-Platoncular, özellikle İslam ve Hıristiyanlıktaki dinsel dürtülerin etkisinde, bu fiziksel dünya resmini bir dizi metafizik türüm (sudûr) olarak yorumlayabilmiştir. Tanrı, nihai neden olmaktan çıkıp Varlığın ve Formların kaynağı haline dönüştürülmüştür; astronomik kürelerin her biri, bir soyutlama düzeyi olarak anlaşılmıştır; küreleri hareket ettirmek veya kürelerin ötesindeki metafizik gerçekliğin çeşitli düzeylerini temsil etmek için melekler de buna dahil edilebilmiştir.

Bu nedenle, ampirik bilime duyulan ilgi, bu Plotinist dünya görüşünün ve Aristoteles'inkiyle özdeşleştirilmesinin altını oymak yerine onu güçlendirebilmiştir. Bağdatlı mütercimler Batlamyus (Ptolemy), Öklid ve Galenos'u de aktarmıştır ve çevrelerindeki filozoflar ağı, ampirik bilimlere önemli bir ilgi göstermiştir. Bilimlerin, bu kapsayıcı hiyerarşik dünya görüşünün ayrıntılarını doldurduğu düşünülmüştür. Aristoteles'in külliyatı Avrupa'da ilk kez duyulduğunda da aynı şey gerçekleşmiştir. İbn Rüşd'ün yorumlarından faydalanmasına rağmen Büyük Albert bile her şeyi yeni-Platoncu gözlüklerle görmüştür. Albert için, bütün sistemin simetrisi elverişli bir çerçeve sunmuştur; cevherler, mineraller ve bitkiler hakkındaki yeni bilgiler bu çerçevede bilimlerin muazzam bir özeti olarak kendi yerini bulabilmiştir. Albert, Aristoteles'in ontolojisindeki materyalist öğeleri vurgulamak için yeni-Platoncu metafizik hiyerarşinin dışına çıkmak için hiçbir neden görmemiştir. Aristoteles'in yeni-Platoncu hiyerarşiye en yakın yönlerinin bilimsel bir özü olduğunu söylemek bile mümkündür. Aristoteles'in cins, tür ve bireyleri temel alan mantıksal sınıflandırması, biyolojik araştırmalarının sonucu ortaya çıkmıştır; "daha yüksek" ve "daha alçak" düzeylerin varlığını gösteren şey, Aristoteles'in bu ulaştığı verileri sınıflandıran bir teori geliştirme gayreti olmuştur. Bilimsel ampirizm, doğal fenomenin açıklaması ve sınıflandırmasına bağlı kaldığı müddetçe hiyerarşik idealizm için hiçbir problem oluşturmamıştır.

Yeni-Platoncu Aristoteles'in kabulünün tarihsel bağlamını bir bütün olarak daha iyi anlamaya çalışalım. Aristoteles'i idealist çerçeveye oturtmak isteyenler yalnızca 1150'ye kadarki Müslümanlar veya yaklaşık 1260'da Paris'te İbn Rüşd'ün yükselişinden önceki Hıristiyanlar değildir. Aristoteles'in ilk başta nasıl bu şekle sokulduğu sorusunun yanıtı aranabilir. Bu sorunun, metinlerin aktarılmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu metinler, Doğu Yunan dünyasında MÖ 50'den beri süreklilik arz eder. 3. Bölümde, Orta Platoncu Okulların egemenliğinden önce Aristotelesçiliğin aşama aşama gerileyişini ve alanın materyalist tarafının Epikurosçular tarafından doldurulduğunu görmüştük. Aristotelesçilik, pagan dinsel politikanın eklektik

orta zemininin bir parçası haline gelmiştir. Hıristiyanlığın artan gücüyle birlikte, Aristotelesçilik dış düşmanlara karşı güçlerini bir araya toplayan yeni-Platoncu pagan koalisyonuna katılmıştır. Roma İmparatorluğunun çöküşünün ardından müteakip rejimlerin hiçbiri, felsefeye metinsel teolojinin bir alternatifi olarak çok değer vermemiştir. İslamda güç dengesi fazlasıyla teologlardan yanadır. Küçük sayılar yasasına göre, bunun anlamı, teolojik düşünürlerin karşıt okullar geliştirmek için seküler filozoflara göre daha çok alana sahip olduğudur. Seküler filozoflar bir savunma koalisyonunu sürdürmek durumunda kalmıştır ve yeni-Platoncu savunmacı mantık devam ettirilmiştir. Çok az yeniliğin görüldüğü Bizans'taki felsefe için de muhtemelen aynı şey geçerlidir. Michael Psellos ve Eustratios gibi daha iddialı filozoflar (1100'den hemen önceki ve sonraki kuşaklarda) otoriteler tarafından teoloji alanına girmekle suçlanmıştır (*EP,* 1967:1:436-439). Dikkat edilmesi gereken nokta, Bağdat'taki Bilgelik Evi [Beytü'l-Hikme] döneminin İslam âlimleri (Huneyn, Kustâ ibn Lûkâ ve daha sonra Farabî gibi âlimler; *DSB,* 1981:4:523, 11:244, 15:230) metin arayışı içinde İstanbul'u ziyaret etmiştir ve 1100'lerin ortasında Avrupalı Hıristiyan âlimler de aynı şeyi yapmıştır (*DSB,* 1981:1:270); fakat hiçbiri, Aristoteles hakkındaki egemen bakışla çelişen bir şeye rastlamamıştır.

Aristoteles, Arap dünyasına aktarıldığı dönemde, yeni-Platoncu Aristoteles çoktan olup bitmiştir. Bütün önemli orijinal metinlerin kullanılabilir durumda olması ve İslami entelektüel topluluğun dinamizmi göz önünde bulundurulduğunda, bu yorumun kabul görmesi, kaçınılmaz bir sonuç değildir. Küçük sayılar yasasına göre, İslamda fikir aktarımını yapan hizbin kendi birliğini koruması ve yerli fikirleri savunan teologların saldırıları karşısında zayıfların koalisyonunu oluşturması gerekmiştir. Bu doğruysa, İbn Rüşd'ün yeni-Platoncu koalisyonu bozduğu dönemde bütün entelektüel alanın tabanının İspanya'da farklı görünmesini beklememiz gerekir.

Dayanak Noktasının Dayanağı: Yahudi Felsefesinde Yeniden Yapılanma

Yahudiler İspanya'daki entelektüel gelişimin dayanak noktasını oluşturmuştur ve felsefede İspanyol yaratıcılığının zirve yaptığı dönemde ev sahibi topluluklarla ilişkilerinde önemli bir değişim yaşamışlardır.[23]

Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam, üç büyük tektanrılı dindir. Tikelci bağlılık ve sembollerle karıştırılmış evrenselci bir öze sahiptirler. Her biri bu

[23] Musevi felsefesi hakkındaki kaynakları genel olarak: Sirat, 1985; Husik, 1969; Guttman, 1933; Wolfson, 1979; Pines, 1967 ve tek tek makaleler: *EP,* 1967 ve *DSB,* 1981).

yönlerden birisine veya diğerine geçiş yapma imkânına sahiptir. Peki ama evrenselci yöne ne zaman vurgu yapılacağını ve cemaatin ayırt ediciliğinin, kendi geleneğinin ihtiyari yönlerinin ne zaman öne çıkacağını belirleyen şey nedir? Aynı kültürel sermayeyi temel alan bu üç din, İbrani Yahve (Yahweh) kültü yaklaşık olarak MÖ 1000'de Filistin kabilelerini geçici olarak birleştirdiğinde ortaya çıkan Ortadoğu tektanrıcılığının rakip evrenselleştirici yaklaşımları olarak görülebilir. Hıristiyanlık, Helenistik yörüngede tam da özerk bir Yahudi devleti (ve din devleti) kurma umutları tamamen son bulduğu zaman gelişmiştir. Yahudi devrimcilerin politik baskı altında olduğu dönemde öldürülen İsa, Musa peygambere ait Eski Ahit'in özünü oluşturan Tevrat'ın alegorik bir okumasını yaparak Museviliği Platoncu felsefeyle bağdaştıran Philon'la aynı kuşaktandır (Tevrat, Museviliğin içindeki Helenleşme yanlısı olan Sadukîler tarafından Yunancaya çevrilmiştir). Hıristiyanlığın gelişmesi, Museviliği standart formuna kavuşturan Rabbinik hareketle aynı yüzyıllarda gerçekleşmiştir (Segal, 1986:45-46, 52-54, 116-141). Kudüs'teki tapınak merkezli devlet kültünden uzaklaşan topluluklarda, dinsel liderlik ruhban sınıfından olmayan öğretmenlerin veya Rabbilerin eline geçmiştir. Bunlar, sürgündeki yaşamın koşullarına uygulanmak için genişletilmiş kutsal metin yorumları sunmuştur. Bu sözlü âlimlik, yaklaşık olarak MS 200'de Mişna'dan başlayarak geniş bir literatür halinde düzenlenmiştir.

Yahudilik, politik egemenlik veya bir kült merkezi olmaksızın, özel dindarlığı ve etik standartları vurgulamıştır. İlk Hıristiyanlık aynı sosyal grup –Roma İmparatorluğunda haklarını kaybetmiş Yahudiler– içindeki rakip bir harekettir. Her iki hareket de evrenselcilik ve tikelciliğin karşılıklı etkileşimini içermiştir. Rabbinik hareket, yemek ritüelleri etrafında tikelci bir topluluğun ayrışmasını sağlayan koşer yasaları başta olmak üzere saflık kurallarını ayrıntılandırmıştır. Fakat tektanrıcılık ve etik vurgu geniş bir üyeliği teşvik etmiştir ve Musevilik, inancını değiştiren birçok kişiyi kendine çekmiştir. Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğunun şehirlerindeki bu din değiştiren toplulukta gelişmiştir. Musevilik bu noktadan sonra bile, Hıristiyan rakipleri düşman haline gelinceye ve Hıristiyan imparatorlar Museviliğe geçmeyi bir suç haline getirinceye dek yayılmaya devam etmiştir (Segal, 1986:101-102, 177). Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğundaki politik zaferinin ardından, Museviliğin merkezi Babil'e kaymıştır; Sasani Pers İmparatorluğunda Mecusilerin kontrolü altındaki Babil'de Yahudiler müsamaha gösterilen bir azınlıktır. İslamın ilk yüzyıllarında bu çoğulcu dinsel hoşgörü devam etmiştir.

İspanya'da ilk Yahudi nüfus, Hıristiyan hükümdarlardan, özellikle de Roma yönetiminin Vizigot mirasçıları tarafından zulme uğramıştır. Yahudi-

ler, 711'de Müslüman fatihleri özgürleştirici olarak görüp sıcak karşılamıştır ve yüzyıllar boyunca Müslüman devletle yakın ilişkilerini sürdürmüştür (Pelaez del Rosal, 1985:14-33). Seçkin Yahudiler sarayda danışman, bazen vezir ve asker yetkili olmuş ve kuzeydeki Hıristiyan devletlere karşı diplomasi ve savaşta aktif rol üstlenmiştir.

İspanya'nın filozofları arasında iki motif önemlidir. İlk olarak, doğudaki Yahudi filozoflar özgün değildir ve İslam felsefesine ve teolojideki egemen okullara öykünmüştür; yalnızca İspanya'daki Yahudi entelektüeller özgünlüklerini muhafaza etmişlerdir. İkinci olarak, Yahudiler bu dönemde ağırlıklı olarak Hıristiyan dünyasına yönelmeye başlamıştır; bu dönemin sonunda (yaklaşık olarak 1200) Yahudi entelektüeller, Hıristiyanlık âleminde yaşamaya başlamıştır; İslamla ilişkileri kötüye giderek düşmanlığa dönüşmüştür ve Yahudilerin felsefi yaratıcılığı, dinsel ittifakların tersine döndüğü bu zorlu süreçte ortaya çıkmıştır. Bu süreç aynı zamanda İspanyol Müslümanlar arasında da felsefi yaratıcılığı ateşlemiştir.

Doğudaki daha önceki Yahudi felsefesi İslami düşünceye paraleldir, hatta onun bir dalı şeklinde gelişmiştir. Karaim (Karayit) mezhebi *kelam*ın Yahudi versiyonunu üretmiştir; Rabbanîler ise *hadis* âlimlerine benzerlik göstermiştir. 800'lerde ve 900'lerin başında, bu Müslüman okullar kendi sözlü geleneklerinin kanonik statüsü üzerine tartışmalar yürütürken, Yahudi akademiler de benzer bir tartışma aşamasında canlanmaya başlamıştır. Karaimler, Talmud ve Midraş yorumunu temel alan sözlü geleneği –Rabbinik âlimlerin sahasını– reddetmiş ve yalnızca metinleri temel almıştır. Metinler üzerine tikelci bir argüman olarak başlayan bu yaklaşım, giderek rasyonalist hale gelmiştir. Karaimler insanbiçimciliğe saldırmış ve metafiziği ayrıntılandırmıştır. Saadia alternatif metafizikle Rabbanileri savunmuş ve Tanrı'nın kanıtlarını derlemiştir. Kozmopolit bir tıp doktorları çevresindeki İsaac İsraeli, el-Kindî'den yararlanan bir yeni-Platoncudur; ağda temas halinde olduğu rakibi Saadia, Bağdat'ta eylemin merkezindeki Yahudi Akademisini yönetimini üstlenmiş ve Mutezilecilerin argümanlarını uyarlamıştır. Ortaçağ Yahudi felsefi yaratıcılığının ilk aşamasında, dikkat alanı üç hizbe bölünürken, Müslümanlar tarafından geliştirilen felsefenin rakip çizgileri Yahudiler tarafından rekabetçi bir biçimde kendilerine mal edilmiştir.

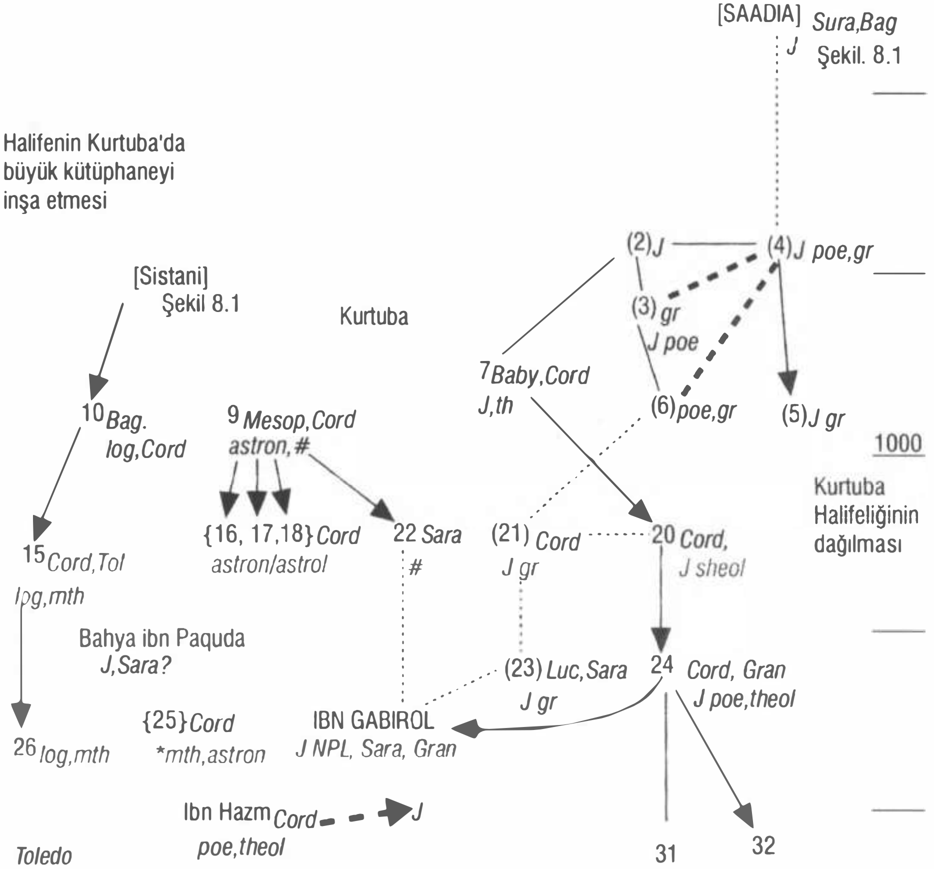
Dilbilimsel olarak da Yahudi entelektüeller, Müslüman kültürüyle kaynaşmıştır. Dönemin Yahudi entelektüellerinin neredeyse hepsi hem felsefe hem de bilim ve tıp alanında Arapça yazmıştır.[24] Hatta Saadia, Talmudik

[24] Yalnızca rabbinik yazılar İbranicedir. Bu nedenle Maimonides, rabbinik yasasını İbranice yazmış ama dinle felsefi bir barışı temsil eden *Aklı Karışıklara Kılavuz* adlı eserini İbranice karakterleri kullansa da Arapça yazmıştır; kozmopolit ve etnik dinsel toplulukla-

İncil'i Arapçaya çevirmiştir. Saadia, bir başka Arap meşgalesine (zor Arapça grameri, Arap dilbilimciler tarafından ayrıntılandırmış ve elit kültürün bir işareti haline getirilmiştir) paralel olarak bir İbrani grameri üretmiştir. Kurtuba'daki Yahudi cemaatinde ve Elisâne'deki Yahudi Akademisinde İbranice gramerler yazılırken, dilbilimciler bunları Arapça kaleme almıştır. İbrani şiiri (940-1020) İspanya'da aynı çevrelerde açığa çıkan yaratıcılıktan beslenmiş ve Arap şiirinin ölçü biçimlerine uygun yazılmıştır. Bu gelişmedeki anahtar bir figür, Saadia'nın öğrencisi Dunash ben Labrat'tır (Dunaş b. Labrat); Labrat Müslüman sarayının önde gelen Yahudi yetkililerinden birinin himayesinde Kurtuba'ya göç etmiştir. Arapça, İspanyol Yahudilerin ortak konuşma dili olmuştur.

İspanya'da, doğudaki Yahudi topluluklarının aksine, durum kendi seyrini izlemeye başlamıştır (Şekil 8.4). İlk başta sadece Rabbanîler etkindir. Yahudi filozoflar daha sonra bölünmüştür. Daha aşırı evrenselci konumlar, yeni-Platoncular ve tikelci köklerden kurtularak tüm entelektüelleri kapsayan bir din geliştirmeye çalışan diğer gruplar ortaya çıkmıştır; buna tepki olarak, Yahudi geleneğinin katı savunucuları ve rasyonalist felsefeyi reddedenler vardır. İspanya'daki bu Yahudi filozofların ilk dalgası, ilk kayda değer Müslüman filozoflarla aynı kuşakta, yaklaşık olarak 1035-1065 arasında ortaya çıkmıştır. İsaac İsraeli dışında doğudaki Yahudiler arasında hiçbir zaman belirleyici olmayan yeni-Platonculuk, bir tür hizipler ötesi inanç olarak ön plana çıkmıştır. İbn Gabirol (Süleyman b. Gabirol) değiştirilmiş bir yeni-Platonculuk ortaya koymuştur: Bir'den yayılan her düzey, maddeden oluşur ve madde artık Plotinos'ta olduğu gibi hiyerarşinin en altındaki mahrumiyet veya kötülük olarak kabul edilmez; ruhsal ve akli olandan, en alttaki fiziksel (uzaysal olarak yer kaplayan) bedenselliğe kadar dünya hiyerarşisinin tüm düzeylerinin temelini oluşturan tözü yaratan şeyin ta kendisidir. Bu ruhsal cevher, evrenin genelindeki okült etkiler ve etkileşimler için zemin sunar (Husik, 1969:79). İbn Gabirol'un *Hayatın Kaynağı* (*Yenbûu'l-Hayat*) adlı eseri, metinsel referans içermez ve Latinler, "Avicebrol" adıyla bildikleri yazarının Müslüman mı, Hıristiyan mı, yoksa Musevi mi olduğunu çıkaramamıştır.

rı birleştiren üyelere yönelik bir tür kodlama yapmıştır. Diğerlerinin yanı sıra Bahya ibn Paquda da bu şekilde İbranice karakterleri kullanarak Arapça yazmıştır (Pelaez del Rosal, 1985:106). Yahudiler arasında Judah Halevi gibi ulusalcı anti-kozmopolitler bile Arapça yazmıştır. Arapça, Yahudi entelektüel topluluğunun dilidir, hatta o topluluğu eleştirenler bile bunu kullanmıştır. 1200'den önce İbranice yazan filozoflar Bar Hiyya ve Abraham ibn Ezra'dan ibarettir; her ikisi de Hıristiyan yörüngesidir, ilki Barcelona'dayken ikincisi İtalya, Fransa ve İngiltere'ye seyahat etmiştir (Sirat, 1985: ix; Hodgson, 1974:1:357, 452, 468-469). Genel olarak bu dönemle ilgili kaynaklar: Husik, 1969; Sirat, 1985; Pelaez de Rosal, 1985; Cruz Hernandez, 1957.



= tanışıklık bağı = öğretmen-öğrenci bağı
= olası bağ = ihtilaflı bağ
= çatışmanın yönü
HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)
(parantez içinde isim veya sayı) = filozof değil
poe = şair { } = bilim insanı veya matematikçi *bilimsel yıldız md = hekim mth = matematikçi
= nümerolog gr = gramerci theol = ilahiyatçı J = Yahudi Npl = yeni-Platoncu Baby = Babil
Bag = Bağdat Cord = Kurtuba Tol = Toledo (Tuleytula) Sara = Zaragoza Sev = Sevilla Gran = Granada

ŞEKİL 8.4. İSPANYA'DA MÜSLÜMAN VE MUSEVİ FİLOZOFLAR, 900-1065

Yaklaşık olarak aynı dönemde, Bahya ibn Paquda (İbn Pakuda) sufilere benzer bir biçimde ritüel ve metinlerin önemini azaltarak kalbin yaklaşımlarını ön plana çıkaran popüler bir dinsel kitapçık yazmıştır; ruhun İlahi Işıkla birleşmek için aklın da yardımıyla gerçekleştirdiği yeni-Platoncu yolculuğu açıklarken, kelamcı teolojik argümanları da katmıştır. Bu evrenselcilerin karşı kanadında, Kurtuba'daki metafizik karşıtı teolog ve şair İbn Hazm yer almıştır. İbn Hazm, İslamın rasyonalist teologlarının (hem Mutezileciler hem de diğerleri) yanı sıra Hıristiyanlar ve Yahudilere yönelttiği eleştirileriyle yeni bir boyut kazandırmıştır (Hodgson, 1974:2:31-32).

1100'den sonraki kuşaklarda, İspanya'daki bu kutuplaşma tüm gücüyle açığa çıkmıştır: Bir uçta ekümenik entelektüeller topluluğu, tikelci unsurlarla ipleri koparmıştır, diğer uçta hem Müslümanlar hem de Yahudiler arasında ulusalcı tikelcilik dalgası yükselmiştir. Bu konumlar kendi içlerinde bölünmüştür: Evrenselci entelektüeller çeşitli temaların peşine düşmüştür, yani yaratıcı hayatın karakteristiği olan çarpışan yapılar ortaya çıkmıştır. Yahudiler arasında Kurtuba'daki İbn Zaddik, insanı dünya hiyerarşisinin fiziksel ve spiritüel mikrokozmosu olarak değerlendiren bir yeni-Platoncu öğreti geliştirmiştir ve bunu Tanrı'nın varlığı ve birliği hakkında kimi geleneksel insanbiçimci özellikleri korumak için değiştirilmiş kelamcı kanıtlarla harmanlamıştır. Moses ibn Ezra (Musa b. Ezra), Abraham bar Hiyya (Abraham Hanasi) gibi çeşitli ikincil figürler yeni-Platonculuk, Aristoteles, astronomi, astroloji ve matematiğin eklektik bir karışımını derlemiş ve çevirmiştir.

Aynı kuşakta, Tuleytula ve Kurtuba'daki Judah Halevi (Yehuda Halevi) filozoflara ve rasyonel teologlara ulusalcı bir saldırıyı başlatmıştır. Halevi, Rabbanî rakiplerini-Karaimleri Müslüman kelamını benimsemeleri, Talmudik geleneklerini reddetmeleri ve kutsal metinlere alegorik yorumlar getirmeleri üzerinden yalanlamaya çalışmıştır. Halevi, Museviliğin felsefeden, Hıristiyanlık ve İslamdan üstün olduğunu ileri sürmüştür. Halevi'ye göre, onların sonu gelmeyen tartışmaları, aklın hiçbir şeyi çözüme kavuşturamayacağını gösterir. *Kuzari* adlı eserinde, Tanrı'nın yegâne kanıtının Yahudilere İbranice gönderilen özel vahiy olduğunu; bunun hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından kendi dinlerinin temeli olarak kabul edildiğini savunmuştur (Sirat, 1985:86-87, 97-131; Husik, 1969:114-196).

Felsefi konumlar ve inanç (fideist) eleştirisi arasındaki bu bölünme, tahmin edildiği gibi ara bir konumu doğurmuştur. Muvahhid istilasında Elisâne'den Tuleytula'ya göç eden İbn Daud [İbn Davud] kimi sınırlamalarla birlikte bir kozmopolittir (Pelaez de Rosal, 1985:137). Hıristiyan mütercimlere yardım etmiş ve dindaşlarına daha geniş bir dünya açma çabası için-

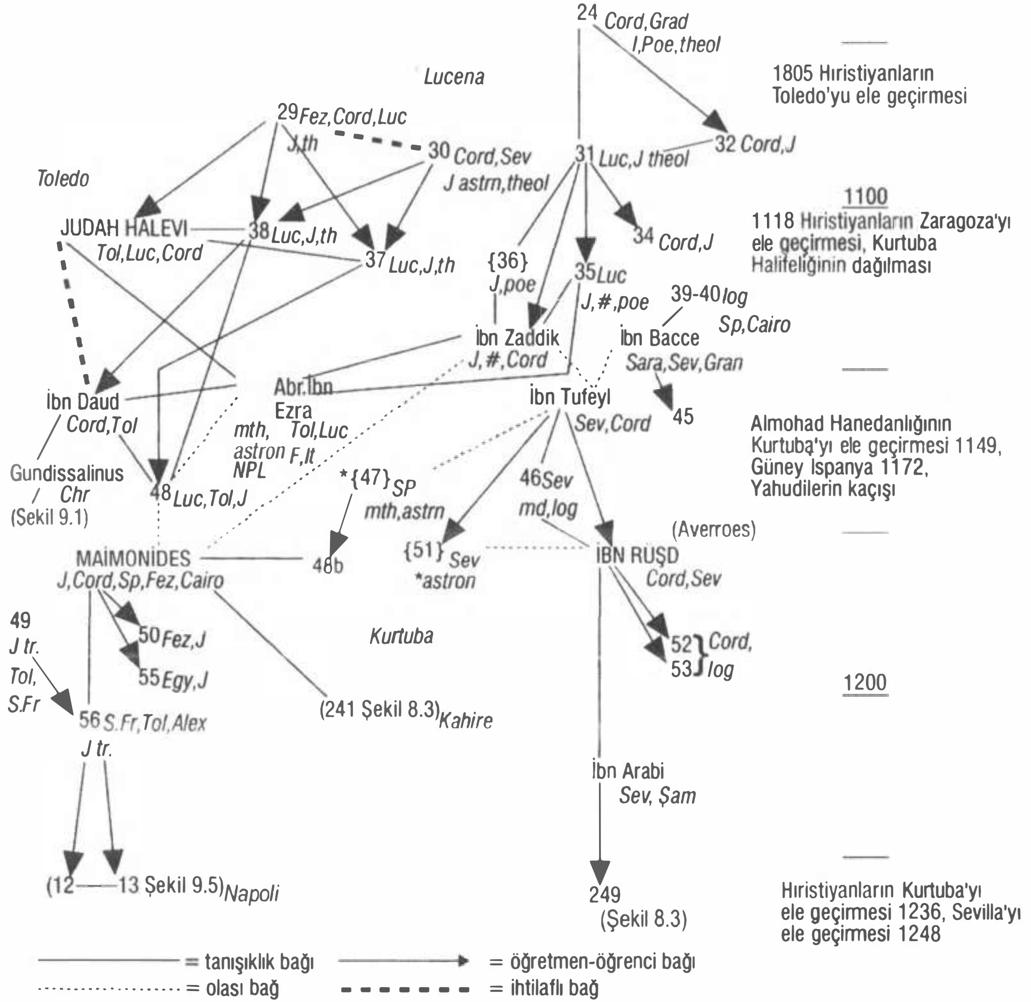
deyimişçesine, İbrani dilinde bir Latin Hıristiyanlığı tarihi kaleme almıştır (*EP*, 1967:4:267). Aynı zamanda felsefe ve inancı bağdaştırmaya çalışmış ve Yahudi inancına aykırı ve kötü felsefe olarak gördüğü İbn Gabirol'un duruşunu eleştirmiştir (Husik, 1969:198). Yahudi ulusalcılığının ortaya çıkışına ve daha eski kozmopolit konumun reddedilmesine duyarlı olan İbn Daud, yeni-Platonculara karşı Aristoteles'in arındırılmış bir versiyonunu desteklemiştir. İbn Daud'un tikelci inanç ve evrenselci felsefeyi bağdaştıran ara bir konumu desteklemek için Aristotelesçiliği kullanma stratejisi, Moses Maimonides'in yüzyılın sonunda peşine düşeceği ve onu ortaçağın başat Yahudi filozofu haline getiren stratejinin aynısıdır. Bu, İbn Rüşdçülük haline gelen duruştur.

Kozmopolit Ağ

İspanya'da aşama aşama bir araya gelen Müslüman, Musevi ve Hıristiyan mütercimleri içeren bir tek filozof ve biliminsanı topluluğunu gözümüzde canlandırmamız gerekir.

Bu dönem Reconquista [karşı fetih] yüzyıllarıdır (Şekil 8.5). Hıristiyanlar 800'lerden itibaren Barselona çevresinde İspanya'nın bir köşesinin ve Leon ve Navarra'da dağlık kuzey bölgelerin kontrolünü sağlamıştır. 1010'dan sonra Kurtuba Halifeliği küçük beyliklere bölünmüştür ve bunlar, kuzeyden aşağıya doğru inen Hıristiyan feodal beyler tarafından ele geçirilmeye başlanmıştır. Jeopolitik, parçalı ve aralıklıdır. Orta İspanya'daki önemli bir şehir olan Tuleytula, 1085'te fethedilmiştir. 1120'den itibaren Hıristiyanlar, doğuda Barselona yakınlarındaki Zaragoza beyliğini aşama aşama ele geçirmiştir. 1170'lerde İspanya'nın kuzey yarısının tamamını ele geçiren Hıristiyanlar, güneydeki Müslüman merkezlere doğru ilerlemeye başlamıştır. İslami cephede iki karşı fetih dalgası vardır: 1090'larda Fas'tan kuzeye doğru ilerleyerek oradaki iktidar boşluğundan faydalanan ve halifeliği geçici olarak yeniden kuran Murabıt (Almoravid) hanedanlığı ve bir kuşak sonra 1140'lardan 1160'lara kadar aynı şeyi yapan Muvahhid (Almohad) hanedanlığı.

Bu on yıllarda dinsel atmosfer, fanatizm ve hoşgörü arasında değişmiştir. Müslümanlar tarafında, hükümdarlar radikal ortodoksluk ve kozmopolit filozofların himayesi arasında gidip gelmiştir. 1149'da Kurtuba'yı ele geçiren Muvahhidler tarafından uygulanan savaş politikası, inanmayanları ya din değiştirmek ya da ölümü göze almak zorunda bırakmıştır. Ama daha birkaç yıl önce, ulusalcı Yahudi filozof Judah Halevi, Kurtuba'da saray hekimi olmuştur ve aynı şekilde halifenin arkadaşı ve hekimi olan İbn Tufeyl, 1169'da İbn Rüşd'ü halifeyle tanıştırdığında, halife ona metafizikle ilgili



HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bkz. Ek 3)   tr = çevirmen
poe = şair   { } = bilim insanı veya matematikçi   * yıldız bilim insanı   mth = Matematikçi
= numerolog   Chr = Hıristiyan   J = Yahudi   Npl = yeni-Platoncu   Cord = Kurtuba   Tol = Toledo (Tuleytula)
Luc = Lucena (Kurtuba yakınlarındaki Yahudi merkezi)   Sara = Zaragoza   Sev = Sevilla   Gran = Granada
Sp = İspanya   Fr = Fransa   It = İtalya

ŞEKİL 8.5. İSPANYA, 1065-1235: DAYANAK NOKTASININ DAYANAĞI

sorular sormuş ve İbn Rüşd'den Aristoteles üzerine açıklayıcı bir yorum üretmesini istemiştir. Ancak sarkaç aynı kolaylıkla diğer uca da savrulabilmiştir; İbn Bacce'nin Fes şehrindeki Fas Sarayında düşmanları tarafından zehirlendiği anlatılır ve İbn Rüşd 1195'te sürgüne gönderilip daha sonra geri çağrılmıştır.

Hıristiyan tarafında ise, savaşçıların Haçlı zihniyeti şaşırtıcı bir biçimde yerini kolaylıkla ılımlı bir harekete bırakmıştır; kilisenin içinde, Arapların kaynaklarına açık olan bir hareket doğmuştur. 1085'te yeniden fethedilen Tuleytula'da büyük ölçüde Arapça konuşan bir nüfus ve de kalabalık bir Yahudi topluluğu varlığını sürdürmüştür. Tuleytula piskoposu, 1125-1150 arasında kendi tercüme okulunu kurmuştur; diğer birçok kaynağın yanı sıra Kuran Latinceye çevrilmiştir. Her iki tarafta da küçük krallıkların hüküm sürdüğü politik kaos döneminde, Hıristiyan ve Müslüman devletler arasında zaman zaman yerel düşmanlara karşı diplomatik ittifaklar bile gerçekleşmiştir (Pelaez de Rosal, 1985:69-72). Yahudiler sık sık diplomatik arabuluculuk vazifesi üstlenmiştir.

Müslüman entelektüel topluluk, ilk başta çok daha az kozmopolittir. Aslında İslam coğrafyasının batısına hâkim olan Mâlikî fıkıhçılar, *felâsife* ve gayrimüslimler bir tarafa, *kelam* ve tasavvufa bile düşmanca yaklaşmışlardır. Bu nedenle burada, doğudakinden farklı bir yapılanma gerçekleşmiştir. İspanya ağlarında kayda değer Mutezile ve Eş'arî teolog yoktur; sufi yenilikçiler, sıradan sufi hareketler veya Şii tarikatlar da çok fazla etkili olmamıştır. Bu, küçük sayılar yasasına göre, geriye kalan konumların içindeki farklılaşmalar için daha çok alan bırakır. 900'lerin sonunda, İspanyol Müslümanlar arasında astronomi ve matematiğin yanı sıra başta tıp ve eczacılık olmak üzere dinsel olarak nötr olan bilimsel konularda önemli entelektüel gelişmeler başlamıştır. Bu gelişmenin maddi tabanı, halife III. Abdurrahman ve vârisi Mansûr'un –doğuda gerileyen rakip Abbasi Halifeliğinin saygınlığını gölgede bırakma girişiminin sonucunda yaklaşık olarak 960'ta Kurtuba'da büyük bir kütüphane kuran halife– himayesiyle yaratılmıştır. İki yüzyıl önce Bağdat'taki Bilgelik Evi'nde yaşanan gelişmelere paralel olarak, önce bilim alanındaki metinler ve çalışmalar birikmeye başlamış ve beş kuşak sonra özerk felsefi yaratıcılık ortaya çıkmıştır. Abdurrahman'ın sarayında, entelektüellerin Yahudi hamisi, ünlü tıp doktoru Hasday bin Şarput önemli bir göreve getirilmiştir (Pelaez de Rosal, 1986:62-76). Yahudi entelektüeller, en başından beri İspanyol dünyasının çekirdeğinde yer almıştır.[25]

[25] Bu, Yahudi şairler ve gramercilerin ağıdır; Şekil 8.4'te 2 ve 3'le başlayarak Kurtuba'da 1100'lere kadar etkili olmuştur ve Kurtuba'dan 30 mil mesafedeki Lucena'daki büyük Musevi Rabbinik Akademisinden yayılarak İbn Zaddik, Judah Halevi, Abraham ibn Ezra ve

Tuleytula'nın düşmesi ve 1100'lerin başında Kuzey Fransa'daki entelektüel ağların gelişimiyle birlikte, İspanya'da Yunanların, Arapların ve Yahudilerin bilimsel metinlerini araştıran Hıristiyan mütercimler İspanya'da görülmeye başlanmıştır. Artık hem Yahudi hem de Müslüman filozofların, biliminsanlarıyla bağlantılı hale geldiğini görürüz; aslında buradaki önemli felsefi isimlerin neredeyse tümü bir ölçüde biliminsanıdır. İslam felsefesi İspanya'da birdenbire yükselişe geçerken daha geniş bir yaratıcılığı tetikleyen şey, bu bilimsel ağın etkinliği olmuştur. Judah Halevi, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve Maimonides tıp doktorudur. Matematik ve astronomideki önemli bilimsel çalışmalar, 1100'lerin başında Barselona'daki Abraham bar Hiyya (Şekil 8.5'teki anahtarda 41) ve bir sonraki kuşakta yeni-Platonculuğu astronomi ve astrolojiyle harmanlayan Tuleytulalı Abraham ibn Ezra gibi Yahudi filozoflar tarafından gerçekleştirilmiştir.[26] İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Daud ve Maimonides'in filozof kimliklerinin yanı sıra aktif birer astronom olmaları kayda değerdir (*DSB*, 1981:4:504; 7:37-38; 12:1-2; 14:637; 15:33; Husik, 1969:198). İbn Rüşd, İşbiliye şehrindeki ünlü hekim İbn Zühr'le (Avenzoar) doğrudan bağlantılıdır (46); İbn Tufeyl ise yalnızca İbn Rüşd'ün değil, aynı zamanda seçkin astronom Bitrucî'nin de öğretmenidir. Latinlerin Alpetragius (51) adıyla bildiği el-Bitrucî, dış merkezliler ve dış çemberlerden

---

Maimonides'e bağlanır. İlk İspanyol Müslüman biliminsanları neredeyse tamamen Kurtuba'dadır; 1000'den önce doğuya seyahat ettiği anlaşılan ve beraberinde astronomi ve geometriyi getirmekle kalmayıp Basra'da bu kuşakta formüle edilen *İhvân-ı Safâ* metinlerinin numerolojisini ve büyüyü yayan el-Macriti'ye özellikle dikkat edebiliriz. El-Macriti'nin öğrencileri Kurtuba'daki astronomlar ve astrologlardır; bunlardan biri (Şekil 8.4'te 22) İhvân-ı Safâ sistemini Zaragoza'ya (kuzeyin bağımsız Müslüman devletlerinin birine) yaymıştır. Bu astrolojik okültizm, Zaragoza'dan İspanya'daki ilk önemli Yahudi filozof olan İbn Gabirol'a aktarılmıştır (Sirat, 1985:97). İbn Gabirol, bu ağların kesişim noktasındaki yaratıcı bireydir ve aynı zamanda Kurtuba ve Lucena'daki Musevi şairler ve gramerciler ağına bağlıdır; kendi adına dindar ünlü bir şair haline de gelmiştir. Musevi filozof Bahya ibn Paquda belki de bu kültürel merkez Zaragoza'da bir diğer önemli isimdir. Dikkate değer ikinci bir ağ (Şekil 8.4'te 10, 15 ve 26) Bağdat'taki es-Sicistânî'nin bir takipçisiyle başlar ve ilk önce Kurtuba'da, daha sonra Tuleytula'da mantık ve matematik geleneğini devam ettirir (27 ve 28 gibi biliminsanları da burada ortaya çıkar; bakınız Şekil 8.4 ve 8.5'in anahtarı). İlk bilimsel yıldız, 1000'lerin ortasında Kurtuba'da yaşayan matematikçi-astronom el-Hayyamî'dir (Şekil 8.4'te 25).

[26] Barcelona, 800'lerden itibaren Hıristiyanların egemenliğindedir; 1100'lerde Arapçadan Latinceye tercümelerin yapıldığı ilk yerlerden biri haline gelmiştir. Bar Hiyya, Batlamyos'a ait astronominin ilk İbranice açıklamalarıyla ve Avrupa'da ikinci dereceden denklemlerin ilk eksiksiz çözümüyle dikkati çekerken (*DSB*, 1981:1:23) felsefesi, Zaragoza'da İbn Gabirol tarafından yayılan İhvân-ı Safâ'nın etkisini anımsatan karma bir yeni-Platonculuktur. İki kentin arasında 150 mil mesafe vardır ve bu kentler, Müslüman-Hıristiyan sınırı boyunca karşılıklı etkilerin yoğunlaştığı ileri karakollar olmuştur.

vazgeçerek Batlamyus'un astronomisine bir alternatif geliştirmiştir. İspanya'da bilimsel yıldızlar, en dikkate değer filozoflarla aynı dönemde ortaya çıkmıştır; Latinlerin Geber adıyla bildiği Cabir Bin Eflah da bunlardan biridir (47). Eflah, görünüşe göre İbn Tufeyl'le birlikte İşbiliye'de bulunmuş ve astronomisi Maimonides tarafından yorumlanmıştır.[27] Kozmopolit topluluk, her şeyden önce doğa bilimlerinin evrenselci ortamında organize olmuştur.

Bu zaman dilimi, dinler içinde ve arasında entelektüel ağların kesişmesinin en yoğun olduğu dönemdir... Din değiştirmiş bir Yahudi olan Gundissalinus'un Avicenna'dan yaptığı tercümelere, Kurtuba ve Elisâne (Lucena) şehirlerindeki ağlardan göç eden Tuleytula'daki bir başka Yahudi olan İbn Daud'un katkıda bulunduğu anlaşılır.[28] Hem Gundissalinus hem de İbn Daud, Kuzey Fransa'daki Hıristiyan filozoflar arasında bir üne sahiptir. Halevi, yaklaşık olarak bu dönemde Tuleytula'da yaşamış ve ihtiyarlığında Kurtuba'da olmuştur.[29] Halevi, Kurtuba'da saray hekimliği yaparken, her ikisi de saray hekimi olan İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'le aynı çevrelerde bulunmuş olmalıdır. Daha önceki kuşakta yer alan İbn Bacce, Zaragoza'daki Müslüman saraydan[30] İşbiliye, Gırnata ve Fes şehirlerindeki saray çevrelerine geçiş yapmıştır. Aynı yerlerde Yahudi filozoflar da vardır: Gırnata'dan Moses ibn Ezra (35) hem Hıristiyan Avrupa'da hem de Müslüman Akdeniz'de seyahatler yapan ve yalnızca İspanya'daki diğer Yahudi filozoflarla değil, Bağdat'taki Ebû'l-Berekât'la da (doğrudan ya da dolaylı olarak oğlu aracılığıyla) bağlantı kuran Tuleytula'dan Abraham ibn Ezra (Şekil 8.3). İbn Zaddik, Kurtuba'da 1138 ve 1149 arasındaki Yahudi başhukukçudur; İbn Tufeyl ve muhtemelen genç İbn Rüşd gibi saray yetkilileriyle karşılaşmış olmalıdır.

En çarpıcı tesadüf, İbn Rüşd (1126-1198) ve Moses Maimonides'in (1135-1204) Kurtuba'da neredeyse aynı dönemde yetişmesi ve kendi dinlerinin en önemli filozofları haline gelmesidir. Fakat karşılaşmış olmaları pek muhtemel değildir. Maimonides, 1148'de Muvahhid istilasından kaçmak için ailesiyle birlikte Kurtuba'yı terk etmiştir; o tarihte Maimonides 13 yaşında,

---

[27] Maimonides (1956:164) Cabir'in oğluyla tanışıklığının olduğunu anlatır. *Guide for the Perplexed* (2, bölüm 4-12) astronomi üzerine bir kısım içerir.

[28] Bakınız *EP* (1967:4:267); *DSB* (1981:5:591-592). İbn Daud bazen Sevillalı John'la özdeşleştirilir; ama John Tuleytula'da yaklaşık olarak 1133-1143 arasında çeviri yaparken, İbn Daud ve Gundissalinus bir kuşak sonra 1160'larda ortaya çıkar (*DSB*, 1981:15:174, 190).

[29] İbn Daud ondan hiç söz etmez ama Yahudi topluluğunda felsefe ve kutsal yazıların uzlaşmasında karşıt kanatları temsil ettikleri için birbirlerini bilmemeleri muhtemel değildir.

[30] Zaragoza'da Müslüman biliminsanları ve Yahudi gramerciler, önceki yüzyılda önemli ağlara sahiptir; İbn Gabirol, yeni-Platonculuk ve astrolojik okültizmi İslami ağdan Musevi felsefesine aktarmış ve Bahya ibn Paquda da muhtemelen burada gelişmiştir.

İbn Rüşd ise 22 yaşındadır. Yine de entelektüel yörüngeleri arasındaki paralellikler güçlüdür ve bu, ortak bir bağlama sahip olmalarıyla açıklanabilir. Sonraki 17 yıl boyunca Maimonides İspanya'da şehir şehir dolaşmış ve en sonunda saray hekimi olduğu Mısır'a 1165'te göç etmeden önce kısa bir süreliğine Fes Şehri'nde kalmıştır. İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'le paylaştığı –başta İşbiliye'deki İbn Zühr olmak üzere– tıbbın en seçkin öğretmenlerinin ağında bulunmuş olması gerekir. Seyahatleri sırasında entelektüel sermaye biriktirirken Tuleytula (Toledo), İşbiliye (Sevilla) veya Gırnata (Granada) şehirlerindeki Yahudi topluluklarla ve o şehirlerdeki kozmopolit ağlarla temas kurmamış olması ihtimal dışı görünür.[31] Müslüman merkezler, tutucu rejimlerin politik baskısına gittikçe daha çok maruz kalırken, Musevi merkezler tüm inançları kucaklayan kozmopolitler için daha da önemli hale gelmiştir. Birçok zincirin kesiştiği düğümler haline gelerek, yaratıcılık için yapısal anahtar olmuşlardır.

Akıl Dini

Yahudi filozoflar 1100'den sonra zirveye ulaşırken, İspanya'daki Müslüman filozoflar da aynı anda en parlak dönemlerine ulaşır. Önemli filozofların kuşaklar arası bir zinciri mevcuttur: Zaragoza, İşbiliye ve Gırnata'da İbn Bacce; onun hayranı olarak İşbiliye, Kurtuba ve Fes'te İbn Tufeyl ve onun çırağı olarak Kurtuba, Fes ve İşbiliye'de Averroes adıyla ün yapan İbn Rüşd. Bunların hepsi, felsefe ve inancı bağdaştırmaya ilgi duymuştur; Müslüman devletlerde sık sık egemen olan Mâlikî lafızıcı fıkıhçıların yarattığı zulüm tehditleri nedeniyle bu aynı zamanda politik bir problemdir. Bu bakımdan Yahudiler daha özgürdür; zira ne devlet gücüne ne de ortodoks olmayanları bastıracak araçlara sahiptirler. Evrenselciliğe giden yolda Yahudiler (özellikle de İbn Gabirol ve İbn Zaddik) önayak olmuş gibi görünür. İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd, devlet görevlisidir –vezir, fıkıhçı veya saray hekimi– ve gücün aşırılıklarının fazlasıyla farkındadırlar.

İbn Tufeyl'in felsefi romanı, onların tipik stratejisini ortaya koyar. Robinson Crusoe'nun habercisi olan bir ortamda (ki 1671'deki Latince tercümesi aracılığıyla Defoe'ya ilham vermiş olabilir; ayrıntılı bilgi için Windelband [1892] 1901:317). İbn Tufeyl ıssız bir adada tek başına büyüyen bir çocuğu betimler. Çocuk, salt akılla, evrenin felsefi bir kavrayışına ulaşır. Bu büyük ölçü-

---

31 Lucena'daki ana Musevi Akademisinden Meir ibn Megas (Şekil 8.5'in anahtarında 48) Maimonides'in öğretmeni olarak ün yapmıştır (Pelaez de Rosal, 1985:137); İbn Daud gibi Meir de 1148'de Muvahhid fethinin ardından akademi dağılınca Tuleytula'ya göçmüştür. Genç Maimonides, Tuleytula'da Meir'le çalıştıysa, İbn Daud'u da tanımaması ihtimal dışıdır.

de yeni-Platoncu hiyerarşiden oluşur: Şeylerin Formları, ruh, dünya ruhu ve en nihayetinde kelimeler ve kavramların ötesindeki esrik bir Tanrı vizyonu. İbn Tufeyl'in romanındaki kahraman, daha sonra yerleşim alanı olan bir adadan gelen bir Müslümanla karşılaşır ve birlikte inanç ve aklın hakikatlerinin aynı olduğunu keşfederler. Fakat iki arkadaş yerleşim alanı olan adayı keşfe çıkıp bu keşiflerini açıklamaya çalıştığında, lafızıcı teologların saldırısıyla karşılaşırlar; bu, İspanyol filozofların politik bilincinin karakteristiğidir. Genç adam ne yazık ki, hakikatin batıl inançlı kitleler için değil, yalnızca aydınlanmış olanlar için olduğunu öğrendikten sonra tekrar ıssız adasına döner.

İbn Bacce ve İbn Rüşd'ün yanı sıra İbn Zaddik gibi Yahudi çağcıllar ve bir ölçüde İbn Daud, hatta Maimonides de bu konumu paylaşır; bu daha sonra Hıristiyan ve Yahudi dünyasının İbn Rüşdçülerinin alameti farikası haline gelecektir. Öğretileri, "içeriden birinin" konumudur: Hakikatin iki boyutu vardır, sıradan inanç sahipleri için kaba ve literaldir ama daha yüksek bir düzeyde elitin felsefesine uygun bir biçimde yeniden yorumlanabilir. Elitizm, kurtuluşun yalnızca akıl aracılığıyla gerçekleşebileceği öğretisiyle pekiştirilir. Bar Hiyya, saf Formla yeniden birleşecek olan bilge ve adil ruhların en üstte yer aldığı bir ruh sınıflandırması yapmıştır; İbn Zaddik bilimin, Tanrı'ya yapılan ibadetin gerekli bir parçası olduğunu ve yalnızca filozofların, peygamberlerin kusursuzluğuna erişebileceğini savunmuştur (Sirat, 1985:86-87, 98).[32] İbn Rüşd'ün versiyonunda, cehennem ve cennet kaba alegorilerdir ve bedenin maddi olarak yeniden dirilmesi söz konusu değildir; insanın tek ölümsüz parçası, akli ruhudur ve aslında transandantal dünya ruhundan –Etkin Akıl'dan– evrensel hakikatlerle dolu olan parçasıdır (Maimonides'in *Rehber* (3.51, 54) adlı eserine benzer bir biçimde; ayrıntılı bilgi için Maimonides, 1956). İbn Rüşd, her şeyden önce Aristotelesçi mantığın fanatik bir hayranıdır: Kurtuluşa sadece akıl yoluyla erişilebileceğine göre, insanın mantığı bilmeden kurtulabilmesi mümkün değildir. Bu, kaba lafızıcıların gerçek anlamda hiçbir dinsel statüye sahip olmadıkları anlamına gelir; kabul ettikleri şekliyle dinleri, bir yanılgıdır ve onlara hiçbir şey sunmaz. Fakat İbn Rüşd, biraz müstehzi bir üslupla sıradan halkın, devletin menfaati adına literal dine bağlı kalmasının gerektiğini söyler; buna göre sapkınlar söz hakkına sahip olmamalı, cezalandırılmalıdır (Fakhry, 1983:277-283; de Boer, 1903:189).

İçeridekilerin ve dışarıdakilerin hakikatini temel alan bu duruş, bu noktaya kadar birçok farklı felsefeyle bağdaştırılabilir; yeni-Platonculuk veya

---

[32] İbn Zaddik'in İbn Rüşd'ün gençliğinde Kurtuba'da resmi bir yetkili olduğuna dikkat edin.

yeni-Pisagorculuk da en az Aristotelesçilik kadar gizli bir öğreti işlevini üstlenebilirdi. İbn Bacce ve İbn Tufeyl halen yeni-Platoncudur; İspanyol Yahudiler İbn Gabirol, İbn Zaddik, Abraham ibn Ezra ve daha birçok ikincil figür de öyledir. Peki ama İbn Daud, İbn Rüşd ve Maimonides'i yeni-Platonculuktan ayrılıp Aristoteles'i yeniden keşfetmeye iten şey ne olmuştur?

Politik Çöküş Noktasında Yaratıcılık

1100'lerin ortası ve sonundaki kuşaklar neden bu denli belirleyici bir entelektüel etki yaratmıştır? Bunun önemli bir nedeni, daha önceki yeni-Platonculuk, dindar kitlelerin bunu asla anlayamayacağı söylenerek savunulan makul bir kozmopolit konumken, bu radikal Aristotelesçilerin metne dayalı inancın alanının bir kısmını ele geçirmeye çalışmasıdır. Daha öncesinde hem Yahudi hem de Müslümanlar arasında, daha eski felsefi rasyonalizmlere karşı dinsel ulusalcılık dalgası ortaya çıkmıştır. Felsefi yenilikçiler, her ikisinin de en iyi yanlarını birleştirdikleri iddiasıyla bu eski kamplar arasında yeni bir konum oluşturmuştur. Tipik bir kozmopolit olan İbn Tufeyl de din hakkında ekümeniktir. İdeal dinsel uygulaması, vejetaryenliği, temizliği, çileciliği ve aynı zamanda bitkiler ve hayvanlara saygıyı birleştirir; bunlar görünüşe göre Pers ve Hindu dinlerinden alınan öğelerdir (de Boer, 1903:186). İbn Daud ve Maimonides ise Musevi metinlerinin spesifik doğrularını savunmak ister ve İbn Rüşd de aynı şeyi Kuran için yapar.

İbn Rüşd hem teoloji hem de felsefe üzerinde çalışarak ilerlemiştir. Temel teolojik inançları[33] rasyonel felsefesinin onlarla bağdaşacağı şekilde savunmuştur. Bu, Aristoteles'e en yakın Yahudi filozoflar tarafından uygulanan stratejinin aynısıdır. İbn Rüşd ve Maimonides'ten bir önceki kuşaktan İbn Daud, örneğin Aristoteles'in kategorilerini İncil'in Mezmur 139 gibi pasajları çerçevesinde değerlendirerek veya melekleri Tanrı ve daha alçak maddi küreler arasındaki ikincil nedenler olarak yorumlayarak bu stratejiyi geliştirmiştir (Husik, 1969:198, 205, 221, 239). İbn Daud'un ana kitabı 1161'de yayımlanmış; İbn Rüşd kendi Aristoteles yorumuna 1169'da başlamış ve 1180 yılında Kuran'da felsefeyi bularak din ve felsefeyi harmanlama yöntemini kullanmıştır. Maimonides, belki de İspanya'dan ayrılmadan önce (*DSB*, 1981:9:28), Mişna'yı oluşturan düzensiz Rabbinik li-

[33] Örneğin Tanrı'nın varlığı; Tanrı birliği, kusursuzluğu ve adaleti; dünyanın yaratılışı; peygamberliğin geçerliliği ve ölümden sonra ruhun varlığını sürdürmesi (Fakhry, 1983:281-283). İbn Rüşd örneğin Kuran'ın hiçbir yerinde yaratılışın daha önceden mevcut bir maddeden veya önceden mevcut zamanda gerçekleştiğinin yazmadığını ileri sürer; yaratılış yalnızca dünyaya şekil vermekten ibarettir.

teratür hakkındaki ustaca yorumlarıyla ilk kez adını duyurmuştur ve çok sayıdaki emsalleri arasından inancın 13 öğesini ayıklayan bir Rabbinik yasa yazmıştır. Ortaçağ Museviliği merkezi bir otoriteye veya monopolistik kilise örgütlenmesine sahip olmadığından, Maimonides şöhretini bu merkezi inanç öğelerini, tartışmalı bile olsa, meşhur sistemleştirmesine borçludur. Bu sistemleştirme de kendisine soyut felsefeyle harmanlayabileceği bir temel sunmuştur. Bu, daha sonraki hayatının görevi olmuştur ve *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz* adlı eseri 1190'da yayımlanmıştır.

Maimonides ve İbn Rüşd, birçok başat entelektüel figür gibi, çalışmalarının kapsamı ve derinliğiyle ön plana çıkar. Önemli görevleri yerine getirme tutkusuyla ve bunları yerine getirmek için kullanabilecekleri kültürel sermaye ve duygusal güçle dolup taşan enerji yıldızlarıdır. İbn Daud'un öncülük yaptığı yolu takip etmiş olmasına rağmen, Maimonides metinsel incelemelerinin derinliği ve felsefi bütünlüğüyle onu gölgede bırakır. Maimonides, rakip bakış açılarını sistemli olarak yorumlar ve çürütür. Kendi argümanlarını birçok kanıt eşliğinde sunar ve literalizmi yenilgiye uğratmak için metinsel referanslara yer verir ve etimolojik yorumlar getirir. İbn Rüşd de benzer bir duygusal enerji kaynağına sahiptir. Bu enerjisini, Aristoteles'in tüm külliyatı üzerine kapsamlı yorumlar yapmak, Farabî ve İbn Sina'dan İbn Bacce'ye kadar (kendi hamisi İbn Tufeyl hariç) tüm Müslüman yeni-Platonculara saldırmak ve el-Gazzâlî'nin felsefeyi yok etme çabasına bir karşı saldırı düzenlemek için kullanır.

İbn Rüşd'ün yaptığı şey, Aristoteles'i aktarmaktan ibaret değildir; onu kendi sistemi içinde ayrıntılandırır. Aristoteles'in dünyasını, sonsuz bir oluş süreci içinde tarif eder: Formlar, gerçekliğin sınıflandırması veya düzeyleri olmaktan ziyade, dünyadaki her şeyi sonsuz bir biçimde kuvveden fiile ve sonra tekrar kuvveye hareket ettiren maddenin dinamik tarafıdır. İbn Rüşd aynı zamanda bunu dinsel bir vizyon haline getirmeye kendini adamış olduğundan, ilahi sonsuz Hareket Ettiriciye kadar uzanan Formlar hiyerarşisi gibi yeni-Platonculuğun kimi boyutlarından kaçamamıştır. Fakat bu vurgu, yukarıya doğru transandantal bir akışa yapılan yeni-Platoncu vurgudan mümkün olabildiğince uzaktır ve gerçekliğin aşağıya doğru genişleyip yayılması vurgusundan daha da uzaktır. Her düzeydeki her şey sonsuzdur ve bütün, etkileşim halindeki muazzam bir sistemi oluşturur. Bu sistemin içinde gerçekliği tüm düzeyleriyle kavrayan ve böylelikle özel bir tür entelektüel Sonsuzluğa katılan Filozof için sonsuz bir yer vardır.

İbn Rüşd ve Maimonides, İspanyol felsefesinin bu birikiminin farklı dallarını temsil eder. Maimonides'te, metinci tikelcilikle tarafsız akıl yürütmenin uzlaşısını çok daha fazla buluruz; Maimonides akla hakkını vermeye,

aklın sınırlarını ortaya koymaya ve aklın dogmayla barışçıl bir biçimde nasıl bir arada var olabileceğini göstermeye hazırdır. Maimonides, eleştirilerini ağırlıklı olarak artık Yahudi rasyonel teolojisindeki geleneksel okul haline gelmiş olan (Saadia ve Karaimler –bir kuşak önce Halevi'nin saldırısına hedef olan aynı düşman– tarafından temsil edilen) Mutezile atomcularına yöneltmiştir. İbn Daud, daha çok Moses ibn Ezra ve İbn Zaddik gibi Yahudi düşünürler arasında popüler olan İbn Gabirol'un yeni-Platonculuğuna saldırmıştır; Gabirol'un kötü argümanlarla dolu olduğunu ve Yahudi inancına ters düştüğünü ifade etmiştir.[34] İbn Rüşd, metne dayalı dinlerin örtüşmek zorunda olduğu başlıbaşına bir din üretebilecek felsefi akla sahip bir radikaldir; salt filozoftan çok daha fazlasıdır. Entelektüel alanın yapısal fırsatlarını en uç noktasına götürür; yalnızca kelamı reddetmekle kalmaz, aynı zamanda aklın hâkim dini olarak yeni-Platonculuğu tahtından indirip yerine kendi Aristotelesçilik vizyonunu getirir.

Sufi mistisizmi lehine, felsefenin silahlarını kendi kendine yönelten el-Gazzâlî'ye verdiği sert cevabı ele aldığımızda, İbn Rüşd'ün duruşu daha net bir hale gelir. İbn Rüşd, el-Gazzâlî'nin yalnızca el-Fârâbî ve İbn Sina'nın yeni-Platonculuğunu yok ettiğini ama Aristoteles'in daha saf felsefesini yıkıma uğratamadığını savunur. Hatta en muhafazakâr fıkıhçılarla bir ittifak önerir; radikal teologların anlamsız, hatta yıkıcı bir konum benimsediklerini ve metinleri yorumlamak için felsefeyi kullanma girişimlerinin, kitlelerin kafasını karıştırmak dışında hiçbir şeye yaramadığını, hiç kimseyi aydınlanma yaşayarak gerçek felsefeye ulaştırmadığını ileri sürer. İbn Rüşd, bütün İslami entelektüel alanı alaşağı etmeye cüret gösterir. Kendisinin dışındaki tüm rasyonelleştirilmiş konumlardan kopacak ve geri kalan her şeyi dogmacılara bırakacaktır.

Bu tür hırslar her zaman aşırı özgüveni gösterir ama İbn Rüşd'ün hırsının dönemin gerçekliklerinde belli bir temeli varır. Müslüman yeni-Platoncuların kozmopolit dünyası, doğrusu çökmek üzeredir ve rasyonel teologlar artık gözden düşmüştür; İbn Rüşd aslında son önemli inşacı Müslüman filozoftur. Yine de muazzam duygusal enerjisi için bir temele sahiptir; başarının ihtimallerini örtülü bir biçimde hissedebileceği bir bölge vardır. Bu bölge, İbn Rüşd'ün hiçbir öğrencisinin olmadığı ve aslında birçok metninin orijinallerinin kaybolduğu Müslüman dünyası değildir.[35] Felsefesini mümkün kı-

[34] İbn Daud, *Exalted Faith* adlı çalışmasını özgür iradeyi savunmak için yazdığını söyler; bu, her şeyin Tanrı'nın iradesinin bir tezahürü veya hatta vücut bulması olduğunu öngören İbn Gabirol'ün türümcülüğüyle keskin bir karşıtlık oluşturur. Bu konumun karşısında İbn Daud, Aristotelesçi evrenin uzun bir açıklamasını üretir (Sirat, 1985:142-154).

[35] Gilson (1944:358); Fakhry (1983:275, 292). İbn Rüşd'ün el-Gazzâlî'ye karşı kaleme aldığı

lan İspanya'nın kozmopolit toplumudur. Büyük bir filozof olarak bilinen İbn Rüşd değil, Averroes'tir. Elbette ki eserlerinin ölümünden 30 yıl sonra Latinceye çevrileceğini ve bundan bir kuşak sonra Hıristiyanlıkta bir şok dalgası meydana getireceğini bilemezdi. Belki de 1100'lerin sonunda eserlerinin Yahudiler tarafından okunduğundan ve Maimonides ve çevresi tarafından takdir gördüğünden haberdardır (Fakhry, 1983:274-275).[36] Yahudi filozoflar arasında Maimonides'ten bile etkili olmuştur; Maimonides sıradan Yahudi dinsel cemaati arasında en ünlü kişiyken, entelektüeller *Aklı Karışıklara Kılavuz* adlı eserini anlamak için İbn Rüşd'ü bir bakış açısı olarak kullanma eğiliminde olmuştur (*EP*, 1967:4:269).

İbn Rüşd'ün yaratıcı enerjisini üreten ve onu ünlü Averroes'e dönüştüren yapısal alan, olağandışı bir biçimde geniştir. Tuleytula'da mütercimler döneminde odaklanan kuvvetler alanı, kuzeyde Chartres ve Paris'e kadar uzanan kollarıyla birlikte, Averroes'in vizyonunun ortaya çıkmasını ve Aristoteles'in uzun süredir hâkim olan felsefi yeni-Platonculuğun dışında yeniden hayat bulmasını sağlayan bir akım oluşturmuştur.[37]

İbn Rüşd'ün 1198'deki ölümü ve Maimonides'in ayrılmasının ardından, İspanyol entelektüel hayatı hızlı bir biçimde çökmüştür. Hıristiyanlar, aşağı bölgelere ilerleyerek 1212'de güneydeki Los Navos de Tolosa ovasında Fas ordusunu yenilgiye uğratmıştır. 1236'da Kurtuba düşmüştür ve 1248'de İşbiliye onu izlemiştir. Müslümanlar, 1492'ye kadar Gırnata'nın dağlık bölgesinde hapsolmuş bir halde varlığını sürdürmüştür. İspanya'da veya Mağrip'te varlığını sürdüren devletlerde Müslüman filozofların veya biliminsanlarının ağları kalmamıştır. Genç İbn Arabî'nin doğuya gitmek için İspanya'dan ayrılmadan önce İbn Rüşd'ün cenaze törenine katılması simgeseldir; İspanyol entelektüel zincirinin bu son temsilcisi, rasyonel felsefeyi, vahye dayalı dinle teosofik bir uzlaşma adına terk etmiştir.

Yahudiler de İspanya'dan ayrılmıştır ve bu defa bir daha geri dönmemek üzere İslami entelektüel dünyadan uzaklaşmışlardır. Maimonides'in

---

Tutarsızlığın Tutarsızlığı eseri Doğuda bilinirken, Aristoteles yorumları bilinmez (Watt, 1985:119).

36 1195'te sürgüne gönderildiği yer, eski Yahudi entelektüel merkezi Lucena'dır (Fakhry, 1983:272). Bunun, fundamentalist Mâlikî düşmanlarının kasıtlı bir tercihi olduğu düşünülebilir.

37 Hıristiyan filozoflara bu bağlantı, Aristotelesçiliği yeni-Platonculuğun bir alternatifi olarak öne süren ilk kişi olan İbn Daud örneğinde daha da doğrudandır. İbn Daud, anlaşıldığı kadarıyla entelektüel kariyerine Tuleytula'da yeni-Platoncuları, İbn Sina'yı ve muhtemelen İbn Gabirol'u tercüme ederken Gundissalinus'la işbirliği yaparak başlamıştır; bu metinlere aşinalığı ve Hıristiyanların fikir aktarımı isteği, daha sonra onu yeni-Platoncu konumu eleştirmeye ve Aristoteles'i bir alternatif olarak sunmaya motive etmiş olabilir.

mütercimleri ve öğrencileri, özellikle Tibbon ailesinin birkaç kuşağı (Şekil 8.5'te 49 ve 56 ve Şekil 9.5'te 12, 15 ve 24) Güney Fransa'ya göç etmiştir. Yahudi cemaati, Maimonides'in taraftarları (genellikle aynı zamanda Averroistçi olanlar) ile Rabbinik gelenekçiler arasındaki çatışmalara ve daha genel olarak evrenselci felsefe ve ulusalcı tikelcilik arasında bir bölünmeye tanık olmuştur. Bu yörüngeden ortaya çıkan en ünlü filozof, Avignon'da bulunan papalık sarayıyla temas halinde olan, esasen Latin skolastik felsefe dünyasında tanınan (bu nedenle Gersonides olarak ün yapmıştır) ve İbn Rüşd'ün gündeme getirdiği problemlerin peşine düşen ve de astronomi alanında çalışmalar yürüten Levi ben Gerson'dur. Bu eğilime karşı, 1300'lerin sonunda ve 1400'lerin başında Hıristiyan İspanya'da yaşayan Hasdai Crescas ve Joseph Albo'nun temsil ettiği ulusalcı bir tepki gelişmiştir. Burada da Hıristiyan İspanya'daki artan zulüm altında Yahudi inancının bir tür gizli şifresi olarak özellikle Abraham Abulafia (Zaragosa'da, eski yeni-Pisagorcu merkezde) ve Moses de Léon tarafından yayılan Yahudi Kabalası ortaya çıkmıştır. Yüzyıllar önce Hıristiyanlığın düşmanca tutumuna oranla Müslüman egemenliğini daha elverişli bulan Yahudiler, 1100'lerin sonunda Müslümanların dinsel hoşgörüsü ortadan kaybolduğunda İslam topraklarını terk etmiştir. İyi de olsa kötü de olsa, İslami-Musevi entelektüel etkileşimi geçmişte kalmıştır.[38]

Averroes ve Maimonides, kendi toplumlarında, akşamın alacakaranlığında kanat çırpan Minerva'nın baykuşunun en belirgin örnekleri arasındadır. Yahudiler için Muvahhid istilası birçok entelektüelin Müslüman İspanya'dan kaçıp Hıristiyan dünyasına sığınmasına yol açmıştır. Maimonides, doğuda bir başka halifenin sarayına sığınmıştır ama takipçilerinin hepsi Hıristiyan Avrupa'dadır. Bu tarihten sonra İslam topraklarında artık hiçbir Yahudi filozofa rastlanmayacağını bilebilir miydi? İbn Rüşd, kendi türünün son örneği olduğunu ve hem doğuda hem de İspanya'da kozmopolit entelektüel topluluğun ortadan kaybolacağını biliyor muydu? Ölümünden 14 yıl sonra, Endülüs'teki Müslüman iktidarının çökeceğini bilebilir miydi? Jeopolitik olayların köklerinde kaynakların ve ittifakların değişmesi vardır ve hiç kuşkusuz kendilerinden önce gölgeleri görünür. 1100'lerin ortasında,

---

[38] Dilsel çizgilerin, dönemlerin artan ulusalcılığıyla birlikte nasıl değiştiği gözlemlenebilir. İbn Daud ve Maimonides'e kadar neredeyse tüm Yahudi filozoflar Arapça yazmıştır. Ulusalcı tepkideki ilk adım, Yahudi filozofları İbraniceye çevirmek olmuştur: Judah ibn Tibbon (Şekil 8.5'te 49) Maimonides'in mütercimi Samuel ibn Tibbon'un (56) babasıdır ve Güney Fransa'ya sığınıp Bahya ibn Paquda, Halevi ve Gabirol'u İbraniceye çevirmiştir (Sirat, 1985:213). 1200'den sonra, Yahudiler kendi orijinal eserlerini İbranice veya zaman zaman Latince veya seküler bir Avrupa dilinde yazmıştır.

İspanyol entelektüeller ayaklarını bastıkları zeminin kaydığını hissetmiş olmalıdır. Entelektüel toplulukların temellerindeki bu tür değişimler, entelektüel alanın içeriklerini yeniden düzenleme fırsatını doğurur ve bunları, yaratıcılık dönemleri olarak biliriz.

Koda: Dışarıdan Aktarılan Fikirler Yaratıcılığın Yerine Geçer mi?

Başka bir kültürden felsefi metinleri çevirmek, o metinlerin alıcıları arasında yaratıcı felsefeyi engeller. Felsefi topluluktaki önde gelen figürler eğer yabancı felsefeleri çevirenler veya yorumlayanlarsa, aktardıkları sermaye de kendilerine özgü bir şeyi yaratmanın yerine geçer. Bu, entelektüel alanın yapısal ilkelerini çiğnemez, onlardan türer. Küçük sayıların yasasına göre genel dikkati çekebilecek üç ila altı konum için yer vardır; bu konumların yeni yaratımlar tarafından mı, yoksa dışarıdan aktarılanlar tarafından mı doldurulduğunun bir önemi yoktur. Dışarıdan bir felsefeyi sunmak bu konumlardan birini önceden ele geçirebilir. Diğerleri tarafından çok az rekabet olduğunda, fikirleri aktaranların önde gelenleri, kendi çapında enerji yıldızları, sözde yaratıcılar haline gelir.

Yunan felsefesinin Roma entelektüel dünyasını etkilediği ilk kuşakta Cicero'nun şöhretini düşünün. Metinleri kendisi çevirmeyen Cicero (ki bu, esirlerin yerine getirdiği düşük statülü bir etkinliktir) Yunanca elyazmalarının esir konumundaki küratörlerini ve editörlerini çalıştırmış ve bu metinlerin birçoğunu edebi olarak cilalayıp Romalılara sunarak Yunan filozoflarının ününden faydalanmıştır. Varro da Yunan bilimi için tamamen aynı şeyi yapmıştır. Lucretius, Cicero'nun kendine mal etmediği önemli bir Yunan konumu olan Epikurosçu felsefeye edebi bir ifade katarak, kendi kuşağında Cicero'ya rakip olmuştur. Roma entelektüel topluluğun karşıtlıklar aralığını tamamlayanlar, ilk stoacılar olmuştur. Bütün alanın fikirleri aktaranlar arasında paylaşıldığı bu dönemde, özgün yaratıcılar ortaya çıkmamıştır.

Aktarımların dikkat alanına egemen olduğu her durumda, özgün yaratıcılık üzerinde benzer negatif etkileri görürüz. Çin'de Budist dönemin ilk yüzyıllarında, yerel düşünce okulları yalnızca Hint okullarından aktarımlar yapmıştır. Benzer bir biçimde, Japonya'daki ilk altı kuşakta, kayda değer isimler yalnızca Çin'deki Budist okullardan birini aktaranlardır. Müslüman İspanya'da mesele, yabancı dilden metinlerin çevrilmesi değildir ama yine de metinlerin doğudan aktarılması gerekmiştir; entelektüel hayat için maddi bir temel sağlayan Kurtuba Kütüphanesinin kuruluşu ve yaratıcı filozofların ortaya çıkışı arasında üç kuşaklık bir zaman aralığı vardır. Karolenj Avrupa'sında, neredeyse tüm tanınmış âlimler, metin aktaran kişilerdir; İngiltere'deki Jarrow manastırının kurucusu, kitaplar bulmak için Roma'yı tekrar

tekrar ziyaret etmiştir, Aziz Bede (Bede the Venerable) ve York âlimleri bunu sürdürmüş ve en nihayetinde Alcuin, Karolenj sarayında bu öğretinin tohumlarını Kıta Avrupa'sına ekmiştir (Gilson, 1944:187-227). Üstatların ve çırakların olağan zinciri, entelektüel hayata egemen olmuştur ama bu kez fikirler yaratılmak yerine aktarılmıştır. Yenilik en nihayetinde Alcuin'in takipçileri rakip merkezlere bölündüğü zaman ortaya çıkmıştır. Esasen Yunancadan çevirdiği sözde-Dionysus'un felsefesini yeniden işleyerek tanınmış olsa da John Scotus Eriugena en önemli isimdir. Eriugena'nın şöhreti de deyim yerindeyse bir diğer sözde-şöhrettir. Yüksek ortaçağ Hıristiyan âleminde, Arap dünyasından aktarımların en yoğun olduğu kuşaklar, özgün felsefede bir dip noktasını oluşturur; 1100'lerin sonunda ve 1200'lerin başında ağlardaki boşluğu Şekil 9.3 ve 9.4'te görebiliriz. Bu dönemin sonunda, ortaçağ üniversitesinin temeli çöktüğü sırada Hümanistlerin dikkatleri tekrar kadim metinlere çevirmesiyle başka bir dip nokta oluşur.

Bunlar, tüm dikkat alanını kaplayan aktarımların örnekleridir. Bu dönemlere özgü olan bir fenomen, en büyük yıldızların genellikle karşılıklı olarak birbiriyle uyumsuz birkaç felsefeden aktarımlar yapan eklektikler olmasıdır. Erken Budist Çin'de ünlü figür, kendi çalışması orijinal olmamasına rağmen tıpkı diğer tüm kayda değer yaratıcılar gibi dikey ve yatay ağlarda ve karşıtlıklarda merkezi bir konuma sahip olan mütercim Kumarajiva'dır. Kumarajiva, yabancı felsefenin yalnızca bir değil, iki ana hizbini aktarması bakımından Cicero'ya benzerdir. Nagarjuna'nın Madhyamika öğretisini Sautrantika ve diğer Hinayana okullarına karşıtlık zemininde formüle etmiş olmasına rağmen, Kumarajiva hem Madhyamika negatif diyalektiğini hem de Sautrantika fenomenalizmini aktarmıştır. Yedi kuşak sonra Hsüan-tsang, Hindistan'a seyahat etmiş ve kendisini Çin felsefesinin tarihinde en önemli figürlerden biri kılan metinleri getirmiştir. O da iki uzlaşmaz Hint Okulunu –Yogacara idealizmi ve *Abhidharma* realizmini– desteklemiştir. Boethius, Yunan bilgi dağarcığının baskıcı yönetimin altında kaybolduğu 500'lü yılların başında tüm Platon ve Aristoteles metinlerini Latinceye çevirmeye çalışan ve aynı zamanda *Felsefenin Tesellisi* adlı eserine stoacılığı da dahil eden eklektizmi aracılığıyla anılmaya değer son Romalı filozof haline gelmiştir (*DSB*, 1981:1:228-229).

Müslüman İspanya'ya felsefeyi aktaran ilk kişi olan İbn Masarra (Şekil 8.4'te 1) Mutezile, sufi, yeni-Platoncu ve yeni-Pisagorcu okulları bir arada aktarmıştır. Tuleytula'daki tercüme okulunda görev alan Hıristiyanlar arasında en seçkin figür (Şekil 9.3'te ikincil filozof olarak yer alır) din değiştirmiş bir Yahudi olan Dominic Gundissalinus (Gonzalez)'dir; o dönemin en ünlü Müslüman ve Yahudi filozofları Avicenna (İbn Sina) ve Avicebrol'ü (İbn

Gabirol) tercüme etmiş ve her ikisini de temel alarak kendi eserlerini yazmıştır (Knowles, 1962:204). Bir kez daha iki rakip konumu açıklayarak çift amaçlı bir etki yaratmış olan mütercimlerin eklektik duruşuna tanık oluruz. İçeriklerin, aktarma eyleminin kendi saygınlığı kadar ciddiye alınmaması bir işarettir.

Bazı durumlarda, aktarımlara bağımlılık kısa sürer veya aktarımlar tüm alana yayılmaz, yalnızca özgün yaratıcılığı sergileyen diğer hizipler arasında bir hizip haline gelir. İslam dünyasında, Yunancadan tercüme yapanların ilk üç kuşağı yaratıcı değildir ama bu kişiler dikkat alanına hiç girmemiştir; *falsafa* yerleştikten sonra, Müslüman okulların süregelen tartışmalarında ittifakalar ve karşıtlıklar içine giren bir hizip haline gelmiştir. T'ang Çin'inde, Hsüan-tsang orijinal değildir ama tercüme merkezi çatışan ağları zenginleştirmiş ve eski bir yardımcısı olan Fa-Tsang aracılığıyla Çin'deki büyük entelektüel yeniliklerden birine –Hua-yen totalist felsefesine– yol açmıştır. Bu dönemde Çin Budist okulları kendi argüman çizgilerini kurumsallaştırmıştır; devam eden aktarım aşamaları, dikkat alanının yeniden düzenlenmesi için ek baskılar yaratmıştır ve bunun sonucunda, meditasyon okulunda gerçekleşen Ch'an devrimi de dahil olmak üzere eşzamanlı yenilikler ortaya çıkmıştır. Japonya'da Çin'den yapılan aktarımların ilk aşaması kısırdır ama 1100'lerin sonundan 1300'lere kadarki ikinci aşama, Saf Ülke hareketlerinden başlayarak Budist yeniliğin özgün tezahürleriyle aynı zamana denk düşmüştür; bu dönemde ortaya çıkan Japon Zen okulları Çin bağlantılarına sahiptir ama kendi yollarında ilerlemiştir. Ortaçağ Hıristiyan dünyasında ise en çarpıcı özellik, tercümelere ve aktarımlara olan bağımlılığın görece kısa ömürlü olmasıdır; aslında tercümeye 1100'lerin başından 1300'lerin başına kadar sürekli ilgi duyulmuştur ama özgün hizipsel zincirler çoğu zaman kendi yaratıcı tartışmalarını yürütmüştür. Tercümenin yaratıcılık üzerindeki etkisi, kendi kamplarındaki gelenekçiler olma eğilimi gösteren aktarımcılardan ziyade, çevredeki hiziplerin yapısına bağlıdır. Fikir aktarımları yalnızca özgün hizipler yeterince güçlü temellere sahip olduğu ve süregelen tartışmaların enerjisinden beslendiği ölçüde yeniliği tetikler; bu durumda, aktarımlar dikkat alanının çatışmaya dayalı yeniden düzenlemesine katılabilir.

Fikirlerin aktarılması yaratıcılığı bastırırsa, dünya ağının fikirlerinin dışa aktarılan tarafında uyarıcı etkiler gerçekleşebilir. 1100'lerin ortasında Müslüman İspanya örneğinde, Tuleytula'da Hıristiyan aktarımcılar ağıyla temas kurulması, Arap tarafına köprü oluşturan Yahudiler arasında kozmopolit felsefe dalgasını teşvik etmiştir ve Averroes ve Maimonides'in egemen yeni-Platonculuktan kopup agresif bir Aristotelesçilik formüle etmesine yol açmıştır.

İstekli bir kitleye fikirlerini ihraç etmenin uyarıcı etkileri, entelektüel hayatın aktarımlar başlamadan önce sığ olduğu yerlerde çok çarpıcı bir biçimde görülür. Bu durum, Rönesansta fikirleri aktaran İtalyanların tarafında değil, fikirleri aktarılan Bizanslıların tarafında görülür. 1430'larda hem Türkiye hem de İtalya'da görev yapan kozmopolit bir diplomat olan ve Floransa'da Finico ve Pico'yu teşvik eden Medici ailesine ilham veren Gemistos Plethon başaktördür (Şekil 9.6'da 261). 1400'lerin başında, Hıristiyan yeni-Platonculuğuyla bağını koparmış ve eski Platoncu dini canlandırarak paganizm öğelerini yeniden gündeme getirmiştir. Onun konumu, İtalya'da çok etkili olmuş ve Ficino tarafından sürdürülmüştür; Bessarion gibi bu ağın diğer yeni-paganları arasına kilisenin bir kardinali bile dahil olmuştur. Fikirleri ithal eden taraftaki istekli kitle, fikirleri ihraç edenleri daha cesur kılar ve bu da fikirleri ithal edenler daha bağımlı hale getirir.

Plethon'un konumu, 1100'lerin sonunda İspanya'daki Müslüman kozmopolitler arasında ortaya çıkan akıl dinine eşdeğerdir. Onları çevreleyen koşullarda da paralellikler mevcuttur: Bir tarafta İbn Rüşd'ün ölümünden sonraki yıllarda dönüm noktasına ulaşacak olan Kurtuba halifeliğinin çözülme süreci, diğer tarafta ise Osmanlı'nın 1300'lerdeki fetihleriyle güçsüz düşen ve 1453 yılında yıkılan Bizans İmparatorluğunun çöküş süreci vardır. Bu olay, geleneksel olarak rastlantısal bir gelişme olarak açıklanır; batıya doğru tesadüfi bir biçimde akan Bizanslı sürgünlerin, "yeni" Yunanca metinler getirdiği ve Rönesansın başlamasına katkıda bulunduğu söylenir. Halbuki Bizans felsefesi yalnızca göç sırasında yaratıcı hale gelmiştir ve daha önce yüzyıllar boyunca hiçbir ilerleme kaydedememiştir.[39] Arka plandaki jeopolitik kriz, tıpkı İspanya'da olduğu gibi, yalnızca kozmopolit bağlantıları oluşturduğu ve ağları yeniden düzenlediği için önemlidir.

Üçüncü bir örnek ise Meiji sonrası Japonya'dır. Avrupa üniversite sistemi uygulanmaya başladığında, Batılı entelektüel aktarımlara bağımlılık süreci dikkat çekici ölçüde kısa olmuş, yalnızca bir kuşak sürmüştür. Uzun süredir durgun olan Budist felsefesi, birdenbire canlanmış ve Kyoto Üniversitesi merkezli yenilikçi bir felsefi ağ aracılığıyla yeni kurumsal tabanı ele geçirmiştir. Batıdaki Japon Budist konuklar, Avrupalı ve Amerikalı entelektüellere sunabilecekleri bir şey olduğunu keşfetmiştir. Kyoto Okulunun lideri Nişida, Zen öğretisini ihraç edenler arasında en popüler isim olan D.T. Suzuki'nin çocukluk arkadaşıdır. Bu tarihlerin ayrıntılarında, entelek-

---

[39] Dünya felsefesinin tarihçilerinin birçoğu gibi, ben de Bizans filozoflarını küçümseme suçunu işliyorum. Bizans filozoflarının "yaratıcı düşünürlerden ziyade âlim ve yorumcu olduğu" genel kabul görür (*EP*, 1967:1:436). Kazhdan ve Epstein (1985) bu hükmü bozmayı çok fazla başaramaz.

tüel hayatın merkezi motifindeki bir başka değişkeni görebiliriz. Bütün bu örneklerde, fikirleri ihraç edenler, yeni bir ağa aktif bir biçimde çekildikleri için yaratıcı hale gelmiştir; bu uzun mesafeli bir ağdır ve fikirleri ihraç edenlerin tarafında, en az alıcılar kadar veya onlardan da fazla göçlerle ve çalkantılarla doludur. Entelektüel üretkenliğin temelleri yeniden düzenlenmiştir; ağların içinde yeni ittifaklar ve çatışmalar olası hale gelmiştir. Yabancı bir kitle de bir dikkat alanının oluşmasında en az yerli kitle kadar katkıda bulunabilir; özellikle de her iki taraftaki en önemli ağlar yüz yüze temasa geçtiğinde bunu sağlar. Daha sonra entelektüel hayatın yoğunlaşmış etkileşim ritüelleri gerçekleşir ve simgeler alanında yeni kombinasyonları yaratmak için gerekli duygusal enerji yükselir. Bu dönemlerin heyecanından kimin en iyi şekilde yararlanabileceği, hangi tarafın entelektüel ağının malzemelere halihazırda ne kadar aşina olduğuna göre değişir; bu fikirlerle yeni tanışanların duyduğu heyecan, yerel dikkat alanının dışında bu fikirlerin orijinal olmadığı gerçeğini gizler.[40]

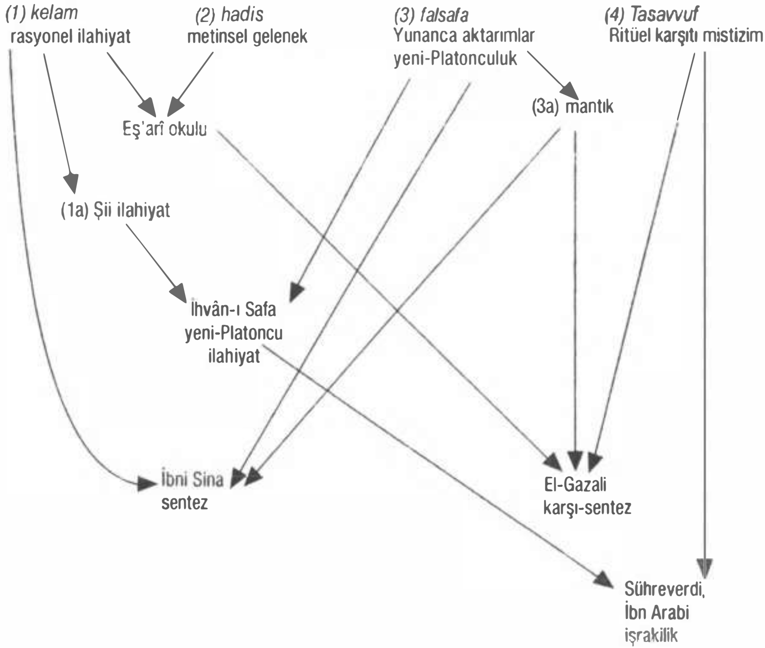
---

[40] Gelecek kuşaklarda hangi felsefi hareketlerin uzun vadeli dikkat alanında önemli dönüm noktaları haline geleceğine ilişkin bir perspektife sahip olmadığımızdan, günümüzle paralellikler kurmak tehlikelidir. Fransız ve Alman felsefelerinin İngilizce konuşan ülkelere aktarılması, aktaranlara yerel şöhret getirmiştir; özgün yaratıcılık üzerindeki etkilerinin ne olacağını görmek için beklemek gerekir. Aktarımların yapıldığı kişilerde, Derrida'nın şöhretinin kendi ağından ziyade Fransa'nın dışında oluştuğuna dair kanıtları Lamont'da (1987) bulabilirsiniz.

IX. Bölüm
İKİ TARAFI KESKİN BİR KILIÇ OLARAK AKADEMİK BÜYÜME: ORTAÇAĞ HIRİSTİYAN DÜNYASI

Ortaçağ Hıristiyan felsefesi, İslam felsefesiyle aynı içerikler üzerine kurulur: Museviliğin politize edilmiş, toplumsal olarak aktivist tektanrıcılığı ve beraberinde Yunanların entelektüel topluluğunda birçok kuşak boyunca biriken gelişmiş soyutlamaların aktarılması. İslam ve Hıristiyan âleminin entelektüel alanları, tamamen aynı yapısal çatışmaları yaşar. Ortaçağ İslamı ve Hıristiyanlığı arasındaki önemli farklılıklar, niteliksel değil nicelikseldir; entelektüel özden ziyade ağırlık ve zamanlamayla ilgili meselelerdir. İslam ve Hıristiyanlık, Doğu ve Batının ayrışmasını örneklemez; doğuda Budizm ve Brahmanizm tarafından sınırları belirlenen gerçekten farklı entelektüel yörüngeyle karşılaştırınca görebileceğimiz gibi her ikisi de eşit ölçüde Batıdır. İslamın uzun vadede izlediği yol, deyim yerindeyse Batının korkulu rüyasıdır; teolojik muhafazakârlar kemikleşmiş hale gelseydi ve rutinleştirilmiş skolastik felsefeye yalnızca şiirsel mistikler meydan okumuş olsaydı, Hıristiyanlığın son yüzyıllarda neye benzeyeceği hakkında bir fikir verir.

İlk 18 veya 20 kuşak boyunca İslami entelektüel hayatın hizipsel tarihini düşünün. Entelektüel alanın boşlukları ilk kez doldurulurken (Şekil 8.1'de 800-900 arası dönem) dört ana hizip ortaya çıkar: (1) Rasyonel teoloji, yani *kelam*, (2) metinci gelenekçiler, yani fıkıhçıların özel alanı olan hadis, (3) Yunan (ve belli bir ölçüde Hindu ve Babilli) bilim, mantık ve felsefesini aktaranlar ve (4) ilk başta çileci dinsel üstatlar olan, daha sonra bir anti-ritüelistik mistisizm geliştiren sufiler (Şekil 9.1).



ŞEKİL 9.1. İSLAMİ HİZİPLER VE KOMBİNASYONLAR

Daha sonra yeniden düzenleme ve sağlamlaştırma aşaması gelir: Eş'arîler *hadis* ve *kelam* arasında bir uzlaşma sağlar (1 + 2). Politik teolojinin Şii tarafı kendi öğretisini, imam-ı gaibi [kayıp imam] geliştirir (bu 1a, rasyonel teolojinin rakip bir versiyonu olarak düşünülebilir); bu öğreti de İhvân-ı Safâ öğretisinde dışarıdan aktarılan bilim ve yeni-Platoncu-yeni-Pisagorcu hiyerarşik kozmolojiyle birleştirilir (1a + 3). Sonraki kuşaklardaki birleşmelerin sonucunda felsefi zirve noktasına ulaşılır: İbn Sina artık gerilemekte olan *kelam* geleneğini, yeni-Platonculuk ve Yunan felsefesinin mantığıyla birleştirir (1 + 3). Bir yandan muhafazakâr *kelam*'ın Eş'arî zincirini, tasavvufla birleştiren ve diğer yandan Yunan fikirlerinden yapılan aktarımlardan formel mantık aracını alan (buna 3a denilebilir) el-Gazzâlî bu *falsafa*'ya saldırır.

El-Gazzâlî'nin büyük koalisyonu ([1 + 2], + [3a + 4]) artık İslamın ortodoks kültürü haline gelir. *Falsafa* (skolastik mantık haricinde, yani 3-3a) ortadan kaybolur. Geriye kalan rakipler, büyük ölçüde tasavvufun kollarıdır (4); bir yanda heterodoks cephede Sühreverdî tarafından ve Sünniler arasında İbn Arabî tarafından temsil edilen aydınlanmacı hiyerarşik teoloji; sufi misti-

sizminin İhvân-ı Safâ'nın politize türümcülüğüye birleşimi (4 + 1a + 3); diğer yanda, entelektüel ittifaklardan uzak duran şiirsel mistisizm. 1200'lerden sonra tasavvufun saygınlığı öylesine yüksektir ki neredeyse tüm diğer entelektüel hizipler onunla koalisyon kurmaya çalışırken tasavvufun takipçileri kendi yollarında ilerleyebilmiştir. İbn Teymiye ve Mâlikî kadı İbn Haldun gibi geride kalan *hadis* fıkıhçıları ise medreselerin egemen mistisizm-artı-mantık yaklaşımına karşı felsefi eleştiri getiren tek grup olarak kalmıştır.

Entelektüel hayatın maddi kurumları düzeyinde de aynı gelişmenin izini sürebiliriz. Öncelikle *kelam* teologları ve *hadis* müdafisi aynı tabandaki bölünmeleri temsil eder; hepsi camilerdeki öğretmenlerdir ve bir liderin, takipçileriyle birlikte bir çevreden ayrılıp bir başka önemli şahsiyetin yanına gitmesiyle yeni hizipler oluşabilir. Sufiler ilk başta diğerlerinden ayrıdır, çünkü örgütlenmeleri camilerde değil, camilerin dışındadır. Sufiler sokak vaizleri veya dinsel rol modelleridir; daha sonra kendilerini *tarikat*a, yani mistik hayatın yoluna adamış sufilerin uygulamaları rutinleştikçe (Weberci anlamda) onların da kendilerine has buluşma mekânları olmuştur. Felsefe ve bilimden yapılan aktarımlara, seküler olarak yaklaşılır; yani bunların camiye girmesine asla izin verilmez. Bunlar, sarayların ve varlıklı kesimin himayesine ve doktorlar ve astronomların veya astrologların seküler kariyerlerine bağlıdır.

Kelam ve hadis arasındaki çatışmalar, 900 ve 1100 yılları arasında camilere hangi tür öğretilerin girmesine izin verileceği hakkındaki tartışmalarda zirveye çıkar. Bu ihtilaf, ilerleyen tarihlerde kendi binalarına sahip olan ve bağışlar toplayabilen uzmanlaşmış okulların –medreselerin– kurulmasıyla birlikte çözüme kavuşturulur. Medreselerin kurucu kuşağında (ve başkentteki en ünlü medresede) görülmeye başlanan el-Gazzâlî, bu okulların müfredatı haline gelen ortodoksluğu oluşturur. Bir başka deyişle, tasavvuf bir yandan kendi bağımsız dış tabanlarını genişletmeye devam ederken, en sonunda medreselerde entelektüel koalisyona dahil olur. Fakat felsefe müfredatın dışında bırakılır; örgütlü bir okul sistemi ortaya çıktıktan sonra, dağınık ve aralıklı bir biçimde bulabildiği dindışı desteklere bel bağlayan felsefenin entelektüel dikkati üzerine çekmek için artık rekabet edemeyecek duruma gelmesi, bu gerileyişte önemli bir rol oynamış olmalıdır. Felsefeden ayrı olarak yalnızca mantığın, medreselerin müfredatına girmesine izin verilir; ama o da yalnızca durgun bir skolastik felsefe olarak varlığını sürdürür.

935-1200 arasındaki İspanya sürecini, yine doğudaki İslami hayatın tarihinden ayrı olarak ele alıyorum. İspanya'daki yapılar doğudaki ilk döneme daha benzerdir: Medreseler yoktur, sufi tarikatları zayıftır, hadis en muhafazakâr okul olan Mâlikîlerin egemenliğindedir ve rasyonel teoloji (Mutezile

veya Eş'arî) önemli temsilcilere sahip değildir. Buna karşılık, kozmopolit topluluk bilhassa güçlüdür. Yahudiler hem Müslüman hem de Hıristiyan entelektüellerle yakın temas halindedir ve hepsi bilime kozmopolit bir ilgiyi paylaşır. Yahudiler arasında, Yunancadan felsefi aktarımlar yapanların yeni-Platonculuğu, genişleyerek evrenselci bir akıl dini haline gelir ve Müslümanlar arasında da bunun takipçileri olur; bu Yahudi cephesindeki rasyonel teoloji (1) ve Yunan fikirlerinden yapılan aktarımların (3) bir sentezidir. Yahudiler arasındaki metinci muhafazakârlar –*hadis*in Rabbinik eşdeğeri (2)– kozmopolitliğe ulusalcı bir saldırıyla yanıt verir. Bu, yeni-Platoncu akıl dinini reddeden ve bunun yerine dinle harmanladıkları saflaştırılmış Aristotelesçiliği savunan İbn Daud ve esas olarak da Maimonides tarafından sağlanan sofistike uzlaşma için zemin hazırlar. Müslüman cephede Averroes aynı yolu takip eder; bilimsel ağların kozmopolitliğini, Mâlikî fıkıhçılarına dayanan zincirin muhafazakârlığıyla birleştirir ve o da geleneksel *kelamı* dışta bırakır ve felsefi yeni-Platonculuğun yerine Aristoteles'in yeni kozmopolitliğini getirir. Yapısal olarak, İspanya'da Yunan fikirlerini aktaran kozmopolit kesimin (3) kendi adına çok fazla alana sahip olduğunu ve doğudaki daha kuşatılmış entelektüel alanda hiçbir zaman var olmamış hiziplere bölündüğünü söylemek mümkündür.

Şimdi de Hıristiyan dünyasının hizipsel iskeletini karşılaştıralım. Başlangıçtaki içerikler, İslamdakilerle aynıdır: (1) Rasyonel teoloji, (2) dindar metinciler, (3) Yunan fikirlerini aktaranlar ve (4) doğrudan dinsel deneyimi temel alan mistikler. Ortaya çıkan eğilimlerin ve çatışmaların birçoğu aynıdır. Mekke'ye hac yolculuğunun her adımında secde eden veya damlarda oturup saatlerce güneşe bakan mutasavvıfların Hıristiyan ultra-ritüelistler ve çileciler arasında doğrudan muadili vardır. Pagan felsefesini şeytan işi olarak nitelendiren Aziz Peter Damiani ve inanç ve spiritüel disiplin adına Abelardus ve diğer rasyonalistlere saldıran Clairvaux Aziz Bernard, Bağdat ve Şam sokaklarında kitleleri kelamcılara saldırmaya kışkırtan Hanbelî teologlarla yapısal olarak aynıdır. İbn Sina, en özenli haliyle Hıristiyan skolastik felsefesini haber veren tarzda argümanlar ve ayrımlar geliştirir. Medreseler, üniversiteleri karakterize edecek tartışmaları ve rutinleştirilmiş müfredatları sergiler.

Farklı olan, çatışmaların kendisi değil, uzun vadedeki sonuçlarıdır. Sapkınlık münakaşaları ve filozofların öğretilerini suçlayan kilise konseyleri, Hıristiyan entelektüel hayatının neredeyse rutin bir parçası haline gelir. Fakat metinlerin yakılmasına ve öğretilerin yasaklanmasına rağmen, genel motif esasen muhafazakâr metincilere özel bir ağırlık sunmaz. Sapkınlığın değerlendirildiği bakış açısı, altı veya sekiz kuşakta giderek teknik felsefe-

nin alanına kayar. Hıristiyan dünyası adeta muhaliflerinin kavramsal silahlarını tekrar tekrar kullanmaya itilen ve her seferinde çatışmayı yeni bir gelişmişlik düzeyine çıkaran İbn Sina'lar ve el-Gazzâlî'lerle doludur.

Sonuçlar farklıysa bunun nedeni hizipsel ittifakların farklı bir şekil almasıdır. Hıristiyan dünyasında (1) *kelam* veya rasyonel teoloji ve (3) Yunan fikirlerinden yapılan aktarımlar ilk başta kurumsal ve entelektüel olarak bölünmez. Aslında bunlar çizgide başlar. Bu kombinasyon, eserleri teolojik ortodoksluğun ana kaynağı olarak kabul edilen Aziz Augustinus başta olmak üzere MS 300'lerin Patristik yazarları tarafından zaten gerçekleştirilmiştir. Buna karşın İslami kelam kendi kurumsal tabanına (camilere) sahiptir. Yunan *falsafa* güçlü bir biçimde aktarılmaya başlamadan önce kendi ağlarını ve fikirlerini inşa eden birçok kuşak yaşamıştır ve aktarımlar bu tabana yalnızca parçalı olarak kabul edilmiştir. Kuşkusuz Hıristiyanlığın daha sonraki dönemlerinde, Yunan fikirlerinden yapılan aktarımların peş peşe gelen dalgaları, mevcut teolojik ortodoksluktan ayrılma eğiliminde olmuştur ve bir ölçüde, kilisenin kurumlarının dışındaki aristokratik saraylarda bulunan seküler entelektüel tabanlar tarafından desteklenmiştir. Yine de bu bölünme, hiçbir zaman İslamdaki kadar keskin olmamıştır. Rönesansın Hümanistleriyle birlikte, bu kurumsal bölünme, İslamdakine yaklaşır. Bu, kronolojide çarpıcı bir farklılık yaratır: İslam, sekülerist aktarımlar ve ortodoks teolojik felsefe arasındaki bölünmeyi kendi ağlarının ilk dönemlerinde yaşarken, Hıristiyanlık dünyası bu bölünmeyi daha geç yaşar.

Hizipsel düzenlemelerdeki bir diğer önemli farklılık, *hadis*in Hıristiyan versiyonunun –metinlere sadık kalanların– İslamdakine göre farklı bir tür yapısal tabana sahip olmasıdır. Hadis uzmanları, öğretmen ve fıkıhçılardır; hukuk dünyası, eğitimli Müslüman sınıfların metinlere sadakat anlamında en gelenekçi kesimidir. Hıristiyanlıkta ise hukuk ve metinci gelenekçilik çok erkenden bölünür. Hukuk okullarının gücü, teolojinin kurumsal kalelerinin dışındaki farklı yerlerden gelir (Kuzey İtalya'ya karşı Kuzey Fransa ve İngiltere); hukukçular seküler, Hıristiyanlık öncesi geleneklerle (bu durumda Yunanlardan ziyade Romalıların gelenekleriyle) daha da bağlantılıdır. Bu nedenle, *rasyonel hukuk* adını verebileceğimiz bir hizip ortaya çıkar ki, bu İslamda görülmeyen bir hiziptir. Daha sonra hukuk okullarının skolastik araçları ve yöntemleri, Hıristiyan rasyonel teolojisi ve felsefesinin pratiğine nüfuz eden içeriklerden bazıları haline gelir. Hıristiyanlık dünyasında hukukla bir bağlantıları olmayan metinci gelenekçiler, İslamdakine göre çok daha zayıf bir tabana sahiptir ve diğer entelektüel hiziplerle mücadelenin koşullarını çok daha az kontrol edebilir.

İslam ve Hıristiyanlık âlemi entelektüel olarak farklılaşıyorsa, bunun nedeni farklı içeriklere sahip olmalarından ziyade, çatışmaların farklı sonuçlar doğurmasıdır. Aynı türden yapıda görece denge noktasını kaydırmak, uzun vadede çok farklı sonuçlar doğurur. İlk önce Avrupa ağını kendi yoluna kanalize eden entelektüel hayatın dış koşullarını gözden geçirelim.

HIRİSTİYAN DÜŞÜNCESİNİN ÖRGÜTSEL TEMELLERİ

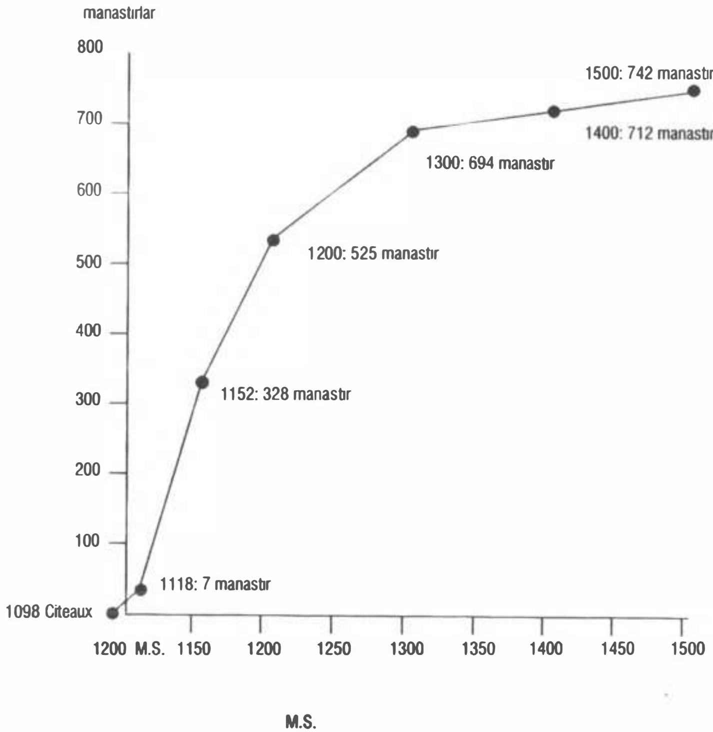
Ortaçağ Hıristiyan dünyasının üç önemli kurumu vardır: Manastırlar, papalık ve üniversiteler.

Kuzey Avrupa, nüfusun çok az olduğu bir sınır bölgesidir ve uygar yerleşim, büyük ölçüde taşra manastırlarıyla başlamıştır.[1] Kilise, yerel aristokrasiyle ittifak halinde gelişmiştir; keşişler onların çocukları ve akrabaları arasından seçilmiştir ve keşişlere binalar, arazi ve araziyi işleyecek serfler bağışlanmıştır. Bu manastırlar, kendi kurucularının onuruna düzenlenen ritüelere adanmıştır; onların taksiratı ve anıları için kilise ayinleri düzenleyerek duygusal seferberlik ve kültürel meşruluk sağlar, çünkü askeri idareciler, kendilerini yönetilenlerden ayrı olarak konumlandırır. Yaklaşık olarak 1050-1100 arasında, monastik büyüme ve reformun ikinci dalgası başlamıştır. İlk Benediktin manastırlarının keşiş sayısı ve gelirlerinde düşüş başlamıştır; dağınık mülkleri, çok fazla tüketimi ve seremoniyi temel alan yaşam tarzını desteklemek için artık yetersizdir, çünkü onların sabit gelir kaynaklarıyla rekabete başlayan bir pazar ekonomisi ortaya çıkmıştır. Yeni manastırlar dalgası, ilkinden daha çilecidir ve ekonomik olarak rasyoneldir.

Şehirlerde Augustinusçu kanonlar ortaya çıkmıştır; ondalık vergiler ve küçük kiralık mülklerden elde ettikleri gelirle varlıklarını sürdürdükleri şehirlerde, destek tabanları artık mütevazı bir ölçekte de olsa dinsel statüye yatırım yapmak için yeterli mülkiyete sahip olan orta kademe soylulara ve orta sınıfa kaymıştır. Sistersiyenler, aristokrasiden üye kabul etmeye devam etmiştir ama ateşli bir biçimde örgütsel bağımsızlığın peşinde koşmuştur. Katı bir biçimde çilecidirler. Tarikatın geçmişte başlıca desteği olan aile bağlarından kurtulmasını vurgulayarak, gayrimeşru evliliklere son vermişlerdir. Gösterişli ritüele tövbe etmişler ve din adamı olmayan kişiler için cenaze törenleri ve kilise ayinleri düzenlemeyi reddetmişlerdir. Bunun yerine, bir gelir kaynağı olarak, koşulsuz mülk bağışları almışlardır; arazileri işlemek için rahip sınıfından olmayanları dinsel serf olarak çalıştırmış ve bu alt ka-

1 Ortaçağ kilisesinin örgütsel dinamikleri hakkında bakınız Southern (1970). Erken dönem papalık hakkında bakınız Morrison (1969:205-360). Manastırlar hakkında bakınız Butler (1962); Knowles (1949).

demede yer alan kardeşlerini, dinsel hayat statüsünde küçük bir pay vererek ödüllendirmişlerdir. Diğer birçok yeni tarikat gibi, Sistersiyenler de askeri Haçlı Seferlerine katılmışlardır ama her şeyden önce Avrupa'nın ziraatını sınır bölgelere (İspanya, İskoçya, Doğu Avrupa) genişletmiş ve boş arazilerde ve dağlık bölgelerde toprağın işlenmesini sağlamışlardır. Ritüel yerine eyleme yaptıkları vurgu, onları ekonomik olarak üretken kılarken, çilecilikleri tüketim ve gösteriş uğruna harcama yapmalarının önüne geçmiş ve kazançlarını, daha da genişlemek için yeni yatırımlarda kullanmaya motive etmiştir. Sistersiyenler, Katolik ve kurumsal kisve altında Weberci Protestan etiğin bir örneğidir. Manastırları, aralardaki arazileri satın alarak ve mülkleri birleştirerek büyük mülk sahipleri haline gelmiştir. Rasyonalize edilmiş tarımları, zaman içerisinde yün üretimine, madenciliğe, imalathanelere ve demirhanelere yayılmıştır. Sistersiyenler, bu dönemin en göz alıcı örgütsel genişlemesini yaşamıştır (Şekil 9.2) ama monastik büyüme diğer yeni tarikatlar tarafından da paylaşılmıştır. Yeni piyasa ekonomisinden yararlanarak ekonomik büyümenin önemli bir itici gücü haline gelirler (Gimpel, 1976).



ŞEKİL 9.2. SİSTERSİYEN MANASTIRLARININ YAYGINLAŞMASI 1098-1500
(Kaynak: Southern, 1970:254)

Manastırların büyümesiyle birlikte papalık da örgütsel olarak genişlemiştir. Erken ortaçağda kilise feodal iktidar dağılımının bir parçasıdır. Piskoposlar, bölgesel prensler gibi davranmış ve yerel aristokrasilerin politikasıyla iç içe geçmişlerdir (Morrison, 1969:266, 354, 387-388). Papalık, esasen orta İtalya'daki yerel bir hükümdar olarak güç sahibidir; imparatorla aralarındaki otorite anlaşmazlıkları, birbirlerinin etki alanı üzerinde öğretisel iddiaların ötesine çok fazla geçmemiştir ve tarafların hiçbiri dinsel aristokrasiyi etkin biçimde kontrol edememiştir. Papanın Roma'daki makamı, karizmatik otorite aktarımının fiziksel bir simgesi olan Aziz Peter'in emanetlerini içeren saygın bir merkez olmanın çok ötesine geçmez. Kapsamlı bir örgütsel aygıtı yoktur ve Hıristiyan dünyasının büyük bir kısmıyla bağları, asıl olarak hac için bir odak noktası olmaktan ibarettir (Southern, 1970:94-100). Bu bakımlardan hiçbir zaman "papalık" otoritesi geliştirmemiş olan Mekke'ye benzerdir.

1050 ve 1130 arasında, manastırlardan Roma'ya iletilen hukuki ihtilafların sayısında hızlı bir artış yaşanmaya başlamıştır; manastırlar yerel piskoposlar karşısında özerkliğe kavuşmayı, mülkiyet haklarının onaylanmasını ve özel dinsel mertebe nişanına sahip olmayı talep etmiştir. R.W. Southern (1970:113) bunu "saygınlık, paye ve muafiyetler için gerçekleşen bir kapışma" olarak nitelendirir. Yeni monastik tarikatların büyümesi, "sembolik meta" için rekabete dayalı bir biçimde genişleyen piyasaya tabidir. 1130-1150 yılları arasında bu monastik ihtilaflara, başka dinsel ve seküler iddia sahipleri de eklenmiştir. Papanın, rakip yetki alanları arasında mülkiyet tayinleri konusunda baş gösteren ihtilafları çözüme kavuşturması ve muafiyetler ve yardımlar bahşetmesi istenmiştir. 1300'lerin başında, papalık yazışmalarının hacmi 1130'dan itibaren 100 kat artmıştır (Southern, 1970:109). Roma hukukçularla dolup taşmıştır ve papalık, dava ücretleri ve davaların getirilerinden servet edinmiştir. Papalık sarayında idari personel sayısı artmış ve ortaçağ Avrupa'sında ilk bürokrasi ortaya çıkmıştır.

Papalık artık bütün Avrupa'ya yayılan ve seküler hükümdarlarınkini gölgede bırakan bir himaye ağına sahiptir. Papa, seküler hükümdarların atama gücüne karşı gelerek bölgesel piskoposların üzerinde kontrole sahip olmaya başlamıştır; 1300'lerde papalık daha düşük kademelerdeki rahip tayinlerini de kontrol altına almak istemiştir. Merkezi otorite, meseleleri yerinde denetlemek için papalık elçileri gönderilerek uygulanmıştır. Yerel piskoposların bürokrasileri de genişlemiştir. Kilise, mülk varlıkları ve hukuki işlemlerdeki otoritesiyle, büyüyen ticari ekonomi için elzem hale gelmiştir. Eğitimli idarecilik alanını kendi tekellerine alan rahipler seküler yönetimlerin dayanak noktası olmuştur. Kilise, silahlı güç üzerinde de kontrol sağlama-

ya çalışmıştır. Radikal evangelistler ve papalar, Müslüman ve pagan hudut bölgelerine ve içerideki sapkınlara karşı Haçlı Seferlerini vaaz etmiştir. Kilisenin feodal beyler arasındaki mücadeleye son vererek iç barışı sağlamaya yönelik çabalarıyla birleştiğinde (Bloch, 1961:412-421) bu gelişmeler, silahlı bir devlet olarak Hıristiyanlık kavramını teşvik etmiştir; askeri aristokrasi, kiliseden başlayan komuta zincirini takip etmiştir. Krallardan örgütsel bağımsızlığını kazanmak için verdiği başarılı mücadeleden kuvvet alan papalık, 1200'lerin ortasında gücünün zirvesine ulaşarak dünyevi iktidara hâkim olmayı istemiştir.[2]

Üniversiteler, manastırların ve papalığın birleşik büyümesi sonucu ortaya çıkmıştır (Rashdall, 1936; Cobban, 1975, 1988; Ferruolo, 1985; Stone, 1974a). Monastik okullar arasındaki rekabet arttıkça, öğretmenler ağı ayrışarak kendi başına uzmanlaşmış örgütlenmeler çıkarmıştır. Ağın en yoğun kısmı, teoloji ve teolojiyle bağlantılı konularda uzmanlaşan üniversiteler şeklini almıştır. Papalık ve üniversiteler birbirinden faydalanmıştır. Kilise yönetimi bürokratik hale geldikçe, safları üniversite eğitimi almış teologlar ve kilise hukukçularıyla dolmuştur. Buna karşılık kilisenin artan merkezileşmesi, üniversitelerin öğrencileri ve mezunlarını himaye etmekte kullanılan maaşlı papazlık makamları ve memuriyetler için imkân tanımıştır. Üniversite okullaşmasının başka kökleri de vardır; seküler hukuk ve tıp öğretmeni loncaları da oluşmuştur ama bunlar eğitimi tekelleştirmek ve resmi diplomalar dağıtmak için gerekli hukuki haklara kavuşabilmek adına çok geçmeden kilise destekli üniversite yapısına eklemlenmiştir.

Üniversiteler entelektüel hayatın merkezi haline gelmiştir. Soyut fikirlerdeki en büyük yaratıcılık, lisansüstü derecelerine hazırlık konularında, yani müfredatın "lisans" kısmını oluşturan mantık, felsefe ve doğa bilimlerinde gerçekleşmiştir. Üniversitenin içsel yapısı ayrıntılandıkça, entelektüel topluluğun özerk dinamiği, dış kaygılardan büyük ölçüde tecrit edilmiş olan alanda özgür kalmıştır. Teoloji dış koşullara daha yakın kalmıştır; teoloji alanında da birçok ihtilaf ve gelişme yaşanmıştır ama bunlar Meryem Ana kültü gibi daha insanbiçimci ve tikelci kavramlarla sınırlı kalmış veya kilisenin serveti ve seküler gücü üzerine yürütülen politik mücadelelere bağlı olmuştur. Hukuk alanı, başta şirketler ve mülkiyetle ilgili konular olmak üzere kendi sınırları içinde yaratıcıdır; bu konular, Avrupa ekonomisi ve halkın kendi kendini yönetmesi için izlenen politik yörünge için uzun vadede büyük önem kazanmıştır (Berman, 1983). Fakat hukuk, felsefi geliş-

2 Papa III. Innocent (görev süresi 1198-1216), IX. Gregory (1227-1241) ve IV. Innocent (1243-1254) seküler hükümdarlar karşısında bilhassa güçlüdür. Papalığın örgütsel gücü hakkındaki kaynaklar: Southern, 1970; Ullman, 1970; Kelley, 1986; Poole, 1915; Waley, 1961).

melerden büyük ölçüde ayrıdır ve hukuk alanındaki yaratıcılık, farklı üniversitelerde ihtisaslaşmıştır (Radding, 1985, 1988). Felsefe, başta Paris ve Oxford olmak üzere teolojide uzmanlaşan üniversitelerde güçlüdür; hukuk ise Bologna'nın başını çektiği Kuzey İtalya üniversitelerinde yaratıcıdır. Burası, kilise-devlet çatışmasının en yoğun olduğu bölgedir; papalık ve Kutsal Roma İmparatoru arasında bölgesel çatışmaların gerçekleştiği muharebe alanıdır. Hukuk bu mücadelenin bir aracı olarak teşvik görmüştür.

İslamla Kurumsal Ayrışma

İslam ve Hıristiyan dünyası, birçok ortak dış koşula sahiptir. Her ikisi de eski bürokratik imparatorlukların –Roma ve/veya Pers imparatorluklarının– çevresinde, evrenselci dinler tarafından örgütlenen bölgelerdir. Her ikisi de yeni devlet olmuş kabile koalisyonlarını temel almıştır. Her ikisi de Tanrı'sını hem kendine itaat edilmesini hem de kendi adına harekete geçilmesini isteyen kadirimutlak bir siyasi hükümdar olarak betimleyen insanbiçimci tektanrıcılık öğretilerine sahiptir. Her iki din de kendilerinden önceki Musevilik diniyle birlikte, sembolik olarak bir yönetici kişiliğini yüceltir ve böylece ahlaki ilişkilere ve politik ve sosyal aktivizme vurgu yapar.

Fakat İslamın kurumsal değişkenleri, merkezi Hıristiyan kurumlardan çok farklıdır. Monastisizm, İslamda neredeyse hiç yoktur. Kendilerini dinsel uygulamalara adamış olanlar ve çileciler vardır ama bu kişiler mülke dayalı kurumlar tesis etmezler. Sufi çileciliği, bekârlıkla özel olarak ilgilenmemiştir. Bu önemlidir, çünkü dinsel nedenlerle evlenmeyenlerden oluşan bir örgüt ailelerle bağlarını ister istemez koparır; böylece akraba gruplarının çıkarlarından ayrı olarak hareket edebilen bağımsız bir güç haline gelebilir. Hıristiyan monastik tarikatlarıyla karşılaştırıldığında, sufi tarikatları politika ve halkın statü kaygılarıyla çok daha fazla haşir neşirdir. Ayrıca manastırlar servet ve örgütsel kaynak edinmekte çok daha büyük bir kapasiteye sahiptir. İslamda bunun mütevazı bir karşılığı vardır; okullar, hastaneler ve hayır kurumları gibi dinsel yapılar (vakıflar) kurulmuştur (Hodgson, 1974:2:51, 136; Makdisi, 1981:35-74). Bunlar mülkiyet sahibi olabilmiştir ve varlıklı hamiler tarafından, miras yasalarından ve yatırım kısıtlamalarından kaçmanın bir yolu olarak kullanılmıştır (Garcin, 1988:121-123). Fakat bu tür dinsel kurumlar, dindışı çıkarlardan ve kontrolden özerk olmamıştır. Eksik olan şey, Hıristiyan Avrupa'sının manastırlarının özerk kilise için servet ve güç biriktirmekteki ve entelektüel ağlar için bir taban sağlamaktaki dinamik rolüdür.

Papalık, halifelikle bir paralellik taşır ama yörünge farklıdır. İslamın lideri, aynı zamanda askeri ve politik hükümdardır. İslam, başarılı bir askeri güç olarak ortaya çıkmıştır; Hıristiyanlık ise Kuzey Avrupa'da sonunda feodal aristokrasiye dönüşen kabile yöneticileriyle işbirliği ve din değiştirme üzerinden ilerlemiştir. İslam başlangıçtan itibaren, 1200'lerin en güçlü papalarının hayalini kuracağı türden bir teokrasidir. 900'den sonra halifelik, fiilen bağımsız seküler devletlere bölündüğünde bile, Müslüman dinsel hareketler politik gücün yeniden ele geçirilmesini amaçlamıştır. İslami dinsel örgütlenme çok daha az özerktir, yönetici aristokrasinin ailelerine daha çok bağlıdır; çeşitli Şii hareketlerinin tümü hanedanlık soyunun saflığını yeniden tesis etmeyi amaçlamıştır. Bu, İslami teolojiye tikelci bir vurgu katmıştır ve daha evrenselci zeminlere kayan rasyonel teolojiye uzun vadeli bir karşıtlık için toplumsal taban yaratmıştır.

İslamiyet, politik bağlantısı nedeniyle, hiçbir zaman bürokratik olarak örgütlenmiş bir kilise haline gelmemiştir ve uzmanlaşmış (ve dinsel nedenlerden dolayı evlenmeyen) bir ruhban sınıfı olmamıştır. Hükümdarların İslami yasayı idame ettirmesi, din âlimi olan hâkimleri ataması ve camilerin maddi masraflarını karşılaması beklenmiştir; dinsel kurumun kendi adına bir mülkü olmamıştır. Ulema sınıfından olmayan dindarlar, İslami metinleri ve gelenekleri öğrenme ve açıklama inisiyatifi geliştirebilmiştir; Yahudilerdeki Rabbilere benzer bir biçimde rahip değil öğretmen olan eğitimli *ulema*, aynı zamanda toplumun dinsel, hukuki ve siyasi liderleridir. Bu grup, hükümdarlara karşı yarı demokratik/özerk (veya en azından ademimerkezileşmeyi sağlayan) bir karşı denge oluşturmuştur ve yönetimin zayıfladığı dönemlerde, politikada fiilen egemen hale gelmiştir. Dinsel bir entelektüel hayatın temelini oluşturmuşlardır ama bu toplumun özgün sembolik hayatıyla ve politikayla yakından bağlantılı bir temeldir. Fikirlerin yapısal bir temeli olarak, tikelciliği ve gelenekçiliği özerk Hıristiyan kilisesinden daha fazla desteklemişlerdir.

İslam dünyasında üniversiteler tam anlamıyla mevcut olmamıştır. Genel hatlarıyla Bağdat Bilgelik Evi [Beytü'l-Hikme] veya Kurtuba Kütüphanesinden bu bağlamda söz edilebilir ama bunlar öğretmenler ve öğrencilerin bulunduğu eğitim merkezleri olmadığı gibi, daha yüksek derecede meslekler için diplomalar ve tekelci lisanslar veren üniversiteler hiç değildir. Halifeliğin güçlü olduğu dönemde, yüksek eğitim merkezleri camilerdir ve öğrenci toplulukları, belli öğretmenler etrafında bir araya gelmiştir. Rasyonel teologlar, Basra'daki camide bu şekilde ortaya çıkmış ve diğer yerlerde de çevrelerini geliştirmiştir; yine de en yaygın öğrenci türü, hukuk öğretmenlerinin etrafında bir araya gelenlerdir. 1050'den sonra, daha resmi olarak

örgütlenmiş okullar yaygınlaşmıştır. *Medreseler*, öğretmenlere ücret ve öğrencilere de yurt ve burslar sağlayan *vakıf* bahşedilmiş kolejlerdir. Medreseler, kimi bakımlardan üniversiteleri andırır ama aralarında ciddi farklar vardır (Makdisi, 1981; Huff, 1993).

Avrupa üniversitesi, çeşitli ayrıcalıklara ve yerel kontrolden muafiyete sahip kendi kendini yöneten bir kurumken, medrese *vakıf* bağışçısının kontrolü altındadır. Üniversitelerin birçoğu, içsel özerkliklerini kullanarak bir derecelendirme sistemi uygulayan öğretmen loncalarıdır. Öğretmen loncaları, bir ölçüde İslamda da vardır ama bunlar belli bir okuldan ayrıdır ve okul işlerinin yönetimindeki kurumsal bir yapı olarak hareket etmemiştir. Aslında üniversite, lonca ve vakfın kurumsal bir çatı altında birleşmesidir; İslami eğitimde ise bu iki bileşen ayrı kalmıştır. Müslüman öğretmenler de öğrencilere belli bir kitabı öğrendiklerini gösteren sertifikalar şeklinde resmi diplomalar vermiştir ve bunlar, sonunda eğitim vermek ve hukuki görüşlerini bildirmek için aranılan lisanslar haline gelmiştir. Hıristiyan üniversiteleri resmi diplomaları çok daha kapsamlı bir biçimde geliştirmiştir: Genel Bilimler Fakültesinin* verdiği mastır (Master of Arts) derecesi ve daha yüksek fakülteler olan Hukuk, Tıp ve İlahiyat fakültelerinin verdiği lisans veya doktora dereceleri. Bunlar, tek tek öğretmenler yerine kurum tarafından verilmiş ve papanın veya hükümdarın beratıyla onaylanmıştır. Üniversite dereceleri hem eğitim dünyasında hem de kilise hiyerarşisinde bir mevki için yapılan başvurularda kullanılan bir yeterlilik belgesi sistemine dönüşmüştür. Hıristiyan dünyasında bürokratik papalık, üniversite belgelerinin tekelci sisteminin genişlemesiyle kol kola gelişirken, İslam dünyasında bir kilise hiyerarşisinin bulunmayışı ve nihayetinde herhangi bir merkezi dinsel otoritenin yokluğu, eğitim yapısını farklı bir yöne çevirmiştir.

Entelektüel meselelerdeki en can alıcı fark, Hıristiyan üniversitelerde teolojinin hukuktan çok daha fazla ayrışması ve bunun sonucunda felsefeye açık olunmasıdır. İslamda hem hukuk hem de teoloji aynı metinleri, kutsal metinler ve gelenekleri temel almıştır. İslam, medeni hukuk ve şerî hukuk arasında bir ayrıma gitmemiştir; Hıristiyan üniversitelerde ise medeni hukuk ve kilise hukuku ayrı fakültelerdir. 900'den önceki dönemde, İslam hukuku ve rasyonel teoloji ayrışmaya başlamıştır ama bu ayrım hiçbir zaman kurumsallaşmamış ve meşrulaşmamıştır. Hukuk öğretmenleri aynı zamanda davalara da baktığı için, yasa teorik olmaktan çok pratiktir ve uygulanan yasa, metinlere yakından bağlı olduğu için hukukçular ve teologlar aynı alandaki rakipler haline gelmiştir. Örgütsel tabanlardaki bu farklılık,

* Yedi özgür bilim ve sanatın öğretildiği fakülte –çn.

İslamda literal metincilik ve rasyonel teoloji arasındaki çatışmanın Hıristiyan dünyasındakinden daha fazla olmasının bir nedenidir. Medreselerin ortaya çıkması, resmi eğitim kurumlarının tekelleşmesinde hukuk cephesinin zaferine işaret eder. Bağımsız bir Teoloji Fakültesi olmadığı gibi, felsefi meselelerin bir ihtisas alanına dönüşebileceği bir yer de yoktur. Yunan ve diğer gayrimüslim kaynaklardan alınan seküler felsefe, ortodoksluğun düşmanı olarak nitelendirilerek medreselerden resmi olarak dışlanmıştır.

Yine de mantık ve diyalektik, yardımcı konular olarak müfredata girmeyi başarmıştır. Formel argüman, hukuk pratiği için hazırlık olarak ele alınmıştır ve medreselerdeki tartışmalar, üniversitelerdeki skolastik metinsel argüman yöntemini destekleyen tartışmaları andırmıştır. Medreseler mantıkta ve de daha geniş anlamda felsefede hiçbir zaman yaratıcı merkezler haline gelmemiştir. Üniversitelerde genel bilimlerin teoloji ve hukuktan ayrılması, örgütlenmenin en yalıtılmış alanlarında yenilikçi entelektüellerin ağlarının oluşmasına imkân tanırken, medreseler bu içsel yapıdan mahrum kalmıştır. İslamda diğer her alanda olduğu gibi Hıristiyanlığa benzer kurumsal öğeler vardır ama bunlar farklı oranlarda bir araya getirilmiştir ve farklı bir denge ortaya çıkmıştır; bu denge, entelektüel olarak daha muhafazakâr ve geleneksel bir sonuç üretmiştir.

Entelektüel Hayatın Temellerindeki Dış Değişiklikler Silsilesi

Sosyolojik entelektüel değişim kavramımızı hatırlayalım. İki basamaklı bir nedensellik akışı vardır. Dış koşullar, entelektüellerin çalıştığı maddi tabanları değiştirir; entelektüellerin ağları, geçmiş dönemden taşıdıkları kültürel sermayeyi yeniden düzenleyerek yeni rekabetçi alana uyum sağlar. Yaratıcılık, kurumsal dönüm noktalarında bilhassa öne çıkar. Bu durumda, ortaçağ Hıristiyan dünyasında şematik olarak şunları bekleriz:

1. Reforme edilmiş manastırların yükselişi. Bu, dinsel statü üzerine yoğun bir rekabete ve toplum genelinde dinsel katılımın genişlemesine tanık olunan dönemdir. Anselmus ve Abelardus'un yaratıcılığında doruğa ulaşan gezgin diyalektikçiler çağıdır.

2. Entelektüel hayatın merkezini üniversitelere kaydıran bürokratik papalığın büyümesi. Bu, gelişmiş skolastik felsefe, formel sistemlerinin inşası ve eski Akdeniz kaynaklarından aktarımlar yapılarak ek kültürel sermaye arayışının hâkim olduğu dönemdir. Felsefi yaratıcılık, bu bileşenlerin sentezinden kaynaklanır. Bu dönemde bir başka kurumsal etmen ortaya çıkar. Yeni kilise örgütleri karşısında geri planda kalan monastik sektör, yeni ha-

reketler ortaya çıkarır. Bunlar, öğretisel tartışmalarda ve kentlerin hayatında aktif olan frerler, yani manastır dışındaki keşişlerin tarikatlarıdır. Fransiskenler ve Dominikenler, entelektüel etkinlik neredeyse oraya gider ve çok geçmeden, bunların arasındaki rekabet, üniversitelerdeki teoloji ve felsefeye hâkim olur.

3. Yaklaşık olarak 1300'lerde ortaya çıkan papalık krizini takiben, ortaçağ entelektüel hayatının son aşaması. Teokratik iktidar çabası, zirveye ulaşır ve başarısız olur. Kilise tarafından inşa edilen örgütsel kaynaklar, kendi aleyhine döndürülür. Dinamik manastırlar, kilise dışı sektöre akan varlıklı bir ekonomi inşa etmiştir. Başta İngiltere ve Fransa olmak üzere krallıklar güçlenir; Kuzey İtalya'nın kent devletleri, imparator ve papanın rakip himayesi altında refaha erer. Kilisenin dışında da hukukçular ve yöneticiler için mevkiler ortaya çıkar. Din adamlarının sadakati bölünür. Kilisenin içinde ulusal bloklar oluşur; din adamlarının atamalarında seküler erk yeniden söz sahibi olur. Papanın seçilmesi bile seküler hiziplerin hedefi haline gelir. Avignon döneminde, papalık Alman kökenli imparatora karşı mücadelesinde eski müttefiki olan Fransa'ya gittikçe daha bağımlı hale gelir. Papalık, Avrupa geneline yayılan Hıristiyanlığın teokrasisi haline gelmek yerine, orta İtalya'da bulunan feodal mülklerindeki dünyevi iktidarına yoğunlaşır. 1400'lerde, papa büyük ölçüde İtalyan savaşının keşmekeşi içine girer ve tıpkı bir yerel prens gibi hareket eder.

4. Papalığın gerileyen uluslararası yönelimi ve yönetimsel himayenin seküler saraylara geçişi. Bunlar geç ortaçağ düşünürlerini çevreleyen koşulları oluşturur. Üniversiteler halen mevcuttur, hatta ulusal ve kentsel himayedarların rekabeti sonucunda çoğalırlar. Fakat yaratıcı kesişme noktaları olmaktan ziyade, hiziplerin tabanları haline gelirler. Üniversite sentezinin skolastik felsefesi ve felsefi teolojisi, tabanı artık dışarıda olan ve ruhban sınıfı dışında yönelime sahip mistik ve Hümanist hareketleri oluşturan entelektüeller karşısında savunma pozisyonuna geçer.

5. Geç ortaçağ Hıristiyanlığını, İslamın sonraki dönemine benzer bir biçimde merkezi olmayan bir koşula sürükleyen örgütsel tabanın çöküşü. Bu, her iki dinin de sayısız ortak özelliği paylaşmasıyla sonuçlanır: Bir ağ merkezinin bulunmayışı, yaratıcılıkta düşüş, soyut fikirlere saldırı, mistisizmin ağırlık kazanması. Fakat bu iki dinin biriktirdiği kültürel sermaye farklıdır. Farklılığın bir kaynağı, Hıristiyan entelektüel ağlarının daha sonra gelişmesi ve kültürel sermayenin bir kısmının, İslami ağların en yoğun olduğu dönemde biriken en sofistike soyutlamaların aktarılmasını içermesidir. Hıristiyan düşünürler, Arap ağlarının ortaya çıktığı bölgede son bulmaya yüz tuttuğu bir dönemdeki son ürünleri olan İbn Sina ve Averroes'ten faydala-

nabilmiştir. Fakat iki bölgenin kurumları arasında başlangıçtaki benzerlik, Hıristiyanlığın zaten aşina olduğu türden fikirleri aktarabilmesini garanti ettiği için, bunlar hevesle aktarılabilmiş, hatta bizzat aranıp bulunmuştur. Hıristiyanlık dünyasındaki hizipsel anlaşmazlıkların daha "sol tarafta" olan dengesine eklendiğinde, bu aktarımlar kendi yaratıcı dönemlerinin son bulduğu dönemde daha zengin bir felsefi birikime doğru yol almıştır.

ÜNİVERSİTENİN İÇSEL ÖZERKLİĞİ

Ağlardaki İlk Yoğunlaşma

Hıristiyan felsefesi, 1000'den sonra Kuzey Fransa'da hızla gelişen gezgin diyalektikçiler hareketinde yaratıcı hale gelmiştir.[3] Şekil 9.3'te yalnızca önemli üstatların ve öğrencilerin zincirlerinde değil, rekabetlerde de en önemli entelektüel yaratıcılar arasındaki bilindik bağ modeli görülür. Ağ merkezi, eylemin nerede olduğunu gösterir: Eylem, yalnızca herkesle çalışmakla kalmamış, aynı zamanda herkesle tartışmış olan Abelardus çevresinde ve dört ila altı kuşak sonra önemli düşünürler ağının olağandışı karmaşıklığındadır. Bu olağandışı karmaşıklıktaki ağda, ihtilafların şimşekleri Thomas Aquinas, Ghentli Henry, Duns Scotus ve Ockhamlı William ve daha birçoğunun çevresini sarar (Şekil 9.4). Ağ, yaratıcı enerjiyi şarj ettikten sonra, tıpkı bir elektrik alanının akımı boşaltması gibi maksimal gerilim noktalarında deşarj eder.

En başından itibaren ağlar, çatışmalarla birlikte dokunmuş önemli üstat ve öğrenci zincirleri şeklinde organize olur. Dönemin en seçkini olan Anselmus'un öğretmeni, Tourslu Berengar'la evrensellerin varoluşu üzerine tartışan Lanfranc'tır; bir sonraki kuşakta Anselmus, Abelardus'un öğretmeni Roscelin'le tartışmıştır. Hıristiyanlık dışı olduğu gerekçesiyle diyalektiğe tümüyle karşı çıkan Peter Damiani, St. Emmeranlı Otloh ve Lautenbachlı Manegold gibi metinciler bu tartışmanın üçüncü tarafını oluşturur. Berengar'ın diyalektiği Ekmeğin (ekmek ve şarap ayinindeki) töz değişimini reddetmek için uygulaması veya Roscelin'in nominalizmi Teslis'e uygulayarak bunun üç bireyden oluşması gerektiği sonucuna ulaşması kesinlikle bu tartışmaları tetiklemiştir. Yaratıcı enerjinin yoğunluğu, *kelam* ve *hadis* arasındaki tartışmanın Hıristiyan versiyonu tarafından yukarıya çekilmiş-

---

[3] Filozofların önemli, ikincil ve önemsiz olarak sıralanması, uzun vadeli etkilerine göre yapılmıştır ve bunun için sayısız kaynakta kendilerine ne kadar gönderme yapıldığı dikkate alınmıştır: Windelband, [1892] 1901; Geyer, 1928; Gilson, 1944; de Wulf, 1934-1947; Coplesston, 1950-1977; Knowles, 1962; Weinberg, 1964; *EP*, 1967; *CHLMP*, 1982. Felsefi konumların değerlendirmesinde, genellikle bu kaynakların yanı sıra başka kaynaklardan da yararlanılmıştır (Pieper, [1950], 1960; Evans, 1980; Paré, Brunet ve Tremblay, 1933; Southern, 1995; tek tek makaleler: *EP*, 1967 ve *DSB*, 1981).

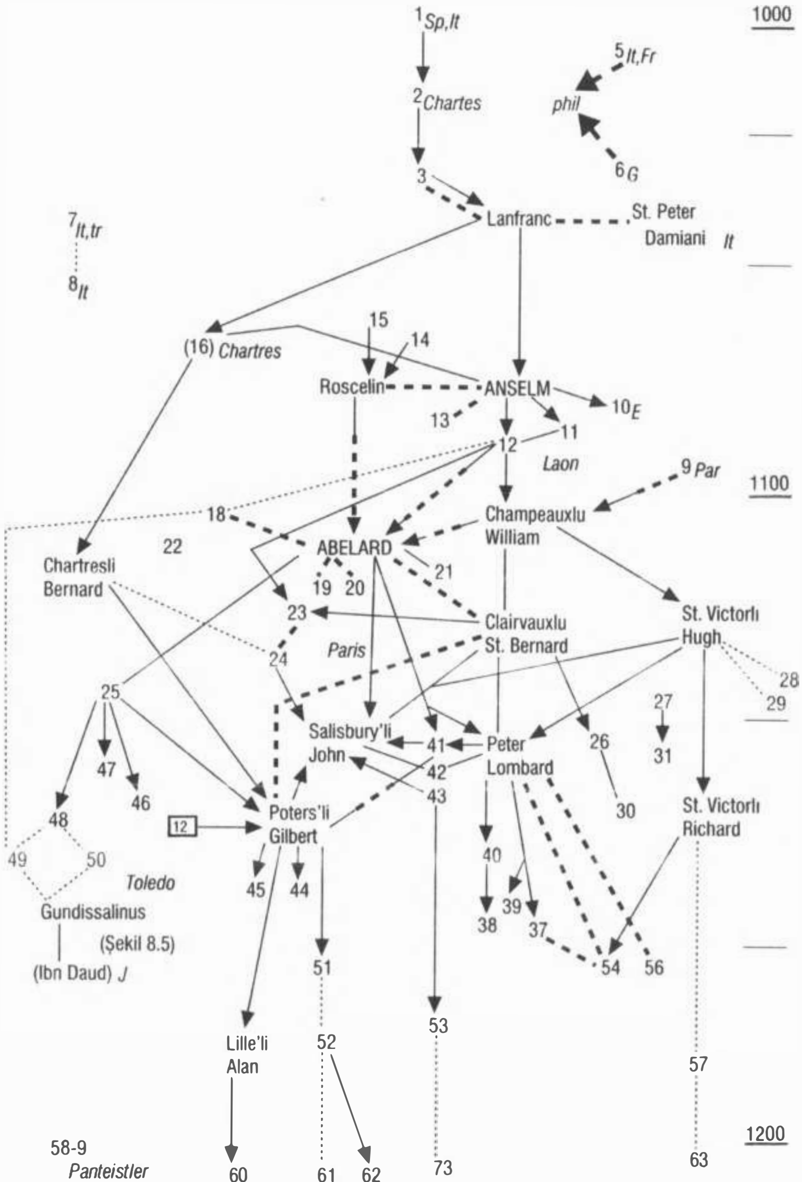
tir. Anselmus'un tüm metafizik argümanların en ünlülerinden birini yaratmasını –Tanrı'nın varlığına ilişkin sunduğu ontolojik kanıtı– teşvik eden şey bu bağlam olmuştur.

Damiani gibi metinciler, diyalektikçilerin karşısında Tanrı'nın mantıktan üstün olduğu, aslında Tanrı'nın iradesinin mantığın yasalarını değiştirebileceği çizgisini benimsemiştir. İtalya'nın seküler okullarında eğitim gören ve Bec'deki Normandiya manastırında (ki burada, istihdam, hatta gelir, bir öğrenim merkezi olarak ulaştığı şöhrete dayalıdır) eğitim veren Anselmus zorlu görevi üstlenmeye hazırlanmıştır. Anselmus'a göre, us [*reason*] metnin temelidir. İsa hiç var olmasaydı, insanın kurtuluşu, Tanrı'nın İsa'da vücut bulması, Teslis, hatta bakireden doğma gibi ayrıntıların –daha sonra Thomas Aquinas gibi daha ılımlı filozoflar tarafından yalnızca inanç yoluyla anlaşılabilecek gizemler olarak görülen noktaların– mantıksal gerekliliğini göstermek yine de mümkün olacaktı (*Monologium*, özellikle Önsöz; *Cur Deus Homo*). Entelektüel alanın karşıtlıkları, Anselmus'un enerjisini aşırı rasyonalist köşeye savurmuştur. Roscelin gibi nominalist filozoflar karşısında, deneyimi önceleyen ve ondan etkilenmeyen genel fikirlerin üstünlüğü noktasında ayak diremiştir. Anselmus'un tatminsizliği bu noktadan kaynaklanmıştır: En önemli gerçeklik, yani Tanrı'nın varlığı hakkında ampirik önermeler içeren argüman zincirlerine dayalı olmayan bir tek yeterli kanıt bulunabilir mi? Çok çabaladıktan sonra şu yanıta ulaşmıştır: Bütün kavramların en yükseğinin, kendi varlığını içeren bir kavram olması gerekir, çünkü var olmasaydı, var olan diğer kavramlardan daha az mükemmel olurdu. Anselmus bu kanıtı "çelişkiden kaçınma" olarak ifade edilebilecek tek rasyonel ölçütü kullanarak inşa eder.

Anselmus'un kanıtı, derhal tartışma yaratan ve o tarihten itibaren aralıklarla tartışılmaya devam eden Batı felsefesinin abidelerinden biridir. Üretkenliği, alanın sınır sorunlarını kısa ve öz bir şekilde ortaya koymasından gelir: rasyonel ölçütün doğası, özreferans ve çelişkinin doğası, transandantal ve insan tarafından erişilebilir olan arasındaki sınırın doğası. Bu metafizik zirveye, ortaçağ Hıristiyan ağında bu kadar erkenden nasıl ulaşılmıştır? Kavramsal tecrübesizlik durumu söz konusu değildir; ağlar, görece yeni inşa edilmiştir ama Yunan felsefesinin biriktirilmiş kavramlarını temel almıştır. Evrensellerin gerçekliği, Boethius'un Platon ve Aristoteles'i sentezleme girişimiyle geç antikçağdan aktarılan bir meseledir.[4]

---

[4] Formlar tartışması, Platon'un *Parmenides* ve Aristoteles'in *Metafizik* eserlerine kadar gerilere gider. Nominalizm, Sokrates'in çağcılı ve rakibi Antisthenes tarafından ve daha sonra Antisthenes'ten gelen kinik konumdan malzemeleri kullanan bazı stoacılar tarafından desteklenmiştir (Weinberg, 1964:80). Erken dönem ortaçağ filozofları, kendilerinin kullanabileceği literatürdeki, yani kadim mantık hakkındaki metinlerdeki en öne çıkan yapbozu seçmişlerdir.



= tanışıklık bağı = öğretmen-öğrenci bağı
= olası bağ = ihtilaflı bağ
= çatışmanın yönü
HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bkz. Ek 3)
tr = çevirmen J = Yahudi Sp = İspanya It = Italya G = Almanya
Fr = Fransa E = İngiltere Par = Paris

ŞEKİL 9.3. HIRİSTİYAN FİLOZOFLAR, 1000-1200:
TARTIŞMACI AĞIN OLUŞUMU

1000'den sonra, yenilenen entelektüel hayat devrinin görece sığ ağları, çok basit, keskin çatışma çizgileri oluşturmuştur; bunun sonucunda teolojideki anti-rasyonalistler, rasyonalist konumun tam bir saflıkta açığa çıkmasına imkân tanımıştır.

Lanfranc, Anselmus ve Roscelin'in takipçilerinin zinciri ve anti-felsefi muhafazakârlar, çok geçmeden daha karmaşık bir çatışma çizgisi üretmiştir. Ağın bu yoğunlaşması, odağı kavramların ve argümanın doğasına kaydırmıştır. Ağın özbilinci, hiziplerin arasında en derin bağlantılara sahip kişide kendini gösterir. Diyalektiğin gezgin şövalyesi Peter Abelardus, üstatlara meydan okuyarak gruptan gruba dolaşmıştır. Abelardus, Anselmus'lu ikinci dereceden bağlantıyken, kendi döneminin en az üç ikincil figürüyle ve daha az öneme sahip birçok figürle doğrudan bağlantılıdır. Bu girdapta, Abelardus hem realizm hem de nominalizmi reddederek soyutlama sürecinin kendisine odaklanan bir epistemoloji geliştirmiş ve mantıkta ve anlam teorisinde yeni bir çığır açmıştır. Mantıksal kavramların keskinleşmesi, ortaçağ yaratıcılığının ikinci büyük abidesidir.

Abelardus'un en etkili muhalifi olan Clairvauxlu Aziz Bernard, anti-filozofların en büyüğüdür. Diyalektikçilere karşı durarak, dinsel bağlılığa dayalı bir mistisizm inşa etmiştir. Abelardus ve Bernard, bu dönemde şekillenen toplumsal yapıların rakip örgütleyicisidir. Abelardus, Kuzey Fransa'da hızla çoğalan profesyonel öğretmenlerin yeni kuşağının en önde gelenidir; yakın bir tarihte üniversiteyi kuracak mesleki bir lonca olarak aşama aşama özbilinçli hale gelen bir gruba özgü teknik ilgi alanlarına sahiptir. Bernard ise monastik reformun –Sistersiyen tarikatının yeni kurulan yüzlerce manastırla bir patlama yaşadığı dönemin– karizmatik lideridir (Şekil 9.2). Bernard'ın enerjisi, gelişmeye başlayan toplumsal örgütler ve hareketlerin içindeki güç olasılıklarından gelmiştir. Kilise, Hıristiyanlık dünyasının askeri koordinasyonunu sağlamanın aracı haline geldiğinden Haçlı Seferlerini telkin etmiştir; içeride de Abelardus ve benzerlerini sapkınlıkla suçlayarak hizipleri yok etmeye çalışmıştır. Bu koşulu en iyi örnekleyen şey, 1139'da Paris'e giden Bernard'ın sadece öğrenmenin tehlikeli olduğunu telkin etmesi ve inancını değiştirenleri, okullardan sınır bölgelerindeki Sistersiyen kalelerine geri getirmesidir (Ferruolo, 1985:47).

Bernard'ın manastırlarının tüm başarısına rağmen, entelektüel piyasanın çekiciliği daha da güçlüdür. Abelardus ihtiyarlığında bir manastıra hapsedilerek cezalandırılsa da, öğretmenler ağı yoğunlaşmaya devam etmiştir ve okullar daha konsantre ve kalıcı hale gelmiştir. Spiritüel uygulamalar ve erdemleri temel alan bir program olarak çok fazla düşünceye dayalı olmayan Aziz Bernard'ın mistisizmi, Sistersiyen rahiplerinin katı tarikatının

diğer üyeleri tarafından geliştirilmiştir. Bir sonraki kuşakta, anti-entelektüelizm yerini neredeyse mistisizmin felsefi yorumlarına bırakmıştır. Paris'teki St. Victor manastırında kapsamlı bir akademik mistisizm öğretilmiştir; St. Victorlu Hugh, tüm seküler bilimleri tefekkürün bir temeli olarak dahil etmiştir ve Tanrı'nın dünyadaki alegorik işaretleri olarak hiyerarşik bir sınıflandırmanın ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Paris okulları kurumsallaştıkça, rakip bir ağ düğümü de Chartres'de saygınlık kazanmıştır. Chartresli Bernard ve öğrencileri, kadim kültür birikimlerine duyulan ilgiyi sahiplenerek klasik öğrenimi ve teolojik Platonculuğu savunmuştur. Chartres ağının Arap dünyasından tercümeler yapılmasında öncülük etmesi ve kendi konumlarını güçlendirmek için Tuleytula ve Sicilya'ya temsilciler göndererek metinler araştırması hiç de şaşırtıcı değildir.

1200'lerde daha eski zincirler aşama aşama ortadan kaybolmuştur (Şekil 9.3 ve 9.4). Hem anti-entelektüel hem de sistematik formdaki daha eski mistisizm zayıflamıştır; nominalizm, hatta Abelardus'un sofistike teknik mantığı da aynı kaderi paylaşmıştır. Abelardus, birçok önemli öğrenciye sahip olsa da, en ünlü öğrencileri kalabalık bir entelektüel alanın iki veya üç kuşağından sonra ortaya çıkan septisizm ve eklektizmi temsil etmiştir. Salisburyli John, birçok ağ bağlantısına sahip bir entelektüeldir; yalnızca Abelardus'un değil, aynı zamanda Poitiersli Gilbert'in öğrencisidir ve St. Victorlu Hugh, hatta Aziz Bernard'la tanışıklığı vardır. John, döneminin ihtilaflarını ılımlı bir septisizmle değerlendirmiştir ve bilginin en iyi ihtimalle yalnızca muhtemel olabileceği öğretisini desteklemiştir. John'a göre, evrenseller problemi antikçağlardan beri mevcuttur ve hiç kuşkusuz çözümsüz bir problemdir.

Entelektüel hayatın bütünüyle teknik yönünün gelişimi –yalnızca unutulup gitmiş olan Abelardus'un mantığının inceliklerinde değil, aynı zamanda skolastik yöntem haline gelen nüvede– bu dönemden kalmadır. Abelardus'un en başarılı öğrencisi, Peter Lombard'dır. Lombard, özgün bir düşünür değil, tartışmalı konular hakkındaki görüşlerin yer aldığı *Cümleler* kitabının derleyicisidir. Bu kitap, ortaçağın en popüler ders kitabı haline gelmiştir; hâkim kompozisyon şekli, Lombard'ın bu kitabı üzerine yorumlar yazma pratiği olmuştur. Lombard'ın derlemesinin aynı dönemde ortaya çıkan diğerlerine karşı başarısı, esasen Paris'teki zincirdeki yerinden kaynaklanmıştır; Lombard, 1140'tan 1159'a kadar Notre Dame'daki Katedral Okulunu yönetmiştir ve daha sonra da Paris piskoposu olmuştur. Katedral Okulu, Paris Üniversitesinin çekirdeği haline gelmiştir ve Peter Lombard'ın sadık öğrencisi Poitiersli Peter ilk rektörü olmuştur.

Abelardus'un döneminin güçlü çarpışmaları, entelektüel çocuklarının ve torunlarının orijinal olmayan ve yavan meyveleriyle garip bir biçimde tezat

oluşturur. Fakat soyağacı yine de belirgindir. Abelardus ve takipçisi olan muharipler, Paris'i entelektüel dikkatin odağı haline getirmiştir; Paris, ünlü okullarda kurumsallaşan merkezi bir buluşma yeridir. Abelardus'un kendisi yüzyılın başında ilk önemli ders kitabı örneğini sunmuştur: *Sic et Non* (*Evet ve Hayır*) adlı kitabında, soyut felsefi meseleler hakkında kilise babalarından çelişkili pasajları bir araya getirmiştir. Bu yöntem bir kuşak önce kilise hukukçularının elinde ortaya çıkmıştır; bir araya getirilen çelişkili hukuki metinler, Abelardus'tan kısa bir süre sonra Bologna'daki büyük Gratian tarafından sistematik bir derleme haline getirilmiştir (Grabmann, 1909-1911; Kantorowicz, 1938). Hukuk ve teoloji fakülteleri eşzamanlı olarak ve birbirlerini karşılıklı olarak etkileyerek oluşturulmuştur. Abelardus'un *Sic et Non* kitabı, entelektüel topluluğa kültürel sermayenin en önemli eserlerinden birini, üzerinde çalışılacak bir dizi yapboz sunmuştur. Skolastik yöntem, bir tür mimari ihtişam içinde ortaya çıkmıştır; Bonaventure'dan Ockham'a daha sonraki yorumcular, sistematik bir biçimde reddederek, onaylayarak ve ölçüp tartarak bir sorunun önce bir tarafındaki otoriteleri, daha sonra diğer tarafındakileri sıralar. Entelektüel hayat bir sonraki yüzyılda tekrar ısınırken, bu metinler kendi tarihini ve çatışmalarını –yaratıcılığın iki yapısal bileşenini– ciddi bir biçimde değerlendiren bir entelektüel topluluğun bütünlüğünü ve ustalığını gösteren abideler haline gelmiştir.

Üniversiteler ve Ansiklopedik Bilim

1200'den sonraki kuşaklarda tekrar hareketlenen entelektüel hayat, birçok etmen tarafından şekillendirilmiştir. Kendi ayakları üzerinde duran okullar, üniversite çatısı altında birleşmiş ve resmiyet kazanmıştır. Bilginin dallarını genişletme ve ansiklopedik özetler halinde sunma hamlesi de buna eşlik etmiştir. Arap filozoflar, Avicenna'nın yeni-Platonculuğu ve Averroes'in Aristotelesçiliği tarafından temsil edilen iki dalga halinde aktarılmıştır ve bunu Yunan metinlerinin kendisi takip etmiştir. 1100'lerin sonundaki önemli isimlerin zincirlerindeki boşluk, Arap dünyasından metinlerin akın ettiği döneme denk düşer. Özgün yaratıcılıktaki geçici durgunluk, aktarımlar yapan bir kuşakta gerçekleşen durumun tipik bir örneğidir. Hıristiyanlığın ilk dalgasının temel aldığı yeni-Platoncu ve geç Roma metinlerinin daha dar olan tabanı, yeni keşfedilen Yunan felsefesinin daha geniş yelpazesi tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Hıristiyan filozofların oluşturduğu nominalizm, kadim metinlerin saygınlığı karşısında unutulmuştur; nominalizm, dört kuşak sonraki Ockham'a kadar bir daha hiç duyulmayacaktır. Dünya perspektifinde, çarpıcı olan nokta, Hıristiyan filozofların bu dönemde akta-

rılan fikirlere olan bağımlılıklarından hızlıca kurtulmalarıdır. Yeni örgütsel tabanları, itici güç olmuştur.

Paris'te (ve daha az da olsa Oxford'da) toplananların ilk felsefi şöhretleri, Arap fikirlerini özümseme veya reddetme mücadelesinden gelmiştir (Şekil 9.4). Auxerreli William, Avicenna'nın Hıristiyanlaştırılmış bir versiyonunu üretmiştir; 1228'de papa tarafından tehlikeli yeni aktarımları –Averroist Aristoteles metinlerini– düzeltmek için oluşturulan bir komisyonda görevlendirilmiştir. Teoloji üstadı olan ve 1228'den 1249'a kadar Paris piskoposluğu yapan Auvergneli Willam, Arap Aristotelesçiliğine karşı Aziz Augustinus'tan faydalanan ama Avicenna'nın eserleriyle desteklenen bir öğretiyi sistemleştirmiştir. Halesli Alexander, Aristoteles'in doğurduğu sorunlarla ilgilenirken, muhafazakâr Augustinuscu ve Viktorinlere* ait fikirleri derleyen skolastik bir *Summa* üretmiştir.

Aynı zamanda bilginin uzmanlaşmış branşları genişlemiş ve üniversite çalışmalarının farklılaşan örgütlenmesinde boşluklar bularak teolojiden özgürleşmiştir. Astronomi, matematik, tıp ve diğer bilimlerde kadim Yunanların çalışmaları ve Arapların kaydettiği ilerlemeleri içeren bilimsel metinler Arapçadan çevrilmiştir. Bu akışın en yakınındaki bireyler, alanda ayırt edici bir konuma sahip olabilmiştir. Gençliğinde İtalyan tercüme merkezlerinin yakınlarında çalışmış bir Alman soylusu olan Bollstadtlı Albert (Albertus Magnus), Yunanların bilimsel çalışmalarını derleme ve tamamlama tutkusuyla dolmuştur. Teolojiden botaniğe ve bitkiler ve cevherlerden okültizm ve büyüye kadar tüm alanlarda bu amacın peşinde koşarken sarf ettiği enerji, onu Büyük Albert haline gelmiştir.

Albert'in ansiklopedik eserleri, asıl olarak kapsamları itibariyle etkileyicidir. Albert kendini Aristoteles'in takipçisi olarak görmüştür; bilimlerin düzenlemesinde ve bilginin duyulara dayalı olduğu ve duyularla algılanamayanlar hakkında hiçbir kesinlik bulunmadığı görüşünde Aristoteles'i takip eder. Fakat Albert'in ontolojisi yeni-Platonculuğa çok daha yakındır. Albert'e göre, ruh Aristoteles ve Aquinas'ın savunduğu gibi bedenin formu değil, entelektüel bir tözdür. Evrenseller, Tanrı'da bulunan ilahi İdealardır; insan ruhu, ilahi aydınlanma yoluyla evrensellerin bilgisine ulaşabilir. Bu, Augustinus'un içsel ışık öğretisine çok daha paraleldir. Albert ve sonraki birkaç kuşaktaki takipçileri, Aristotelesçi olmaktan çok yeni-Platoncu olarak kalmıştır. Burada, Avrupalılar esasen Averroes'ten önceki Müslümanların duruşunu tekrarlamıştır; Aristoteles'in fikirlerine kendi eserleri üzerinden ulaşabilmeler mümkünken, onu muhafazakâr bir biçimde idealist bir

* St. Victor manastırı merkezli bir hareket –çn.

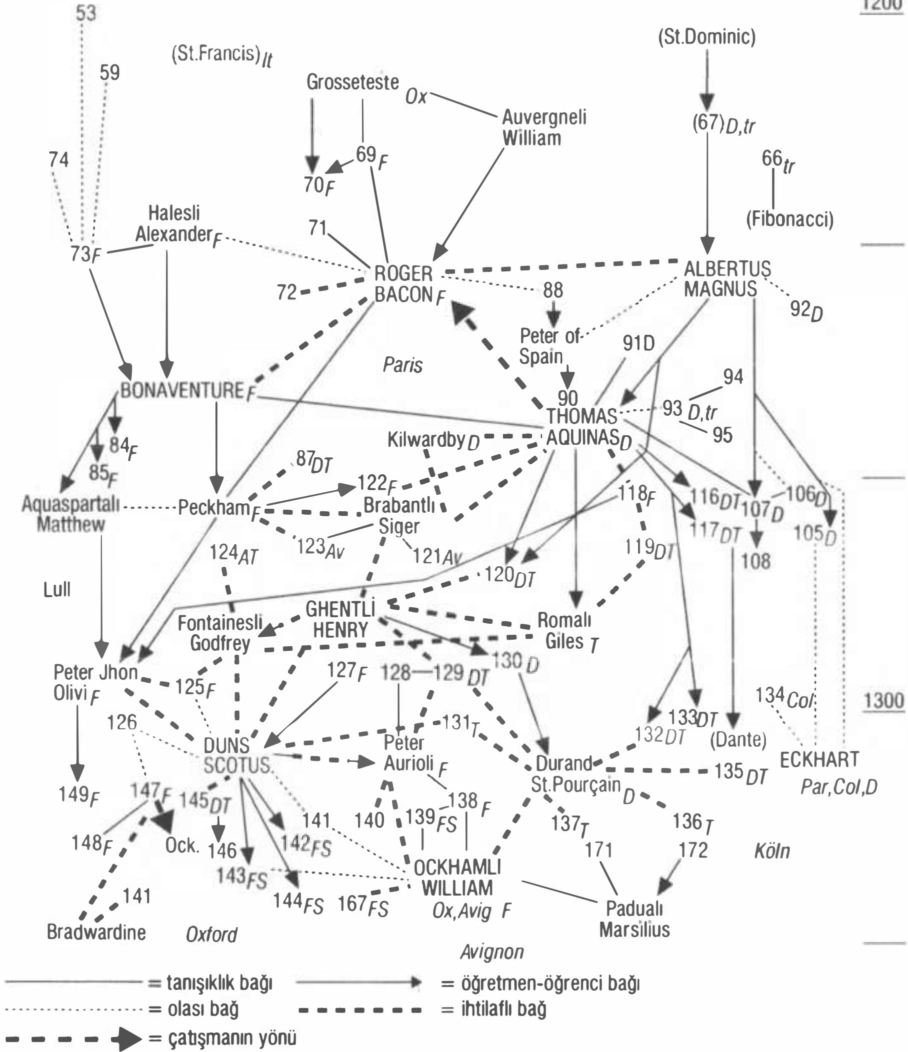
dinsel metafiziğe mümkün olabildiğince yakın yorumlamışlardır. Bağımsız Aristotelesçiliğin ortaya çıkması için, radikal Averroistçileri ve Albert'in kendi bağımsız öğrencisi Thomas Aquinas'ı beklemek gerekmiştir.

Doğa bilimcileri ve ansiklopediciler, 1200-1265 arasındaki bu iki kuşakta yoğunlaşır.[5] En ünlüleri, bu seküler aktarımları teolojiyle harmanlayanlardır. İngiltere'de Yunan fikirlerinin aktarımında kendi döneminin diğer bilginlerinin ilerisinde olan Robert Grosseteste, geometri metinlerinden öğrendiklerini, daha eski Augustinuscu ilahi aydınlanma öğretisiyle sentezlemiştir (Grosseteste hakkında bakınız Southern, 1992). Augustinus için bu psikolojik ve epistemolojik bir öğretidir; Grosseteste içinse bir kozmolojiye genişlemiştir. Spekülatif sistemi, dünyanın ışıktan oluştuğunu ileri sürer. Grosseteste, Tanrı'nın bir ışık noktası yarattığını ve bunun belli bir limite ulaşana dek seyreltilerek bir küre şeklinde yayıldığını savunur; bu, çağdaş astronomi ve kozmolojinin kabul ettiği en dış gök kubbeyi oluşturmuştur. Bu küreden, ışık daha alttaki gezegen kürelerine geri yansımıştır ve nihayetinde merkezde dünyayı oluşturmuştur. Grosseteste, Arapların optik biliminden yararlanarak açıların ve yansımaların geometrik teorisi üzerinde çalışmıştır. Bu küreler, ışınlar ve altın ışık evreninin göz kamaştırıcı görsel imgesi yüzyıl boyunca güçlü bir cazibeye sahip olmuştur; üç kuşak sonra, Dante hatalı bir biçimde Averroes'le ilişkilendirmiş olsa da bunu kullanmıştır.

Grosseteste'in Yunan bilgilerini destekleyen bilgin çevresinden, en radikal çizgiyi izleyerek en çok şöhrete kavuşan Roger Bacon çıkmıştır. Bacon, kendi döneminde bilime ilgi duyan birçok kişi gibi, araştırmalarında kullanabileceği önemli bir servete sahiptir (deneylerinde toplam 2000 pound gibi yüksek bir meblağ harcadığını anlatır; *DSB,* 1981:1:377). Yapısal olarak şiddetli bir biçimde eleştirdiği çağcılı Albert'in ve Halesli Alexander, Thomas Aquinas ve daha birçok kişinin rakibidir; Bacon, Albert'e kerhen saygı duyduğunda bile onu öğrenmeden önce öğretmekle itham eder. Bacon, her şeye rağmen Arap öğretilerine bağlı kalır. Averroist söz dağarcığını kullanır ama kozmolojisi bilindik ışık evrenidir. Bacon'ın asıl özgünlüğü, deneysel bilimi savunması ve desteklemesinde yatar; kendi araştırmaları somut bir sonuca ulaşmamıştır ve astroloji ve simya gibi çeşitli alanlardaki ansiklopedik çabaları çok az ilerleme kaydetmiştir. Epistemolojisi bile çok naiftir; ama Platoncu realizmi ve aydınlanmacı öğretileri kararlılıkla çökerterek, deneyim ve deneylerin tam bir kesinlik üreteceğini bekler.

---

[5] Şekil 9.4'te ve anahtarda, bunlar 66 (mütercim ve astrolog Michael Scotus), 78, 79, 94, 95, 96, 97 ve 92'dir (Albert'in Dominiken çırağı).



HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof   Küçük harf = ikincil filozof
sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)   (parantez içinde isim veya sayı) = filozof değil
tr= çevirmen   ( ) = bilim adamı ya da matematikçi   D = Dominiken   F = Fransisken   A = Augustinusçu keşiş
T = Thomist   S = Scotist   Av = Averroist   It = Italya   Ox = Oxford   Par = Paris   Col = Köln   Avig = Avignon

ŞEKİL 9.4. FRANSİSKEN VE DOMİNİKEN REKABETLERİ, 1200-1335
(Aksi belirtilmedikçe tümü Paris'tedir)

Bacon, aslında bir propagandacıdır; kendi konumunu rakiplerine şiddetli saldırılar üzerinden duyurur ve onların barbarlara özgü hurafelerin ve otoritelere duyulan huşunun hâkim olduğu bir dönemde yaşadıklarını savunur. Ahlakçı bir vaiz tarzında, insanın günahlarının bir sonucu olan bu tarihsel koşulun, kadim bilgeliği yitirmemize yol açtığını açıklar. Bacon, burada kendi enerjisinin kaynağını açığa vurmuş olur: Piyasanın yeni açıldığı dönemde pagan kültürel sermayesinin en saldırgan aktarımcısıdır. Garip bir biçimde 400 yıl sonraki Newton'un çılgın özel çalışmalarının habercisi olan bir manevrayla, pagan mitlerinin ve İncil tarihçesinin bir sentezini yazmıştır. Atlas, Prometheus, Apollo, Zoroaster ve Kral Süleyman'ın dönemine kadar birçok isim, doğanın gerçek bilimine sahip olmuştur; ama daha sonra yitirildiği için bunu deneysel olarak araştırarak tekrar edinmemiz gerekir.

Bacon, kavgacı duruşunun bedelini ödemiştir. Yaklaşık olarak 1257'de Fransiskenlere katıldıktan sonra, disiplinsizlikle suçlanmış ve belki de yirmi yıl kadar uzun bir süreliğine Paris'te gözetim altında tutulmuştur. Fakat bunu otorite karşısındaki yalnız bir isyankârın öyküsü olarak görmek, Bacon'ın özgünlüğünü ve şöhretini oluşturan yapıyı kaçırmak anlamına gelir. İzole edilmek şöyle dursun, yeniden düzenlenen blokların birçok yönde yaratıcılık olasılıklarını sunduğu bir dönemde önemli ağların merkezindedir. Bacon'ın 1265-1268 yılları arasında Papa IV. Clement adıyla görev yapan âlim Guy Foulques'le dostluğu, önemli eserlerine hem doğrudan teşvik hem de yayılma imkânı sağlamıştır. Bacon kendi programında kalıcı bir sonuca ulaşamamıştır. Yaratıcılığı, ağ ilişkilerini mümkün olabildiğince düşmanca bir biçimde harekete geçirmek ve bu karşıtlıktan bir öğreti formüle etmektir.

Frerler Hareketi: Manastır Dışındaki Keşişler

Bu dönemin bir diğer yapısal özelliği, diğerlerinin üzerine eklenen yeni bir örgütsel rekabet çizgisidir. Grosseteste ve Auvergneli William, bu yüzyılda sıradan din adamı olan neredeyse son önemli filozoflardır; geri kalanlar ya Fransisken ya da Domiken'dir. Bu hareketler, en kararlı akademisyenleri ve entelektüelleri bile saflarına çeken bir coşku tufanı yaratmıştır. Bacon'ın üyeliğinin yol açtığı sıkıntıyı görmüştük ama Bacon'ın katılımı özel bir durum değildir. Paris'te bir teolog olarak kendine yer edinen Halesli Alexander, hayatının son döneminde Fransiskenlere katılmış ve 1231'de üniversitede teoloji kürsüsüyle ödüllendirilmiştir. Bollstadtlı Albert de İtalya'daki okullardayken Aziz Dominic'in bir arkadaşı olan Dominikenlerin başındaki kişi tarafından üye yapılmıştır.

Fransiskenler ve Dominikenler arasındaki yapısal rekabet, en başından itibaren mevcuttur. Aziz Francis ve Aziz Dominic, aynı dönemde yaşamıştır ve tarikatları yaklaşık olarak 1220'de birkaç yıl arayla papalık onayı almıştır (Brooke, 1959; Mandonnet, 1937; Bennett, 1971). Yüzeyde keskin bir tezat vardır: Mülayim Francis kuşlara vaaz verip mütevazıca fakirleri ziyaret ederken, Aziz Dominic, Languedoc bölgesindeki Albigeois Haçlı seferinin ortasında sapkınlıkla mücadele etmiştir. Bu iki hareket, yüzyıl önce Aziz Bernard'ın Sistersiyenleri tarafından temsil edilen ekonomik olarak başarılı manastırların ilk dalgasından sonra genişleyen monastisizmin ikinci büyük dalgasını oluşturur. Hıristiyanlık, birleştirici bir örgütsel çekirdek edinmiştir. Papalık, feodal devletlerin üzerinde bir devlet haline gelmiş ve kilise bürokrasisinin yayılmasıyla birlikte üniversiteler gelişmiştir. Dünyadaki aktivizme yönelen yeni monastik hareketler, toplumsal düzenin başarıyla Hıristiyanlaştırılmasının yarattığı ruh halinin bir parçasıdır. Statü düzeni değişmiştir ve statü kazandıran dinsel etkinlikleri kendine mal etme olasılığına kavuşan nüfus arasında bir coşku hissi yayılmıştır. Frerlerin rakip hareketleri –frerler, dinsel katılımın esas olduğu kardeşlikler– örgütsel olarak benzerdir, çünkü rahip olmayanlar ve rahipler arasındaki orta noktadır: Monastik yeminler ve taahhütlere göre yaşarlar, aile hayatını ve özel mülkiyeti terk ederler ama toplum içerisinde kalarak hayır işleriyle dolu bir dinsel hayatı temsil ederler.

Bir kuşaktan daha az bir süre içinde frerler üniversitelere ulaşmış ve çok geçmeden ağırlıklarını hissettirmeye başlamıştır. Bu, hiçbir zaman onların asıl niyeti olmamıştır. Dominikenler, öğretisel olarak birleşik bir Hıristiyanlık dünyasında inanmayanları bastırmak için ideolojik bir kampanya yürütmektedir ve Fransiskenler fakirler arasında hayır işleri yürütmektedir. Fakat hızlı örgütsel büyümeleri, sayıca başarı kazanmaları, Weberci anlamda hızlı bir rasyonelleşmeyi beraberinde getirmiştir. Fransiskenler, bilhassa başarılı olmuştur; 1300'lerde Dominikenlerin sayısı 12.000'ken Fransiskenler hızla çoğalarak yaklaşık 28.000'e ulaşmıştır.[6] Onaylı diplomalar dağıtan yeni üniversiteler, kilise bürokrasisinde, yasal pratikte ve öğretim tekelinde etkisi hızla hissedilen yeterlilik belgeleri düzenlemiştir. Ortodoksluğu telkin etmeyi misyon edinen Dominikenler, kolayca resmi olarak örgütlenmiş eğitime yönelmiştir. İlk başta, kendi meslek okullarını örgütlemiştir ama bunlar çok geçmeden üniversitelerin eklentisi veya (Köln'de olduğu gibi) geleceğin üniversitelerinin çekirdeği haline gelmiştir. 1230'larda yerleşmiş ve gelecek

[6] Bu dönemde Dominiken evlerinin sayısı, Sisteryenlerin evlerinin sayısıyla eşittir, Frensiskenlerin toplamı ise çok daha fazladır (Southern, 1970:285).

vaat eden üniversite öğretmenleri, gruplar halinde tarikatlara katılmıştır ve frerlerin eğitimlerinin ağırlık merkezi üniversite dünyasına taşınmıştır.

Seküler öğrencilere karşı frerleri yeğlemenin maddi bir avantajı vardır. Birçok öğrencinin, çalışmalarını desteklemek için himaye bulması gerekmiştir; burs başvurularıyla çok fazla vakit kaybetmişler ve genellikle 25 yaş civarında gerçekleşen sosyal bilimler mastırı (M.A.) ve 40 yaş civarında gerçekleşen teoloji veya hukuk doktorası arasında çalışmalarına ara vererek kilise veya devlet yönetimindeki hamilerine hizmet etmişlerdir (Southern, 1970:292-295). Frerlerin cemaatleri, öğrenci hayatının masraflarını finanse etmiştir; tarikatlar, öğretmenlere çeşitli konumlar tahsis etmiştir. Tarikatlar, çalışmaları atamalar için verilen politik çekişmelerden ayırmıştır; böylece entelektüel hayatın kendi başına ve kesintisiz bir biçimde sürdürülebileceği bir alan açmıştır.[7]

Üniversitelere geçiş, vaaz yönelimli Dominikenler için, yoksulluk, hayır işleri ve fakirlere hizmet vurgusu yapan Fransiskenlere göre daha az ideolojik tezat oluşturmuştur. Yine de örgütsel rekabet onları aynı yola – kendi başarılarının, engelleri kalıcı kıldığı mecraya– çekmiştir. Avrupa'da teokratik iktidarın peşinden koştuğu dönemde papalıkla olan bağlantıları nedeniyle tarikatlar, kilise politikasının iç koridorlarına kadar taşınmıştır. Frerler, piskopos, hatta başpiskopos ve kardinal olarak hizmet vermeye zorlanmıştır. Fransiskenlerin başarısı, kilisenin içine daha da hızlı bir biçimde yerleşmelerine yol açmıştır.

Üniversite alanına girdikten sonra, Frerlerin ideolojilerinin yerini hızlıca akademik entelektüellerin normal soyut kaygıları almıştır. Entelektüel ağlarda dikkatin odağına yerleşmek için verilen mücadele çizgileri, Fransisken ve Dominiken kimliklerinin üzerine yerleşmiştir. Bir kuşaklık bir zaman dilimi içinde, Fransisken John Peckham, kendi tarikatı ve Dominikenlerin felsefe alanında çok ayrı olduğunu ve Hıristiyan öğretisinin temelleri dışında ortak hiçbir nokta taşımadığını ifade edebilmiştir (Gilson, 1944:540).

---

7 Önde gelen filozoflardan bazıları Romalı Giles gibi Augustinuscu keşişlerdir. Sisteryenler anti-entelektüel duruşlarını değiştirmiş ve 1240'lardan itibaren Paris'te ve başka yerlerde kolejler kurmuştur ama bir yüzyıl sonraki nevi şahsına münhasır Mirecourtlu Jean'a kadar kayda değer bir filozofa sahip değildir. Üniversitelerde önemli sayıda Benedikten de mevcuttur; Oxford'daki rakamlardan yola çıkarak bir değerlendirme yapacak olursak (Cobban, 1988:318-319) toplam frerlerin yaklaşık üçte ikisini oluştururlar ama entelektüel liderlik rolünü oynamamışlardır. Bu dönemin yaratıcılığını sağlayanlar genel olarak keşişler değil, özel olarak Frensiskenler ve Dominikenlerdir. Bunlar üniversite öğrencilerinin azınlığıdır; yine Oxford rakamlarını temel alacak olursak, frerler toplamın yaklaşık yüzde 10'unu oluşturur. Bunlar, hemen hemen tümü teolojiyle ilgilendiği için felsefede önemlidirler, seküler din adamlarının ise üçte ikisi kilise veya Roma hukukunu incelemiştir (Cobban, 1988:214-215).

Aynı dönemde, her iki tarikatta da felsefi konumları üzerine iç çekişmeler vardır.

Sonraki üç kuşağın entelektüel tarihinin büyük bir kısmı, Fransiskenlerin iç hizipleşmeleriyle geçmiştir; bunda Bonaventure, Duns Scotus ve Ockham belirleyici olmuştur. Dominikenler de iki bağlantılı konumu benimsemiştir: İlk başta doğa bilimleri ansiklopedisi için bir çerçeve çizen ama daha sonra takipçisi Meister Eckhart tarafından mistik bir yönde değiştirilen Albert'in yeni-Platoncu Aristotelesçiliği ve sonunda resmi öğreti haline gelen Thomas Aquinas'ın Aristotelesçiliği. Kısa bir süreliğine, tarikatın içinde Robert Kilwardby'ın temsil ettiği anti-Thomist muhafazakârlık da ortaya çıkmıştır. Üniversite alanının resmini tamamlamak için iki tarikatın dışında kalan bir üçüncü taraf vardır: Genellikle frerleri kıskanan ve bazen üniversite ayrıcalıkları hakkında onlara karşı koyan seküler rahipler ve vaizler. Bu grup içinde, en geleneksel olarak Ghentli Henry'de ve 1260'ların ve 1270'lerin genç seküler bilimler mezunlarının hissedilir boyutlardaki aşırı "Averroizm" savunuculuğunun yarattığı büyük etkide –ve de şaşkınlıkta– üçüncü bir entelektüel konum için verilen mücadele görülür.

Önce 1200'lerin ortasındaki kuşakta Fransiskenleri ele alalım. Daha önce tanıdığımız gibi Bacon içlerinde en radikal olandır. Başlarında ise Paris'teki ağın merkezinde yer alan Aziz Bonaventure vardır. Bonaventure, entelektüel mücadelenin yeni koşullarında muhafazakâr Augustinuscu vizyonu elinden geldiğince korumaya çalışmıştır. Yine de lehte ve aleyhte en iyi argümanları sıralayan bir skolastiktir. Metafizik görüşü, ışık küreleri öğretisinin bir varyasyonudur ama Grosseteste'in versiyonundan daha çok metafizik ustalıkla işlenmiştir. Dünya Tanrı'nın bir yansıması veya Tanrı değildir, bir benzerlik bile taşımaz, çünkü Tanrı tamamen farklıdır; dünyanın hiyerarşisi, insanlar tarafından hem duyular aracılığıyla dışsal olarak hem de kendi ruhlarında içsel olarak okunması gereken Tanrı'nın işaretleri, ifadeleridir. Bonaventure, Anselmus'un ontolojik kanıtını kendi sistemine dahil etmiş ve buna karakteristik Augustinuscu öğretiyi –insanın, Tanrı kavramını anlayabilmesini sağlayan ruhtaki ilahi aydınlanmanın, Tanrı'nın varlığına işaret ettiği görüşü– eklemiştir. Bonaventure'in Meleksi Doktor lakabını edinmesi boşuna değildir; teknik bir felsefe çerçevesinde Aziz Francis'in kuşlara vaazına mümkün olabilecek en yakın şeyi sunar.

Bonaventure, henüz 36 yaşındayken, Fransisken tarikatının yönetimine seçilmiştir; tarikatın entelektüel hayatından ziyade politikası ve iç disiplininden sorumlu olmuştur. Bacon'ın susturulması, onun inisiyatifiy-

le olmasa bile onun desteğiyle gerçekleşmiş olmalıdır. Bu, hiç kuşkusuz daha ciddi çatışmaların bir yansımasıdır. Fransiskenler, kilise ve üniversitelerin gücünü kullananlara karşı Francis'in yoksulluk ve hayır işleriyle dolu bir hayat amacını savunan sadelik yanlısı "spiritüel" üyelerinin başlattığı mücadelenin sonucunda halihazırda ikiye bölünmüştür. Fakat bu mücadele ister istemez politika alanında gerçekleşmiştir; yoksulluğun savunucuları, birçok kez inançları tarafından öğretisel sapkınlığa sürüklenmekle suçlanmıştır. Spiritüeller, varlıklarını korumak adına akademik inceliklerin bölgesine girmek durumunda kalmıştır. Entelektüel cephede, Bonaventure'un sisteminin kök salmasına imkân tanıyacak kadar uzun bir süre boyunca sular durgun kalmayacaktır. Bonaventure'un başlıca öğrencileri John Peckham ve Aquaspartalı Matthew, kendilerini Averroistçilere ve Aquinas'a karşı zorlu bir mücadelenin içinde bulmuştur. Bu mücadelenin tozu dumanı henüz yatışmadan, savaş hatları taşınmıştır. 1270'lerden bir sonraki yüzyıla kadarki ünlü Fransiskenler, Bonaventure'un çok ötesine geçmiştir: Peter John Olivi, Duns Scotus, Peter Aureoli ve Ockhamlı William.

Genel Bilimler Fakültesinin Başkaldırısı

Paris'te Averroistçilerin ortaya çıkması, Arap dünyasından Aristoteles hakkında önemli yorumların aktarılmasının doğrudan bir sonucudur. Kültürel sermaye aktarımı tesadüfi bir müdahele değildir; Hıristiyan entelektüellerin hizipleri, eğitimin gelişmesiyle açılan bilgi alanını doldurmak için yeni metinler aramıştır. Sadece bu tür metinleri mi aradıkları sorusunu sorabiliriz. Bu metinleri gönderen mütercimler ve okullar kadim bilgeliğin, daha doğrusu mevcut Hıristiyan kültürünün ufkunun ötesindeki bilgilerin saygınlığını elde etmek istemiştir. Doğa bilimleri, bu yönde genişlemeye müsait nötr bir zemindir. İspanya'daki kültürler arası temas koşulu, Averroes'i yeni bir Aristoteles ve yeni bir "akıl dini" üretmeye motive ettiyse, Hıristiyan entelektüel dünyasında iki kuşak sonra bu üründen faydalanmaya hazırlanan yapısal bir boşluk da mevcuttur.

Yeni resmileşen üniversiteler dört yüksek fakülteye sahiptir: Roma hukuku, kilise hukuku, teoloji ve tıp. Fakat her üniversite bu fakültelerin hepsine sahip değildir ve birçok üniversite bunların yalnızca birinde ön plana çıkmıştır. Temel "lisans" konularının –diyalektik, matematik ve metafizik– öğretildiği Genel Bilimler Fakültesi, daha yüksek kabul edilen fakülteler için hazırlık niteliğindedir. Bu temel konular, doğa bilimlerinin çok kolayca yayıldığı boşluklardır. Felsefenin en çok geliştiği üniversiteler, teolojinin bu

hazırlık konularına bilhassa soyut bir vurgu yaparak daha yüksek fakülteler arasında ağırlık kazandığı üniversitelerdir.[8]

Üniversite gittikçe düzenli hale geldikçe, teoloji alanındakiler, kendi sahalarını genel bilimlerin alanındakilere karşı kıskançlıkla korumuş ve sadece filozof olup teolojiye ait konularda eğitim verenlere karşı tekrar tekrar kurallar getirmiştir. Bu engelleme, kolay sonuç vermemiştir. Tanrı'nın felsefenin bir konusu olarak ele alınabilmesi de mümkündür; örneğin Aristoteles'in astronomik küreler sisteminin Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi gibi. Öte yandan, rasyonel teoloji kolaylıkla felsefenin soyut sorunlarına dönüşmüştür ve 1300'lere kadar büyük filozofların birçoğu çalışmalarının en azından bir kısmını teoloji öğretirken gerçekleştirmiştir.

1270'te açığa çıkan mücadele, geriye dönüp bakıldığında, başta muhafazakârların resmi konumunu ifade edenler olmak üzere polemikler tarafından örtülür. Daha düşük düzeydeki fakültenin bünyesindeki genç radikaller, yayımlanmış kayıtlardan çok az bilinir. İlk başta, "Averroist" terimi, muhtemelen onlara saldıranlar tarafından dayatılmış düşmanca bir nitelemedir. Aristoteles'ten ve "Yorumcu"dan (Averroes onursal olarak bu sıfatla tanınır) en çok faydalanan radikaller, başta en seçkin Paris Üniversitesindekiler olmak üzere genel bilim alanındakilerdir. Müslüman dünyasında teolojinin felsefi çevrelerden çok daha fazla uzaklaştığı bir dönemde formüle edilen Averroes'in Aristoteles versiyonu, entelektüellerin bir tür dinidir. Kutsal metnin yalnızca kitleler için yeterli olan inceliksiz türden bir metaforik hakikat olduğunu ve saf felsefenin sadece entelektüel olarak daha yüksek olmakla kalmayıp aynı zamanda kurtuluşun yolu olduğunu savunmuştur. Bu, Etkin (veya Faal) Akıl öğretisi, bu dünyayı şekillendiren ve insan aklının hakikati bildiği

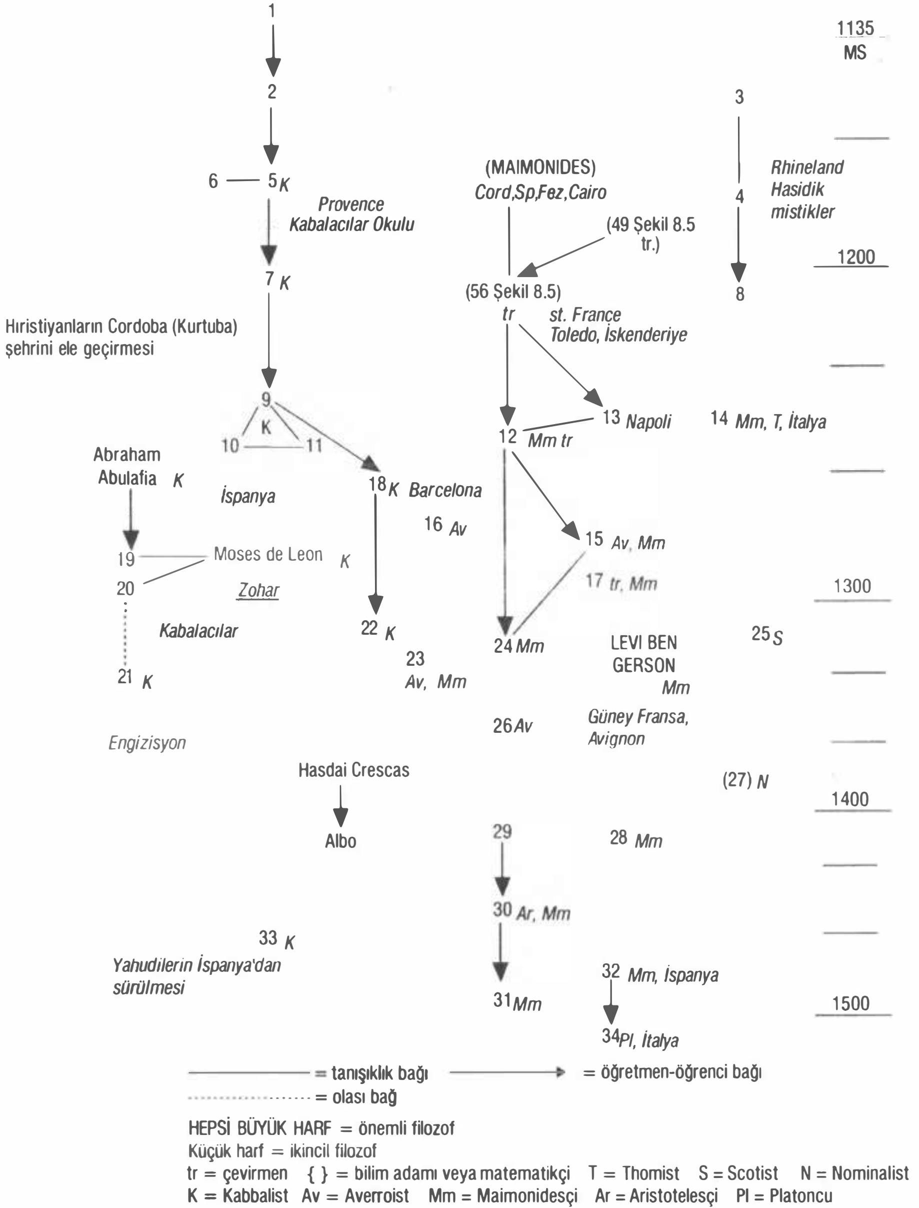
8 Daha sonra Felsefe Fakültesi olarak bilinecek olan Genel Bilimler Fakültesinin müfredatı *trivium* (gramer, retorik, mantık) ve *quadrivium*'u (aritmetik, geometri, müzik –yani tonların aritmetik kuramı– ve astronomi) içerir. Hıristiyan okullar, retorik okulunun içeriklerini sırasıyla yeni-Pisagorcuların bilimsel müfredatıyla birleştirerek Roma döneminin sonundaki bilgi külliyatıyla eğitime başlamıştır. Daha yüksek fakülteler, ortaçağ Avrupa'sında ortaya çıkan belgeli mesleklerin ayırt edici yapılarından türetilmiştir. Hıristiyanlıkta kilise ve devlet arasındaki karmaşık ve çatışmalı örtüşme, Çin veya İslam coğrafyasında ya da yasa ve retoriğin birincil meslek olduğu ama bürokratik bir kilisenin yokluğunda teologların var olmadığı pagan Yunan ve Roma okullarında bulunmayan yasalar ve ilahiyatın ayrı ayrı ortaya çıkmasını sağlamıştır. Hıristiyanlıkta tıp, üniversite kurumunun belgelendirme ayrıcalıklarını talep eden profesyonel bir konu haline gelmiştir. Buna karşın tıp Çin'de tek tek bireyler ya da şifacı ve büyücü loncaları tarafından uygulanmış ve İslamda yasalar ve ilahiyatın egemen olduğu medreselerce kabul görmemiştir. 12. Bölümde göreceğimiz gibi, üniversitedeki disiplinlerin arasındaki bu farklılaşma, Almanya'da yaklaşık olarak 1800'de araştırma üniversitesinin kurulmasının ardından Avrupa entelektüel hayatını ayırt edici bir biçimde şekillendirmiştir.

zaman katılabileceği bir İdealar küresi öğretisi tarafından metafiziksel olarak desteklenmiştir. Averroes'e (ve belki de bazı Parisli hayranlarına) göre ruhun bireysel ölümsüzlüğü yoktur; her insan ruhu yalnızca felsefi hakikatle dolu olduğu ve dünyanın daha büyük Etkin Aklına doğrudan katıldığı ölçüde ölümsüzdür. Averroizm, 1270'te ve daha etkili bir biçimde 1277'de kilise yetkilileri tarafından suçlandığında, yasaklanan önermelerin uzun listesinde belki de mihenk taşı, Etkin Aklın birliğini –bütün insan ruhlarının katıldığı tek dünya ruhunu– öne süren önermedir.

İnsanların tadabileceği en büyük mutluluğun, Hıristiyanlığa özgü kurtuluş mutluluğu değil de felsefe olduğu önermesi de suçlanmıştır. Dacialı Boethius adıyla bilinen az sayıdaki radikalden biri, us tarafından keşfedilen ve üzerinde düşünülen Birinci İlkeye –ruhun en yüksek hazzına– bir dua yazmıştır. Akıl dini, Hıristiyan diniyle yüzleşmiştir. İhtilaf 1260'larda başladığında yaklaşık 25 yaşında olan Brabantlı Siger, belki de iddialarının ılımlılığı onu çok cazip kıldığından, en meşhurlarıdır. Siger, hareketin sembolik lideri ve felsefi saldırıların kişisel hedefi olmuştur.

1227 yılındaki mahkûmiyetler, tüm kamplardan muhafazakârların yoğun bir çabasının eseridir. Dönemin en önemli seküler teoloğu olan Ghentli Henry, 219 tezi mahkûm eden Parisli Piskopos Tempier'in kurulundadır. Dominiken Kilwardby, Canterbury başpiskoposu olarak yetkisini kullanarak 11 gün sonra hemen hemen aynı mahkûmiyet kararlarını vermiş ve yasaklamanın Oxford'da da geçerli olmasını sağlamıştır. Fransisken Peckham, üstadı Bonaventure'un tarzında savaşı sürdürmüştür. 1260'ların ve 1270'lerin sözde "Averroizm"i muhtemelen daha ılımlı olabilir; varlığını koruyan metinlerde çok radikal olan hiçbir şey yansımamıştır. Getirilen suçlamalar, onu muhafazakâr dogmatizme karşıtlığın sembolü –kendinden menkul ilerici hizbin bir simgesi– kılmıştır. Bu hizip, sonraki iki yüz yıl boyunca Paris'te gizli olarak ve başta İtalya'dakiler olmak üzere diğer üniversitelerde daha açıktan varlığını sürdürmüştür. Üniversite dışındaki karşıtlık, daha da keskinleşmiştir. Entelektüel hayat daha kozmopolit hale gelmiştir. Müslüman dünyasıyla temas azalmıştır ama Yahudi ağın rasyonalist kanadı, 1200'lerin başındaki yeniden fethin başarısının ardından artan hoşgörüsüzlük atmosferinde İspanya'dan uzaklaşarak kuzeye çekilmiştir. Maimonidist Aristotelesçiler ve Averroistçiler, Latin dünyasında esasen mütercim olarak kendilerine yer bulmuştur. Güney Fransa ve İtalya'da aktif olan Yahudi kozmopolitler (Şekil 9.5'teki 15, 16, 23 ve 26) Brabantlı Siger'in mahkûmiyetinden sonraki kuşaklarda daha saf bir Averroizmi yaymakta lider konumuna yükseldikleri düşünülebilir.

Hıristiyanlık dünyasındaki felsefi bir öğreti olarak Averroizm, çok yaratıcı değildir. Aristoteles'te (veya daha doğru bir ifadeyle Averroes'in Aris-



——— = tanışıklık bağı ———→ = öğretmen-öğrenci bağı
········ = olası bağ

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof
Küçük harf = ikincil filozof
tr = çevirmen { } = bilim adamı veya matematikçi T = Thomist S = Scotist N = Nominalist
K = Kabbalist Av = Averroist Mm = Maimonidesçi Ar = Aristotelesçi Pl = Platoncu

ŞEKİL 9.5. HIRİSTİYANLIK DÜNYASINDAKİ YAHUDİ FİLOZOFLAR, 1135-1535: MAİMONİDESÇİLER, AVERROİSTLER VE KABALACILAR

toteles yorumunda) halihazırda kusursuz hale getirilen tamamlanmış bir hakikat sistemini savunmuştur. Averroistçiler, Yunan ağlarındaki Epikurosçuların yapısal karşılığı haline gelmiştir; bir uçta demir atmışlar ve ağ merkezinin yaratıcılığını oluşturan çatışmalarda ortaya çıkan yeni fikir kombinasyonlarına yanıt vermemişlerdir.

Paris'teki mücadelelerin önemi, katalizör görevi üstlenmiş olmalarına rağmen "Averroistçiler"in öğretisinden ziyade, diğer entelektüel hiziplerde gerçekleşen yeniden düzenlemede saklıdır. İlk başta, muhafazakârların karşı saldırıları, çatışmayı kışkırtmanın ötesine geçemeyecek kadar zayıftır. 1270'te 15 önermenin mahkûmiyeti, savuşturulmuştur. Muhafazakârlar öfkelenmiş ve Averroist temaların tartışma amacıyla ortaya konmuş sahte fikirler olduğunu ileri sürerek radikalleri açık hileler kullanmakla itham etmiş ve ikili hakikat öğretisine –felsefede doğru olan bir şeyin, teolojide doğru olmayabileceğine– dikkat çekmiştir. Suçlamalar abartılmış olabilir ama direniş gerçekti.

1227 yılındaki daha etkili mahkûmiyetlerde, çatışmanın tarafları tüm yönlere genişlemiştir. Kilwardby ve Peckham, Aquinas'ın ikili hakikat öğretisinin eleştirisine yol açmış olmasına rağmen Aquinas ve beraberinde Siger'e saldırmıştır. Kilwardby'ye göre, çatışma Dominikenlerin kendi içindeki bir mücadelenin parçasıdır; Fransisken Peckham'a göre ise bu rakip Dominiken tarikatına saldırmak için bir fırsattır. Aquinas'ın kimi öğretileri de 1277 mahkûmiyetlerine dahil edilmiştir ama bunlar birkaç yıl içinde Dominikenler için zorunlu bir öğreti haline gelmiş, Fransiskenler arasında çalışılması yasaklanan metinler olmayı sürdürmüştür. Aquinas'ın mücadelenin ortalarındaki (aslında suçlamayla karşılaştığı Lyons'a yolculuğunun stresi sonucunda) görece erken ölümünden sonra, öğrencisi Romalı Giles, Ghentli Henry'yle ünlü tartışmalarında onun öğretisini savunmuştur.

Bu dönem papalığın ve kilise politikasındaki müttefiklerinin kaderinin değişmeye başladığı dönemdir.[9] Fransiskenler açık arayla en büyük tarikat haline gelmiştir ve yüzyılın sonlarında Roman Curia adı verilen yönetim organında çoğunluğu elde ederek papalığın etkisine neredeyse kilit vurmayı başarmıştır. Fakat papalığın kendisi, krallar üzerinde seküler güce sahip ol-

9 Alman imparatorunun başarıyla aforoz edildiği, savaşta papalığın ittifak kuvvetleri tarafından yenilgiye uğratıldığı ve tahttan indirildiği 1235-1248 arasındaki süreçte papalığın gücü zirvesine ulaşmıştır. Almanlar nihayetinde papa tarafından finanse edilen bir Fransız ordusu tarafından 1268'de Kuzey İtalya'dan çıkarılmıştır. 1270'lerde Fransa kralı savaş harcamaları nedeniyle ruhban sınıfını vergilendirme hakkını talep etmeye başlamış ve 1296-1303 arasında açık bir çatışma yaşanmıştır. Bu defa papa kaybetmiştir. 1305'te yeni papa, Fransız politikalarına uygun hareket eden bir Fransızdır ve 1309'da papalık mahkemesi Avignon'a taşınmıştır (Keen, 1968:170-177, 207-221; Boase, 1933).

duğu iddiasında aşırı özgüvenlidir ve politik istikamet tersine dönmüştür. Averroistçilerin çok ötesine geçerek egemen Fransiskenlerin diğer felsefi düşmanlarına yönelmiş olan 1227 mahkûmiyetleri, artık devamını getirecek kadar güçlü olmayan bir hizbin kibirlice güç kullanımı gibi görülmelidir. Bu yeniden düzenlemelerin yoğunlaşması ortaçağ felsefesinin en önemli aşamasıdır.[10]

Aquinas'ın Uzlaşması

Thomas Aquinas'ın büyüklüğü, entelektüel bir politikacı olmasından gelir. Dönemin yeni entelektüel sermayesini mümkün olabildiğince kullanan ama kendini radikallerden keskin bir biçimde ayıran ılımlı biridir. Kilisenin bu dönemden yüzyıllar sonra sekülerizm ve bilimin dünyasında resmi öğretisini şekillendirirken onu gittikçe daha çok temel almasında şaşılacak bir yan yoktur. Aquinas, bilim ve teoloji arasında uzlaşma sağlar ve bunu daha çok us ve mümkün olabildiğince ampirizm tarafında yapar. Aquinas, her varlık düzeyinin kendi bilgi moduna sahip olduğunu savunur. İnsanlar melek olmadığına göre (ki meleklerin aynı anda saf formlar, mantıksal türler ve Akıllar olduğu söylenir) evrensellerin idrak edilebilir dünyasını "Averroistçilerin" iddia ettiği gibi doğrudan kavrayamaz. Bunun yerine, insanların tikeller aracılığıyla ilerlemesi gerekir. İnsanı metafizik kozmosun tam ortasına yerleştirmek, Aquinas'ın belirleyici özelliğidir: Maddi düzenin en üstündeki insan ruhu, Tanrı'ya yükselen maddi olmayan İdealar olan meleklerin hemen altındadır.

Aquinas, felsefi ve teolojik öğretinin büyük sistemleştiricisi olarak öne çıkar. Öğretisinin bir özü varsa, o da insan ruhunun doğasıyla ilgilidir. Bu, deyim yerindeyse, evrenin orta noktası olmanın dışında, aynı zamanda Averroistçiler ve Augustinuscu gelenekçiler arasındaki bağlantının anahtar noktasıdır. Ayrıca Aquinas'ın kavramsal stratejisi, Tanrı'nın doğası hakkındaki argümanlarına ve sisteminin geri kalanına yayılır. Bonaventure gibi bir gelenekçiye göre, madde sadece cismani değildir; klasik yeni-Platoncu hiyerarşiye göre evrensel formlar olmalarına rağmen melekler gibi tinsel varlıklar da maddeten bireylerdir. Bu öğreti, insan ruhunun *birey olarak* ölümsüz olduğunu kanıtlamayı kolaylaştırır: İnsan ruhu, evrenselleri kavrayan ve aynı zamanda insan bedeninin formundan ayrı olan bir cevhere sahiptir. Böylelikle Averroist konuma savrularak ruhun yalnızca entelektüel

[10] Buradan Ockham'ın incelemesi aracılığıyla, felsefi soyutlamanın artan biçimde seyreltilmiş bir düzeyine gireriz. Entelektüel alandaki satranç oyunun hamle ve karşı hamlelerini izlemek için 15. Bölümdeki "Nominalizm ve Evrensellerin Gerçekliği" başlığına bakabilirsiniz.

kısmının "dünya-ruh entelektine" özümsenmek suretiyle ölümsüz olabileceğini savunma veyahut ruhun bedenin bir formu olarak bedenle birlikte öldüğünü ima etme tehlikesi ortadan kalkar.

Aquinas yine de doğrudan bu güçlüklerin üzerine gider. Geleneksel Aristotelesçi bir konumu benimseyerek ruhun, bedenin formu olduğunu savunur. 1270'te Fransisken Peckham'a karşı ateşli tartışmada, insanda hayatın ve aklın yegâne ilkesinin ruh olduğunu ileri sürer. Böylelikle bedeni, ruhsal parçanın terk edeceği değersiz bir cüruf olmaktan çıkarıp insan doğasının bütünleyici bir parçası haline getirir. O halde nasıl Averroist veya materyalist cepheye savrulmaktan uzak durur? Aquinas'ın yaratıcı hamlesi, daha temel bir metafizik noktaya saldırmaktır: Bonaventure'un Avicenna'dan almış olduğu makbul argümanı tersine çevirir. Bovanture'a göre, *öz* –bir şeyin özünde ne olduğu– *varoluştan* daha yüksek bir gerçekliktir; deyim yerindeyse bir şeyin var olması, özüne eklenen bir arazdan ibarettir. Bu, dünyaya bakmanın Platoncu bir yoludur; sonsuz özlerin, Tanrı'nın altındaki kürelerden yalnızca geçici varoluşun söz konusu olduğu *âleme* indiği görüşünü temel alır.

Aquinas bu koşulu tersine çevirir: Öz, var olanın eylemiyle aktüel hale gelen bir gizilgüçtür. Fakat burada geleneksel Aristotelesçi görüşlere de karşı gelir; çünkü Aristoteles maddenin form tarafından aktüel hale getirilen gizilgüç olduğunu ileri sürmüştür. Acquinas bu kavramları yeniden düzenleyerek yolunda ilerler: Normal dünyanın bileşik tözleri yalnızca madde ve formdan değil, aynı zamanda öz ve varoluştan teşekkül eder. Örneğin insan bedeninin özü, madde ve formun birleşimidir ve bunlar, oluştukları zaman, gizilgüç alanından alınıp aktüel hale getirilir.

Bu, Thomistlerin toplanma noktası haline gelmiştir ve bileşikte "Formun Birliği" öğretisini ortaya çıkarmıştır. Bileşik bir öz, uygulanabilir tüm formlardan teşekkül eder; örneğin bir insanın insan, akıl, hayvan vs formlardan pay aldığı kabul edilir. Bu öğreti, bir yandan bireysel ölümsüzlük ve bedensel diriliş gibi Hıristiyan öğretilerine sadık kalırken, diğer yandan maddi dünyanın gerçekliğine tam katılımı ve duyusal bilgileri mümkün kılar. Fakat bunun bedeli, egemen Platoncu ve Augustinuscu metafiziğin ve epistemolojinin alaşağı edilmesi olmuştur. Aquinas'ın kavramları Tanrı'ya uygulandığında, Tanrı'nın –Aquinas'ın kendi öğretmeni Albert'in sürdürdüğü yeni-Platoncu gelenekte olduğu gibi– tüm formların Formu değil, Form ve Eylemin birleşimi olduğu sonucuna ulaşılır. Tanrı, Bonaventure tarafından savunulan Augustinuscu versiyonda olduğu gibi en üst düzeyde İdeaların mevki de değildir. Aquinas, Bir'in yalnızca varlığın bölümlenmesi olduğunu savunduğundan, Tanrı'nın varlığın ötesinde mistik Bir olması da mümkün değildir.

Aquinas'ın bilim ve teoloji arasında sağladığı uzlaşma ve heretik olan veya olmayan kisveler altında Aristoteles'in düşüncelerinin ağırlık kazanması, felsefi tartışmanın önermelerini bütünüyle yeniden yapılandırmıştır. Bonaventure'un büyük sisteminin artık kabul edilemez hale gelmesi ve artık değiştirilmesinin gerekmesi nedeniyle Fransiskenler bilhassa kötü etkilenmiştir. Bir şeylerin bu boşluğu doldurması gerekmiştir: Bu boşluğu dolduran, Duns Scotus'un ultra-sistemi olmuştur.

Dun Scotus ve Fransisken Karşı Saldırısı

1300 dolaylarındaki kuşaklarda entelektüel alanın genel tablosunu gözden geçirdiğimizde, konumlar açısından gözle görülür bir zenginlik olduğunu görürüz. Alanın temel kültürel sermayesi bir kez daha parçalanmıştır; tartışmacı düşünme sayesinde alana büyükçe yeni parçalar eklenmiştir ve yaratıcı kombinasyonlar için büyük fırsatlar doğmuştur. Hem muhafazakârlar hem de reformcular, bu zenginlikten payını almıştır. Ghentli Henry, varoluşun önceliğini reddederek ve Tanrı'nın Yaratılıştan önce İdealara –özlere– sahip olduğunu vurgulayarak Aquinas ve takipçilerine karşı çıkmıştır. Henry, Tanrı'yı İdealar düzeyine indirgememek için, *esse essential* adında özün daha ileri bir düzeyi olarak Tanrı'yı tarif etmiştir. Madde tarafından bireyleşmeden kaçınmak için, bireyleşmeyi ikili bir olumsuzlama olarak analiz etmiştir: Kendi içindeki bütün farklılıkların olumsuzlanması ve diğer her şeyle özdeşliğin olumsuzlanması. Henry, Augustinus'un ilahi aydınlanma kavramının Avicenna'nın Etkin Akıl kavramıyla aynı olduğunu ifade ederek Müslümanları da konumuna dahil etmiştir (Gilson, 1944:430). Fakat gelenekçiliğin bu yaratıcı savunusu yalnızca Duns Scotus'un saldırısı için cazip bir hedef sunmuştur.

Duns Scotus'un Fransiskenler tarafından tarikatın felsefi saygınlığını yeninden kazanmakta bir numaralı isim olmak için hazırlandığına hiç şüphe yoktur. Ücra İskoçya'da doğmuş olmasına rağmen, genç yaşta örgüt tarafından seçilmiş ve bolca ilgi ve teşvik görmüştür. Giderek gelişen entelektüel yetenekler sergileyince, çatışmanın merkezlerine gönderilmiş ve dönemin önemli entelektüel görevlerini üstlenmiştir.[11] 30 yıl önce Thomas Aquinas'ın

[11] Duns, bu bakımdan Aquinas'a yakın bir paraleldir. Dominiken tarikatında ihtilaf mevcut olsa da, Aquinas net bir şekilde egemen hizbin gözdesidir. Albert'in yıldız öğrencisi olan Thomas, Roma'daki papalık mahkemesinde görev yapan Dominiken öğretmeninin adını almıştır; tarikatın başpapazı, kişisel olarak onu ünlü *Summa contra Gentiles*'ini yazmakla görevlendirmiştir. Averroist ihtilaf 1270'lerde tam olarak patlak verdiğinde Aquinas bununla mücadele etmek için Paris'e geri gönderilmiştir (Gilson, 1944:526). Duns da benzer bir şekilde tarikatının iç çevrelerinden gelmiştir. Ailesi kuşaklar boyunca Fransiskenlerin

Dominikenlerin sözcüsü olarak entelektüel hayatın sorunlu noktalarına gönderilmiş olması gibi, Duns da Fransiskenler adına cepheye sürülmüştür: Fransiskenlerin Paris'teki saygınlığını restore etmek (Oxford büyük ölçüde Fransiskenlerin kalesi olarak kalmıştır), hatta Dominikenlerin Köln'deki kalesini ele geçirmekle görevlendirilmiştir.

Yaratıcılığın, entelektüel alanın mevcut soyutlama düzeyindeki maksimal karşıtlığın hatlarına paralel olarak gerçekleştiğini ortaya koyan sosyolojik ilke göz önünde bulundurulduğunda, Fransiskenlerin bir numaralı isminin başka kim olmasını bekleyebilirdik? Çatışma alanı artık Aquinas'ın Averroistçiler ve Augustinuscular arasında manevralar yaptığı alanın aynısı değildir; ruhun doğası ve ölümsüzlüğü artık anahtar nokta değildir. Bunun yerine, Aquinas'ın kendi mücadelesinin silahları olarak sunduğu yeni metafizik öğretilerin alanı en yüksek saygınlığa sahip olmalıdır. Fakat etkileyici olan şey, Augustinus ve Bonaventure'u tekrar ileri sürmek adına Aquinas'ın kavramlarını reddederek zamanı geri almak değildir; Fransisken saflarının dışında duran Ghentli Henry bu yola zaten başvurmuştur. Duns Scotus ise her iki tarafa birden saldırır. Özgünlüğün maksimal noktalarını sunan öğretileri arar ve yalnızca yeni-Platonculuk ve Augustinusculuğu değil, yeni Aristotelesçiliği de alaşağı eder. Duns Scotus bunu tamamladığında, entelektüel alanın yayıldığı arazi, daha önce hiç olmadığı kadar kökten değişmiştir.

Aquinas ve Aristotelesçiler epistemolojide, tikellerin duyusal bilgisine öncelik vermiştir: İnsan aklı en kolay maddi şeylerin özlerini bilir. Augustinuscu geleneği takip eden Ghentli Henry'ye göre ise aklın asıl nesnesi, ilahi Formların aydınlatıcılığıyla bilgileri sunan Tanrı'dır. Duns her iki öğretiye de saldırır. İnsan aklının en yakından ve kesin olarak bildiği şey, varlıktır; bu mutlak biçimde belirtisiz, temel kavram olmadan insanın düşünebilmesi bile mümkün değildir. Ayrıca varlık tek anlamlıdır; varlığın türleri arasındaki tüm ayrımların ötesindedir. Duns, bunu kuşku hakkındaki bir argümanı kullanarak zekice ortaya koyar: Kendi içinde bir varlık mı olduğu, yoksa başka bir şeye bağlı mı olduğu (yani varlıksal bir sav mı, yoksa mantıksal bağ, yükleme mi olduğu) konusunda kuşku duysak bile, varlığı idrak edebi-

bağışçılarıdır; amcası İskoçya başpapazıdır ve genç John Duns amcasının manastırına gitmiştir. 1280'ler ve 1290'larda Oxford ve Paris'te kapsamlı bir şekilde eğitim gören Duns, kişisel olarak Fransisken tarikatının başpapazı İspanyalı Gonsalvus tarafından desteklenmiştir. Bu yıllarda Romalı Giles, Fontainesli Godfrey ve Ghentli Henry'nin öğreti ve tartışmalarına maruz kalmış olmalıdır ve kişisel olarak Frensisken Middletonlu Richard ve Peter John Olivi'yi tanımıştır (Bettoni, 1961:2-6). Scotus, krallara karşı mücadelelerinde papanın güçlü bir destekçisidir; dönemin önemli teolojik hareketinde Scotus, papalığın Bakire Meryem'in lekesiz hamileliği dogmasını yerleştirmesine katkıda bulunmuştur.

liriz. Duns, burada Hıristiyan skolastikleri arasında geleneksel hale gelmiş Avicenna'nın varoluş ve öz ayrımının altını oyar.

Varlık en primitif kavram olduğundan, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak veya hatta onun hakkında konuşmak istiyorsak varlıktan başlamak gerektiğini savunur. Dahası bilim onun temel ilkelerini kanıtlayamaz, daha ziyade onlarla başlar; dolayısıyla metafiziğin en yüksek nesnesi Tanrı değil, varlık olduğundan, Tanrı'nın varlığını metafizik aracılığıyla kanıtlarız. Varlık hem sonsuz hem sonlu, hem Tanrı hem yaratıklar, hem töz hem arazlar, hem madde hem form için ortak olan mutlak biçimde transandantal bir kavramdır. Duns, bu ikilemlerin şu veya bu tarafına öncelik bahşeden tüm skolastik geleneği yeniden organize eder.

Aquinas, duyusal dünyadaki nedensellik, hareket veya düzenden yola çıkarak bir kanıt sunmuşken, Duns varlıktan yola çıkarak Tanrı hakkında olumsal olguların deneysel varlığına bağımlı olmaktan kurtulan bir kanıt ifade edebilir. Bunun için Anselmus'un stratejisinin bir versiyonunu uygular. Dünyanın nihai veya en yüce nedeninin var olmadığını varsayalım; peki bunun var olmamasına neden olan şey ne olabilir? Bu kendiyle ters düşer, çünkü nihai nedenin tanımı gereği bir nedeni olamaz; dolayısıyla nedensiz nedenin var olmaması imkânsızdır. Normal dünyanın olumsal varlıklarının varlığını Tanrı'nın varlığından çıkarsamak da imkânsızdır. Bir başka deyişle, Tanrı'nın dünyayı yaratmış olmasının hiçbir zorunluluğu yoktur. yeni-Platoncu türüm rotası bu şekilde kesilir ve Tanrı'daki sonsuz Formları varsayan diğer rotalar da kesintiye uğrar. Tanrı zorunlu olsa da, dünya mantıksal olarak zorunsuzdur/nedensizdir. Dünya, naif kutsal metindekiyle aynı huşu içinde görülmesi gereken bir mucize olmalıdır.

Duns hem Platoncu-Augustinuscu epistemolojileri hem de bunların teolojiyle bağlarını alaşağı ettikten sonra, saldırısını bireyleşme ilkelerine yöneltir. Bu, bir önceki kuşakta ihtilaf ve yeniliğin temel alanlarından biri olmuştur. Aquinas, Platoncu Formları ve Bonaventure'un ruhsal cevherini alaşağı ederek, maddeyi bireyleşme ilkesi olarak sunmuştur. Evrensel Formların daha yüksek gerçeklik olduğunu savunan Ghentli Henry, bireyleşmenin kendi içinde hiçbir şey olmadığını, bir olumsuzlama ağını içerdiğini ileri sürmüştür. Duns, yine her iki görüşe de saldırır: Madde ne Aristotelesçi gizilgüç, ne de Thomas'ın savunduğu gibi formların birleşiminin bir parçasından ibarettir. Duns, maddenin kendi aktüalitesine sahip olduğunu ve hiçbir form olmaksızın var olabileceğini savunur. Bir başka deyişle, Tanrı'nın form olmaksızın maddeyi yaratabileceği mantıksal olarak çelişkili değildir. Madde gerçektir; bu nedenle madde yalnızca formların bireyleşmesi ilkesi olamaz.

Duns, evrensel Formların hakiki gerçeklikler olduğunu ve bireyleşmenin yalnızca olumsuzlamadan ibaret olduğunu savunan Henry'ye karşı benzer bir sonuca ulaşır. Fakat bir şeyin özü ne evrensel ne de tikeldir; bütün atlar "atlık" olarak adlandırabileceğimiz ortak bir doğaya sahiptir ama evrensel ve tikel ayrımları kendi içinde "atlık"tan doğmaz. Duns'un varlık hakkında söylediklerine paralel olarak, öz evrensellik ve tikellik bakımından tek anlamlıdır. Evrensel, bir şeyler sınıfının ortak doğasının zihinde idrak edilme şeklidir; idealar aklın alanının bir parçasıdır ve şeylerin ortak doğasında bulunur ama idealar "şey" değildir, şeylerin oluşum ilkesi de değildir. Duns burada Platoncu Formlar mirasını kesin olarak reddeder. Genel olarak "atlık" doğasının belli bir atın "atlığı" olabilmesi için, başka bir metafizik koşul olmalıdır. Duns bu koşulu *haecceitas*, yani "bu-luk" olarak adlandırır (Latincede *haec* "bu" anlamına gelir).

Deyim yerindeyse, bireyleşme ilkesi budur. Fakat bunu bir ilke olarak adlandırmak Duns'un kavramının gücünü yansıtmaz. Bu, tikellliğin evrensellerden oluşan bir dünyada olumsuzlamanın bir boyutu olduğunu savunan Ghentli Henry'nin iddiasının tam tersidir. *Bu* doğrudan gerçektir, o ve *o* da. Dünya, Aquinas'ın madde aracılığıyla bireyleşen formlar dünyasının çok ötesindeki bir anlamda kökten bir biçimde tikeldir. Duns Scotus'a, Martin Heidegger gibi modern varoluşçular tarafından hayranlık duyulmasını sağlayan şey bu vizyonudur: Bu-luk (*haecceitas*) Varoluş'a (*Dasein*) benzerdir; soyutlamalar tarafından asla ele geçirilmeyen varlığa, burada ve şimdiki varoluşun radikal olumsallığına benzer. Duns, çevresindeki entelektüel alana karşıtlıktan beslenerek, tüm Yunan geleneğinden kökten bir kopuşa ulaşmıştır; buna en yakın karşılığı, başta Budist mistisizmi olmak üzere uzak geleneklerde buluruz. Madhyamika Okulunun Budistleri (özellikle de Nagarjuna) meditasyon yapan kişinin ad-ve-forma bağlanmayı ortadan kaldırırken ulaşmayı amaçladığı gerçekliği anlatmak için neredeyse aynı terim olan *tathata* (böylelik) terimini geliştirmiştir. Kelimelerin yetersizliğine saldıran Ch'an meditasyoncularının paradoksları, bu deneyime yönelmiştir.

Duns bir mistik değildir. *Bu-luk* kavramına meditasyon sonucunda veya meditasyon deneyiminin ne içerebileceğini açıklama gayretiyle ulaşmamıştır. Argüman silsilesi, kendi döneminin son derece rasyonalist entelektüel topluluğunun içindeki ihtilaflardan kaynaklanır. Dönemin entelektüel topluluğu, Duns'un *bu-luk* kavramında, kendi en derin önermelerinin ötesine geçer. Bundan sonra transandantallığın, Tanrı ve birincil gerçeklik olmak üzere, iki olası sınırı olmuştur; bunlar olası sınırlardır, çünkü entelektüel alanın mücadeleleri hemen bu sınırlara dayanmamıştır.

Duns yüzyıllardır egemen olan hiyerarşik kozmos kavrayışını alaşağı eder. Hem yeni-Platoncu kavramlar ve gerçeklikler hiyerarşisi hem de Aristotelesçi genellik düzeyleri, evrensellik derecelerine göre sıralanır. Fakat Duns, evrensellerin yalnızca insanların kusurlu olan bilişselliklerinden [vukufiyetlerinden] kaynaklanan bir düşünme şekli olduğunu ileri sürer. İnsan her şeyin *bu-luğunu* bilebilseydi, gerçekliğin tüm olası bilgilerine sahip olabilirdi; ancak şimdiki haliyle insan aklının bunu tek başına başarabilmesi imkânsızdır ve kuşkusuz yalnızca Tanrı her şeyi bu şekilde bilebilir. Bu konum, Müslüman filozofların, örneğin Tanrı'nın yalnızca evrenseller aracılığıyla bilebileceğini ve olumsallıkları içinde tikellere tenezzül etmeyeceğini savunan Avicenna'nın konumunun tam karşı kutbudur (Leaman, 1985:112).

Dünya yalnızca kökten bir biçimde tikel değildir; aklıdan ziyade iradenin sahasıdır. Thomas Aquinas, us tarafından yönlendirilen insanın aklının görece pasif bir konumda kalmasına yol açmıştır. İnsanın her zaman iyi olduğunu düşündüğü şekilde hareket etmesine rağmen, her şeyi çok açık bir biçimde muhakeme edemeyebileceğini ve dolayısıyla seçme özgürlüğüne sahip olacağını ileri sürerek, özgür irade öğretisini de zekice korumuştur. Duns, daha radikaldir. Bir kişinin *bu-luluğu*, deyim yerindeyse, kişinin iradesini merkez alır; insanın sahip olduğu fikirler esasen bir istenç meselesidir. Duns, bu öğretisini akıldışılığın övgüsü noktasına kadar götürmez; Tanrı tutarlı bir biçimde, mantıkdışı olmayan bir biçimde hareket eder. Fakat Tanrı'nın dünyayı herhangi bir zorunluluk veya gerekçeden ötürü yaratmamıştır. Duns'un evreni, varoluşçu gibi görünür. Tanrı mantıksal olarak uzaktır, dünyadan bir uçurumla ayrılır; hem yüksek hem de alçaktaki temel gerçeklik, istenç ve *bu-luk*'tur, yani şeylerin bu şekilde olmasının olumsal kuvvetidir.

Fransiskenler, Duns Scotus'la birlikte bir savunucuya kavuşmuştur. Fakat Scotus'un öğretisi, Dominiken tarikatının içinde ve dışında Thomistlerin yayılması karşısında, adanmış bir Scotistler hareketini ortaya çıkarmış olsa da, entelektüel sonucu istikrarsız olmuştur. Duns, alanın kültürel sermayesini kökten bir biçimde yeniden düzenlemiştir; hem Fransiskenler arasında hem de onların dışında, daha radikal çıkarımlar çok geçmeden çok daha ileriye taşınmıştır. İtibar ve liderlik sıfatı Ockhamlı William'a verilmiş olsa da görüşüne göre birçok düşünür bu fırsattan yararlanmak istemiştir. Aynı zamanda karşı yönde de saflaştırılmış bir mistisizm formunda yeni-Platonculuğun en aşırı unsurlarını kurtaran bir tepki gelişmiştir. Bu cephede Dominiken Eckhart şöhrete kavuşmuştur.

TEOLOJİK FELSEFENİN ÇÖKÜŞÜ

Ockhamlı William, Hıristiyan felsefe-artı-teoloji alanının parçalanmasını temsil eder. Fransiskenlerin içinden çıkmış olmasına rağmen[12] Ockham, Duns Scotus'u selefleri ve rakipleriyle –Aquinas, Bonaventure ve geri kalan herkesle– birlikte "via antiqua" (antik yöntem) adı altında birleştirmiştir. Kendisi ise "via moderna" yani modern yöntemi temsil eder. En büyük ve en güçlü tarikat olan Fransiskenler, bu derin içsel farklılaşmayı göze alabilmiştir.

Yüzyılın dönümünde, öz ve varoluş, eylem ve form, bileşik ve birliğin metafiziği üzerine çalışan daha birçok yaratıcı konum vardır: Yüzyılın dönümünden önce Thomas Sutton, Romalı Giles, Fontainesli Godfrey, Orleanslı Giles, Hervé Nedellec, Freibergli Dietrich, Peter John Olivi, Middletonlı Richard ve Raymond Lull ve yüzyılın dönümünden hemen sonra St. Pourçainli Durand, Peter Aureoli, Henry Harclay, Walter Chatton ve Eckhart. Bunların birçoğu, Scotus ve Ockham'ın yanında gölgede kalmıştır. Hepsinin tanınır hale gelemeyeceği kadar çok yaratıcı konum vardır ve bunlar birbirini sıkıştırarak fikirlerini yayma imkânından mahrum bırakmıştır. Hepsi aynı entelektüel sahada çalışmıştır; hepsi Tanrı, İdealar, melekler, formlar, ruhlar, maddi şeyler, bilginin doğası ve varlığın türleri üzerine görkemli vizyonlara sahiptir. Yunanistan'da aşırı bol enerjinin, birçoğu varlığını sürdüremeyecek olan yeni okulların kurulmasına yol açtığı MÖ 400-365 arasındaki kuşağı andırırlar. Bir tür gezgin şovmen olarak gittiği yerlerde "Büyük Sanat"ını tanıtan tuhaf bir karakter olan Raymond Lull'a Paris'te çok az ilgi gösterilmiştir. Lull, evrenin temel öğeleri listesinden öğeleri bir araya getirerek bir kutular sistemi üretmiştir. Kombinasyonları gökte ve yerdeki her şeyi kapsar. Bu hem evrensel bir metafizik hem de entelektüel kaosla başa çıkmak için muhteşem bir anımsatıcı ipucudur. Müslüman İspanya'nın etkinliğinin sınırındaki Mayorka'dan kendi kendini eğitmiş bir soylu olan Lull, çeperin çok uzağından gelmiş biri olarak entelektüel dünyaya dışarıdan bir gözle bakmanın ötesine geçememiştir. Yöntemi göz ardı edilmiştir ama Rönesansta yeniden hayat bulmuştur. Ortaçağ dikkat alanının aşırı kalabalıklaşmasıyla ilişkili olarak, Lull'un "Sanatı" aktüel sosyal koşulun simgesidir.

---

[12] Ockham muhtemelen Oxford'da Harclayli Henry'nin (Şekil 9.4'te 141) öğrencisidir veya en azından onun dinleyicisidir. Harclayli Henry de muhtemelen Paris'te Scotus'u dinlemiştir. Harclay, Duns'ı Ockham'ın radikalleştireceği nominalist doğrultuda eleştirmiştir. Avignon'da Ockham bir diğer önemli filozof Chattonlu Walter'la (147) birlikte Fransisken evinde yaşamış ve onunla sürekli ihtilaf içinde olmuştur. Aynı zamanda Duns Scotus'un önemli öğrencisi Meyronnesli Francis'le (143) orada karşılaşmış olmalıdır (Gilson, 1944:633-634; *EP*, 1967:3:476-477; *CHLMP*, 1982:863, 891).

Eleştirmenlerin en başarılısı olan Ockham, teolojinin din karşıtı eleştirmenleri ve karşı kutuptaki anti-felsefi inancı (fideist) teologlar arasında stratejik bir sentez yapmıştır. Lüzumsuz metafizik varlıkları ortadan kaldırarak neredeyse açıkça aşırı derecede karmaşıklaşan entelektüel alanı basitleştirmeyi amaçlamıştır. Ockham'ın sözde "usturası" sadece ona özgü değildir. Bir önceki kuşakta, Aristotelesçilere karşı mücadelede saf tutan bir başka Fransisken, Peter John Olivi, "özlerin gereksiz yere çoğalmamasına" vurgu yapmış ve kavramların çokluğundan, varlıkların çokluğunun çıkarsanamayacağını ileri sürmüştür (*EP*, 1967:5:536-537). Ockham'la aynı dönemde yaşayan Fransisken Peter Aureoli, Thomistlerle tartışmanın tam ortasında ve Duns Scotus'a karşı kararsız bir tutumla, şeylerin yapısal öğelerinin sınırlandırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Aureoli'nin epistemolojisi, evrensel kavramların psikolojik gerçekliğe sahip olduğunu ama hiçbir nesnel zemine sahip olmadığını öngörmüştür; buna göre, net olduğu için bireylerin bilgisi tercih edilir. Ockham, oluşum halindeki bir hareketi temsil eder; küçük sayılar yasasının olağan bir sonucu olarak, şöhrete kavuşur ve diğerlerini gölgesinde bırakır. Ockham'ın radikalliği, alanın yoğun ağlarında çoğalan metafizik özlerden ve diğer soyutlamalardan kurtulmak için "usturası"nı çok acımasızca kullanmasından gelir.

Ockham'ın stratejik hamlesi, bu yıkımı, entelektüellerin üzerinde çalışabileceği yeni bir saha yaratarak gerçekleştirmektir. Dilin eylemlerini sınıflandırarak, mantığın yeni bir alanına işaret eder. Eski Porfirioscu-Aristotelesçi formlar hiyerarşisi ve kıyasların sınıflandırmasının dışına çıkarak, olasılıklar, koşullar ve diğer yenilikçi konuların mantığına ilişkin değerlendirmelerin önünü açmıştır. Bu, entelektüel hayatın örgütlenmesinde yapısal bir kopuşu oluşturur. Çünkü Porfirioscu mantıksal hiyerarşi, kapsayıcı bir metafiziksel sistemin parçasıyken, mantıktaki bu konular uzmanlaşma alanları olarak araştırılabilir.

Ockham önermelerin terimlerden oluştuğunu ve bunların yalnızca bir şeyi gösterdiği zaman –yani önermede yerine geçeceği bir nesne var olduğunda– anlama kavuştuğunu ortaya koyar. Kelimeler, temsilin üç ana türünü taşır: Diğer kelimeler, kavramlar ve şeyler. Ockham, saldırısını evrensel kavramlara yoğunlaştırır. Hiç kimse bir özü asla görmez; görüldüğü düşünülen şey, her zaman için belli bir şeye denk düşer. Ockham'a göre, bir kavram bireylere işaret etmenin karmaşık, belirsiz bir yoludur; miyop birinin, nesnelere uzaktan baktığında bulanık görmesi gibidir. Evrensel kavramları, üzerinde konuştuğumuz asıl şeyi ayırt edemediğimiz zaman kullandığımız terimlerdir. Buna göre, kusursuz bir algılamaya sahip olan Tanrı'nın fikir-

leri yoktur, o her şeyi tikelliği içinde görebilir. Bunda, Duns'un her *bu-luğu* algılayabilen Tanrı'sının bir yansımasını bulabiliriz.

Ockham, birçok bakımdan Duns'un radikal hale getirilmiş ama mantıksal soyutlamaları acımasızca budanmış bir versiyondur. Duns gibi, Ockham da iradenin önceliğini vurgular ama onu daha radikal sonuçlara taşır. Evrensel özler var olmadığına göre, Tanrı'nın dünyayı herhangi bir şekilde yaratmasının önünde bir engel yoktur ve onu bir mucize aracılığıyla değiştirmesinin ya da istediği an yok etmesinin önünde de bir engel yoktur. Ahlaki iyi, yalnızca Tanrı'nın isteği bu yönde olduğu için iyidir; Tanrı isteseydi hırsızlığı veya zinayı da iyi kılabilirdi. Mirecourt gibi bazı düşünürler, bu argüman çizgisini neredeyse sapkın görünen örneklere kadar zorlamıştır: Tanrı'nın bir insan, İsa Mesih, olarak vücut bulmasına mecbur olmadığını, isteseydi bir eşek veya taş olarak da cisimleşmeyi tercih edebileceğini ileri sürenler çıkmıştır.

Ockham, bir tarafta muhafazakâr anti-rasyonalizm ve mistisizmi, diğer tarafta radikal ampirizmi serbest bırakır ve teknik mantığı farklı bir yöne çevirir. Teolojiyi, filozofların işgalinden kurtarmaya dönük muhafazakâr talebi destekler. Teolojinin sahası mucizevidir; Ockham, doğanın düzeninin her zaman için somut vakalarda araştırılması gerektiğini, çünkü a priori nedenin hiçbir anlam ifade etmediği ve her genel ilkenin, Tanrı'nın mucizevi müdahalesiyle altüst edilebileceği sonucuna da varmıştır. Aslında Ockham zamanı geri alarak Abelardus'un sofistike nominalist mantığı ve Aziz Bernard'ın anti-rasyonel inancı arasındaki mücadeleyi gündeme getirmiştir. Aradaki kuşaklar, muazzam bir orta nokta olarak metafizik realizmi inşa etmiş olduğundan, Ockham'ın devrimi bu eski düşmanları bir tek konumda birleştirmek olmuştur.

GENEL BİLİMLER FAKÜLTESİ VE NOMİNALİST HAREKET

Metafizik düzene karşı isyan şeklinde gelişen bir "nominalist hareket" resmetmek ve ilerici düşünürlerin ampirizm çatısı altında birleşerek doğal bilimlerin nihai egemenliği yönünde birçok adım attığını anlatmak cazip görünür. Fakat Ockhamlı William'ın, önem arz eden kişisel öğrencilerinin sayısı çok azdır ve ağı çok geçmeden miadını doldurmuştur. Sonrasında birçok "nominalist," hatta "Ockhamist" olsa da, bu etiketler daha ziyade merkezi olmayan ve entelektüel olarak ayrı düşünürler grubuna gevşek bir biçimde uygulanır. Bunlar çoğu zaman rakiplerin kötü niyeti aracılığıyla bir birlik atfedilen istismar terimleridir.

Bu en azından yapısal koşul hakkında bir ipucu sunar. 1300'den sonra entelektüel hayat, hizipsel ortodoksluğa doğru hızla ilerlemiştir. Domi-

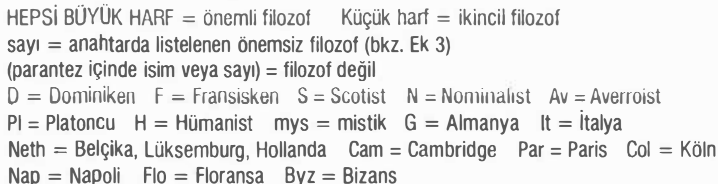
nikenler, 1309'da Aquinas'ı mecburi teolojileri haline getirmiştir; Augustinuscular ve Sistersiyenler, yaklaşık olarak bu dönemde Thomist kampa katılmıştır; Sistersiyenlerin katılımı, Romalı Giles'in öğretileri aracılığıyla gerçekleşmiştir (Geyer, 1928:549). Fransiskenler buna tepki olarak kendi tarikatlarında Aquinas'ın okunmasını yasaklamıştır. Thomas Aquinas, birçok tarikatın desteğiyle 1323 yılında aziz ilan edilmiştir. Fransiskenler, tekrar tekrar çabalamalarına rağmen Duns Scotus'u kanon haline getirememiştir. Bunda içsel bölünmelerin de bir payı olmuştur. Yine de Thomistlere rakip olarak özbilinçli bir Scotist hareket gelişmiş ve üniversitelerdeki mevzilerini cansiperane savunmuştur (de Wulf, 1934-1947:3:214-215).

"Nominalist" bir muhalefeti oluşturan şey, bu rakip ortodoks yaklaşımların dışında özgürce akan yenilikçiliğin hâlâ sürdüğü yan kategori olmuştur. Bu kategori, her şeyden önce gelişen Ockhamist mantıkta uzmanlaşan asıl "nominalistleri" içine alır. İkinci bir hizip olarak Averroistçiler buna dahil olur. Bir "akıl dini" şeklindeki Averroizm, kendi içinde ileriye bakan ve yenilikçi bir yaklaşım değildir ve Aristotelesçiliği, Ockhamistlerin veya hatta Scotistlerin radikal metafiziğinin tam karşı tarafındadır. Yine de Averroizm daha geniş bir muhalefet cephesi, özellikle de imparatorun koruması altında üniversitelerin hukuk ve tıp fakültelerine nüfuz ettiği Kuzey İtalya'nın papalık karşıtı bölgelerinde gelişmiştir (Şekil 9.4'ten 9.6'ya kadarki şekillerde 172, 178, 179, 216, 264-266'ya bakın).[13] Üçüncü olarak, özellikle felsefede ve doğa bilimlerinde Aristotelesçiliği alaşağı etmeye yönelen genel olarak eleştirel bir eğilimden söz edebiliriz. Eleştirel filozofların en aşırıları, doğa bilimlerinde uzmanlaşan Buridan çevresindeki Paris ağıyla örtüşen Mirecort ve Autrecourt'tur. Oxford'da Merton Kolejindeki "hesaplamacılara" odaklanmış mukabil gruplar ortaya çıkmıştır. Burada "nominalist" etiketi, kırılma noktasının ötesine uzanmıştır, çünkü bu eleştirel yenilikçilerin arasında Bradwardine ve Burley gibi anti-nominalistler de vardır.

Sözde nominalist muhalefetin ortak noktası, içsel üniversite yapısının bir özelliğini paylaşmalarıdır. Ockhamlı William'ın hiçbir zaman Teoloji Doktoru derecesini alamamış olmasını simgesel olarak değerlendirebiliriz; genel bilimler mastırı yapmış biri olarak sunduğu radikal çalışması, üniversite kariyerini kesintiye uğratarak Avignon'da sapkınlık ithamlarını yanıtlamaya çağrılması için yeterli olmuştur. William, Bavyera'da imparatorun sarayına sığınmak zorunda kalmış ve kilisenin karşısında seküler devleti savunan yazılar yazmaya yönelmiştir. William'ın sürgündeki dostları ve

[13] Floransa'daki papalık karşıtı hizipten olan Dante, Averroist dünya görüşüne sempati duymuştur.

OCKHAMLI WILLIAM
140
147
ECKHART
Bradwardine
188 189 (190) 191
203 DN,Cam
202 FN
210 D,mys
211 D,mys
212 mys
192
194 195 196
193
(Chaucer)
197
209 A
Autrecourtlı Nicholas
Mirecourtlu Jean
Riminili Gregory
Oxford Merton Koleji Hesaplamacılar
(Wyclif) S,N
Buridan
Saxoynli Albert *Paris, Viyana*
(Boccaccio)
(Petrarca)
Oresme
Paris
(228) (227) *Nth mys*
Pierre d' Ailly
220 219 N 221
Heidelberg Vienna
256 *Nth,mys*
(230)
(231)
1400
Gerson *Par*
à Kempis
264 *Av,Pad*
(263) *H Byz,It*
(262) *H,tr,It*
261 *Pl,Byz,Flo*
(Hus) 259 *Prag*
İtalya
Almanya
267 *DT,Col*
268 *G,mys*
Cusanus
272 *H Nap, Roma*
273 *H,Ar, Roma*
(Cosimo di Medici)
274 *H,Pl Byz,It*
276 *Flo,DT*
(271 H) *Roma*
(270) *mys It*
(285) *G,mth*
(286) *G,mth*
Ficino



ŞEKİL 9.6. SKOLASTİKLER, MİSTİKLER, HÜMANİSTLER, 1335-1465

papa karşıtı sekülerizmin ideologları Jandunlu Jean ve Paduah Marsilius da genel bilimler mastırına sahiptir ve her ikisi de Paris'te genel bilimler alanında mastır derecesine sahip olanlar tarafından seçilmiş eski rektörlerdir. Thomistler ve Scotistler, dışsal olarak papalık politikasına yönelmiş üniversite güç yapısını temsil etmiştir; bu yapı, felsefeyi akla dayalı bir teolojiye tabi kılmıştır. Muhalefet cephesi ise genel bilimler konularında –mantık, matematik ve doğa felsefesi– uzmanlaşanlardan oluşmuştur. Ockham'ın kendisi teoloji konusunda da yazılar yazmış olmasına rağmen, kürsü sahibi teologların prosedürleri karşısında kendi mantıksal yöntemlerinin öncelik taşıdığını ileri sürmüştür. Sonraki birçok nominalist, kendi uzmanlık alanlarını öne çıkarmıştır; bu İtalyan Averroistçiler, Parisli ve Mertonlu biliminsanları ve "muhalefet"in geri kalanı için de geçerlidir. Bunların ortak noktası, entelektüel yönelimlerinin Genel Bilimler Fakültesi ve bu fakültede işlenen konular doğrultusunda olmasıdır. Örneğin Buridan, anlaşıldığı kadarıyla bütün kariyeri boyunca genel bilimler mastırı derecesine sahip olarak kalmıştır (*DSB*, 1981:2:603). Geçmişte çok yaratıcı olan teologlar ve filozoflar arasındaki mücadele artık boşanmayla sonuçlanmıştır.

Mantık ve doğa bilimleri vurgusu nominalizme özgü değildir. Bilim veya doğa felsefesi, kuşaklar boyunca neredeyse tüm felsefi konumların ortak zemini olmuştur. Önemli filozofların birçoğu bu alanda yazmıştır: Grosseteste, Albert, Bacon'ın yanı sıra Bonaventure, Aquinas, Ghentli Henry, hatta Peckham gibi muhafazakârlar (*DSB*, 1981:10:473-476). 1252'den sonra Paris Genel Bilimler Fakültesi, *trivium* adı verilen üçlü grup [gramer, retorik ve mantık] ve quadrivium adı verilen dörtlü gruba [aritmetik, geometri, müzik ve astronomi] Aristoteles'in doğa felsefesi, metafizik ve ahlak felsefesi üzerine metinleri temelinde üç gerekli bilimi daha eklemiştir (*CHLMP*, 1982:521-523). Mantık ve doğa felsefesi, her şeyden önce de Aristoteles'in *Fizik* çalışması, genel bilimlerin özü haline gelmiştir; daha genç öğrenciler ve mastır dereceliler arasında derslerin ve tartışmaların temel konusu olmuştur ve aynı zamanda da teologların dikkatini çekmiştir.

Doğa bilimlerine yönelik bu geniş ilgi 1308'de Duns'un ölümünden sonra da devam etmiştir. Nominalistler elbette ki bunun içinde yer almıştır ama Burley ve Bradwardine gibi anti-nominalistler ve Meyronnesli Francis gibi Scotistler de buna dahil olmuştur (*DSB*, 1981:5:115-116). Değişen şey, felsefenin teolojiye olan sınırı kasten boşaltılırken, bu tür konuların felsefenin odağını tekeline almaya çok daha yakın olmasıdır. Entelektüeller, bu dönemde artık genel bilimler müfredatının en özerk alanlarına yoğunlaşmaktadır.

1277 yılındaki mahkûmiyetlerin, Tanrı'nın kadirimutlaklığına hiçbir kısıtlama getirilmemesini şart koşarak nominalizmin ve doğa bilimlerinin

teolojiden bağımsızlığının yolunu açtığı vurgulanmıştır (Grant, in *CHLMP,* 1982; Blumenberg, 1985). Aslında bu, rasyonel teolojinin ve teoloji katılmış felsefenin sonu anlamına gelmiştir ve bu iki alanın kendi yolundan gitmesine yol açmıştır. Yine de 1277 olayları, nedensiz bir dönüm noktası değildir. Mahkûmiyetlerin arkasındaki muhafazakârlar silinip gitmiştir ve hem Averroizmi hem de Aquinas'ın ölçülü Aristotelesçiliğini içine alan itham ettikleri tutumlar, birleşik rasyonel teoloji-artı-metafiziğin örnekleri olarak kalmıştır. Çatışmaların denge noktası değişince, Aquinas "sağ kanat," muhafazakâr tutumun temeli haline gelmiştir. 1300'lerde geniş bir Thomist hizip olmasına rağmen, Scotistlerin ve özellikle de nominalist eleştirmenlerin yaratıcı saygınlığına hiçbir şekilde sahip olmayan önemsiz figürlerle sınırlı kalmıştır (Şekil 9.4 ve 9.5'in anahtarına bakın). Entelektüel spektrumun uçları –bir tarafta Thomist ortodoksluk, diğer tarafta Averroist sapkınlık ve anti-Papacılık– sabit çapalar haline gelmiştir; dinamizm, örgütsel olarak bağımsız olanların yeniden düzenlenen kamplarına geçmiştir. 1277 mahkûmiyetlerinin kimi getirilerini son derece ortodoks karşıtı sonuçlara taşıyan şey, bu ihtilaflar olmuştur. Teolojinin dünyaya nazaran keyfiliği hem eski yeni-Platoncular hem de Aristotelesçiler tarafından paylaşılan birleşik hiyerarşik kozmolojiyi parçalamak için kullanılmıştır. Aristoteles'in fizik ve metafiziğine, astronominin nüfuz etmiş olduğu saldırı, entelektüel mücadelelerin sahnelendiği alan haline gelmiştir.

Paris Ağı ve Oxfordlu Hesaplamacılar

1340'ta Paris'teki kilise otoriteleri, Ockham ve Padualı Marsilius gibi isimlerin yasaklanmış metinlerini okumak için gizlice bir araya gelen isimsiz öğrencilerden ve mastır derecesine sahip gençlerden oluşan grupları suçlamıştır. Marsilius ve Jandunlu Jean, 1310'lardan sürgün edildikleri 1320'lerin ortasına kadar Paris'te mastır derecesine sahip gençler arasındadır ve aynı on yılda Autrecourtlu Nicolas ve Riminili Gregory de öğrencidir. Ockham'ın Oxford'daki rakibi Burleyli Walter da teolojide mastır derecesine sahiptir. Kuşkusuz Autrecourt ve Mirecourt'un aşırı radikalizminde patlak veren çatışmaların bir devamı olarak, bu çevreler arasında bir örtüşme mevcuttur.

Sistersiyen keşişi olan (ve dolayısıyla Fransiskenler ve Dominikenlerin ana hiziplerinin dışında kalan) Mircourtlu Jean, eleştirel hareketin sarsıcı sonuçlarını çıkarmakta uzmanlaşmıştır: Tanrı, dünyayı hiç yaratmayabilirdi. Tanrı, insanın ondan nefret etmesine neden olabilirdi, hatta İsa'yı yanlış yönlendirebilirdi. Kendiyle çelişmeme ilkesini temel alan kesinlik dışında,

hiçbir kesinlik yoktur. Diğer tüm kanıtlar deneyimdendir ve yalnızca kişinin kendi varoluşunun deneyimi kesindir; bundan şüphe duymak, şüphe duyanın varoluşunu kabul etmektir ve dolayısıyla çelişki testini geçer. Mirecourt'un argümanı, Augustinus'u anımsatır ve Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım" anlayışını müjdeler ama Descartes'in sistem oluşturma amacını taşımaz. Mirecourt, bilgiyi minimum düzeye indirir. Benlik ve dış şeyler arasında aracılar için hiçbir zemin olmadığı ve töz ile arazın da kurmaca olduğu sonucuna ulaşacaktır.

Autrecourt, neden ve sonucu birbirine bağlayan bir çizginin olmadığını ileri sürerek, Hume'un müjdecisi olan benzer bir kanıt ölçütü kullanmıştır. İster maddi ister entelektüel olsun, töz olayların özelliklerini açıklamak için kullanılan özel bir tür nedensel çıkarımı içerdiğinden, tözler mevcut değildir. Autrecourt hem Aristotelesçi fiziği hem de metafiziği açıkça alaşağı etmiştir. Burada, anti-Aristotelesçi cephenin en sert haline tanık oluruz. Ockham, 1317-18 Oxford derslerinde, hareketli bedene ilaveten hareketin mevcudiyetini yok etmek için "usturası"nı kullanarak Aristoteles'in fiziğini eleştirmiştir (*CHLMP,* 1982:530). Ockham, Burley'in hareketin ayrı formların silsilesi olduğu yönündeki arıtılmış realist teorisine karşı çıkmıştır. Autrecourt, tam da bu noktayı zorlamıştır. Hareket ve değişim, aynı tözdeki farklı formların silsilesi olmadığına göre, bunların atomların yeniden düzenlenmesi şeklinde olması gerekir. Bu atomculuk, bütünüyle yeni değildir; bir önceki kuşakta Ockham'ın yakın selefi Henry Harclay (Şekil 9.4'te 141); Fransiskenlerin başındaki Gerardus Odonis (Gerard of Odo) (148) ve Walter Chatton (147) tarafından –yani Paris-Oxford-Avignon ağının kalbinde– ileri sürülmüştür (*EP,* 1967:5:497-502; *DSB,* 2:394). Autrecourt, argümanı sarsıcı uçlara taşımıştır; bedenin atomları çözüldüğünde insan ruhunun özgür kaldığını ve ruhun başka bir bedenle yeniden birleştiğini ileri sürmüştür. Autrecourt hem radikal bir septik olmayı hem de reenkarnasyona inanmayı başarmıştır.

Autrecourt, hiç şaşırtıcı olmayan bir biçimde suçlanmış ve 1347'de Paris Üniversitesinin önünde kitaplarını yakmaya zorlanmıştır. Aynı yıl içinde Mirecourt'un tezleri de suçlanmıştır. İhtilaflı yapı, Aristotelesçi fiziğin tartışmalı alanını doldurmaya yönelik daha ılımlı çabaları tetikleyerek yaratıcılığı artırmıştır. Bu dönemde iki kez rektörlük yapan Jean Buridan, mahkûmiyetleri onaylayan üniversite yetkilileri arasındadır. Bilimsel genelleştirmelerin geçerliliği için bir alanı koruyarak Autrecourt'un nedensellik septisizmine karşı çıkmıştır. Ockham'ın mantık terimlerini açıkça kullanarak, kavramların kavramlarını ve birinci dereceden kavramları birbirinden ayırmıştır: Birinci dereceden kavramlar, bilimin konusudur. Aristotelesçi

töz ve teleolojiden özgürleşen ılımlı bir ampirizme müsaade eden Buridan ve öğrencileri, hareketli nesnelerin ivmesi hakkında bir teori geliştirerek fiziğin ilkelerini yeniden yaratmaya girişmiştir. Nicolas Oresme, sabit ivmeli devinim fenomenini fark etmiş ve görünüşe göre, Descartes'in dik açılı koordinatlarla hareketin matematik temsilini sezmiştir. Saxonyli Albert, yerçekiminin nesnelerin doğal eğiliminden ziyade, dünyanın kütlesinin merkezinden bir çekim olduğu teorisini açıklamış ve impetus [itici güç] kuramını gök cisimlerinin hareketine uygulamıştır. Bu teoriler, gökteki kürelere atfedilen devindirici güçleri ortadan kaldırarak Aristotelesçi fiziği ve kozmolojiyi alaşağı etmiş ve dünyanın hareketini mümkün göstererek Kopernikçi astronomiyi öngörmüştür.

Bunlar hatırı sayılır filozoflardır; Buridan onurlandırılmış ve sunulan ödülleri biriktirerek zengin olmuştur. Bu tezler suçlanmamıştır. Fakat takip de edilmemiştir. Buridan'ın ağı, ikinci kuşakta son bulmuş ve dağılmıştır. Bazıları Viyana ve Heidelberg'deki yeni üniversitelere gitmiştir, bu zincirlerin yaratıcılığı daha ileriye taşınamamıştır. Nominalist eleştiri aşırı uçları ve artık kanonik hale gelen Aristotelesçilik arasındaki çatışma dönemi geride kalmıştır ve ara konumun yaratıcılığı da unutulup gitmiştir.

Fransa'daki bu kuşaklara paralel olarak, Oxford'da Scotus ve Ockham'ı ortaya çıkaran bir yaratıcı ihtilaf ağı mevcuttur. Kıta Avrupa'sında ilk başta Paris, daha sonra Avignon ve güneyde kozmopolit temaslara sahiptir: Harclay, Chatton, Burley (Şekil 9.6'da 191) ve Bradwardine, normal akademik çevrelerde dolaşmanın yanı sıra bazen İngiltere kralının temsilcisi olarak görev yapmış veya maiyetinde bulunmuş, daha sonra da Fransa'yla bir dizi savaşa katılmıştır. Burley, Ockham'a karşı çıkarak evrensellerin gerçekliğini savunmuştur ve hareket fiziğinde zaman-anların mantıksal statüsünü tartışmıştır. "Nominalist" tarafta Harclay ve Chatton, atomculuğu –Autrecourt'un Paris'te radikal uçlara taşıdığı konumu– öne sürmüştür. Bradwardine, İngiliz hemşerileri tarafından, sürekliliğin bölünemez parçalardan oluşamayacağını göstererek Aristoteles'in fiziksel sürekliliğini savunmaya teşvik edilmiştir; Bradwardine, uzamsız noktalar (yani atomlar) ve geometrik teoremler arasındaki çelişkileri göstermek için Öklid benzeri aksiyomatik (belitsel) bir yöntem kullanmıştır. Radikallerin baskısı altında, Aristoteles muhafazakâr cephe tarafından yaratıcı bir biçimde kullanılmaya başlanmıştır.

Balliol ve Merton kolejlerini merkez alan bir grup, bu içerikleri daha arındırılmış sonuçlara taşımıştır: William Heytesbury (Şekil 9.6'da 192), Richard Swineshead (193), Richard Billingham (195), Richard Kilvington (189), John Dumbleton (196) ve diğerleri. Birçoğu, tam anlamıyla nominalisttir ve Ock-

ham'ın mantığını temel alan teknik ilerlemeler üzerine çalışmıştır; ayrıca Bradwardine'in sabit ivmeli devinim hakkındaki matematiksel fonksiyonlarını genelleştirmişler ve fiziğini genişletmişlerdir. Bradwardine, Burley ve Ockham'ın kuşağından daha uzmanlaşmış olan bu grup, teolojinin ihtilaflarından uzak durmuştur. Bradwardine, ihtiyarlığında bunun tam tersini yapmıştır; bunda belki de kralla birlikte yaptığı Paris ziyaretlerinin ve orada Autrecourt'un çevresinin radikalizmiyle karşılaşmış olmasının payı vardır. Bradwardine, kendisi Tanrı'nın deterministik niteliklerini savunmak için neden konusunda realist öğretilerine geri çekilirken, Ockhamistleri özgür iradeye yaptıkları vurgu nedeniyle "Pelagiusçu"* olmakla suçlamıştır. Oxford, nominalistlerin dışarıya kapalı bir okulu değildir, yaratıcı gerginliğin hâkim olduğu bir ağdır.[14] Mertonlı hesaplamacılar diğer alanlardaki "yeni düşünürler"le, örneğin şair Chaucer'la arkadaştır. 1300'lerin sonunda hesaplamacılar gözden kaybolurken Balliol-Merton ekseninin en ünlü ürünü, teolog Wyclif'tir; Scotist ve aşırı realist olan Wyclif, Bradwardine'in teolojik takipçisidir ve John Hus'ın proto-Protestan sapkınlığına ilham kaynağı olmuştur.

Balliol-Merton hesaplamacıları, bu dönemin yaratıcılığında anahtar olan genel bilimler müfredatının konularına yoğunlaşmayı temsil eder. Bu, aynı zamanda onların etkisini sınırlayan etmenlerden biri olmuştur. Çalışmalarının büyük bir bölümü, doğa bilimlerinde keşifler yapmayı amaçlamaktan çok, ileri düzey öğrencilerin tartışmalar için yaratılmıştır (Sylla, *CHLMP,* 1982:540-563). Akademik mantık ve felsefeden bağımsız kuramsal fizik çalışmaları yapmamışlar ama skolastik argümanların hazırlanmasına katkı olarak hayali vakaları vurgulamışlardır. Ampirik araştırmaya hiçbir bağlantı olmadığı gibi, matematiğe olan bağlantı da çok ileriye taşınamamıştır. Burley ve Kilvington nadiren hesaplama yapmıştır; Bradwardine ve Heytesbury genellikle matematiksel olasılıkları araştırmış ama sonuçların yalnızca genel bir ifadesini sunmuştur. Bu çalışma, fizik problemlerini değişkenler arasındaki ilişkiler hakkında sözlü muhakeme aracılığıyla ele alan ama çok az aktüel nümerik analiz içeren Swineshead'in *Liber Calculationum* adlı eseriyle (yaklaşık olarak 1350) doruğa ulaşmıştır (*DSB,* 1981:13:184-213) (Benzer bir şekilde, Parisli grup arasında Oresme'nin "Kartezyen koordinatları" açıklanmıştır ama görünüşe göre bunlar matematiksel

* İlk günah, yazgı gibi kavramları reddedip özgür iradeyi savunan ve 431'de sapkın ilan edilen görüş –çn.

14 Averroizm ve Augustinusculuğun senkretizmini savunan Balliollu Fitz-Ralph (Şekil 9.6'da 188) gibi daha da garip birleşimleri içermiştir. Dikkat mücadelesinde zemin kaybeden konumlar, karışık bir zayıflar ittifakı haline gelmiştir.

yapılar için kullanılmamıştır). Bu çalışma, daha sonra Cardano ve Leibniz gibi matematikçiler tarafından Yunanların düzeyini aşan başarılarından dolayı takdir edilmiştir; ama bir sonraki yüzyılın Hümanistleri, bunu skolastik alıştırmalar üzerine sarmal bir muhakemeden ibaret görmüş ve barbarca bularak reddetmiştir. Daha geniş bir biçimde örgütlenmiş bir bilim yaratıldıktan sonra, Oxford hesaplamacılarının önemi geriye dönük bir şekilde anlaşılabilir; onlarda teoriye hesaplamaya dayalı bir yaklaşım görürüz ama örgütlü bir araştırma veya matematiksel bir teknik uygulamazlar ve bunları daha sonra teşvik eden sosyal desteklerden mahrumdurlar. "Hesaplamacılar" daha dar bir tabana sahiptir; nominalist hareketle bağlantılı revaçtaki ihtilaflara duyulan ilgi. Bu taştırmanın şiddeti azaldıkça, yaratıcılık da birdenbire son bulmuştur.

Bağımsız Mistisizmin Gelişimi

Genel bilimler konularının uzmanlaşmış felsefesinin teolojiden ayrıştığı bu dönemde, teolojide de felsefeden ayrışıp mistisizme yönelme şeklinde bir eğilim ortaya çıkmıştır. Bu mistisizmi hem inancılık (fideizm) hem de genel olarak transandantal yönelimli metafizikten ayırt etmeliyiz. İnancın muhakemeden daha üstün olduğunu savunan her savı "mistisizm" olarak nitelendirmek veya bu terimi "gizemler"le eş tutmak faydalı değildir. Bir dinin, bireyler tarafından doğrudan bir deneyim olarak mistisizm çağrısı yapması şart değildir. "Kurtuluş" olarak kabul edilen yol, bütünüyle metinsel olarak saptanmış ritüellerden ibaret olabilir; hatta bunlar sadece topluca değil, kişisel dualar şeklinde bireysel olarak gerçekleştirildiğinde bile, içsel deneyimin doğrudan bir Tanrı vizyonu olarak yorumlanmasına gerek yoktur; bu pekâlâ insanın inancını ve ahlaki sorumluluklarını sınamak için bir "vicdan muhasebesi" de olabilir. Mistik deneyim, farklı bir yönde ilerler; kutsalın doğrudan deneyimlenmesini esas alır ve kişi bu deneyim sırasında benliğini ve olağan dünyayı –metin ve ritüel de dahil olmak üzere– yitirir. Mistisizm, kilise hiyerarşisiyle ve ritüel yönelimli bir toplulukla çatışma eğilimindedir. Bu nedenle, mistisizm merkezileşmiş bir kilise için disiplin problemleri yaratır ve öğretisel cephede sapkınlık tartışmalarına konu olur. Mistisizm, dinin bağımsız girişimciler tarafından örgütlendiği yerlerde en iyi şekilde gelişir. Bu bağımsız girişimciler bireyler, sufiler gibi özel amaçlı hareketler ve Ch'an Budizmindeki gibi bağımsız manastırlar olabilir.

Fakat bütün dinsel ritüeller ve simgeler de kilise örgütünün kabul edebileceği ve meşru görebileceği türden doğrudan deneyim belirtileri sunma eğilimindedir. Ortaçağ Hıristiyanlığı, bu anlamda mistisizmin kimi boyut-

larını daima içermiştir. Doğrudan dinsel deneyim vurgusu, rasyonel felsefe ve akademik hayata karşıtlığın ortaya çıktığı dönemlerde güçlenmiştir. Bu nedenle, dinsel deneyim vurgusu ahlaki tutumlar ve uygulamalarla sıkıca bağlantılı olmasına rağmen Aziz Bernard bazen bir mistik olarak görülmüştür; benzer bir biçimde Aziz Francis de öğretisel olarak ortodoks kalmıştır ve Bernard'ın hareketi gibi, tefekkürden ziyade aktivizme yönelen Francis'in hareketi de geleneksel kilisenin parçası olarak kalmıştır. Bu noktadan hareketle, mistik deneyim fikrini tamamen akademik bir felsefeyle bütünleştirmek çok zor olmamıştır. Hugh ve St. Victor'da Bernard'dan sonraki kuşaklarda yer alan Hugh'un takipçileri, bunu bilginin ilerlemesinde yüksek bir aşama olarak eklemiştir ve Bonaventure, bunun etrafında bir metafizik sistemi inşa etmiştir. Eriugena'dan Albertus Magnus'a kadar yeni-Platoncu felsefe, esasen diğer tüm düzeylerin türediği bir kategori olarak mistik deneyime vurgu yapan hiyerarşik bir metafiziktir. Böylelikle mistik öğeler ya geleneksel metin ve ritüele ya da tamamen entelektüel bir sisteme dahil edilebilmiştir. Her iki durumda da doğrudan kişisel deneyim pratiğine, resmi öğretilerin reddine veya kilisenin geleneksel örgütlenmesinin dışında hareket etmeye gerekli bir vurgu yapılmamıştır.

1300'den sonra, mistisizm hem anti-felsefi hem de örgütsel olarak bağımsız hale gelerek daha güçlü bir anlamda ortaya çıkmıştır. Bu tür mistisizm, felsefenin yörüngesinin dışına çıkma eğilimi gösterir. Bunu burada fark etmemizin nedeni, tam da dönüşümün gerçekleştiği sırada yaratıcı bir zirvenin olmasıdır; felsefe, felsefenin araçlarını kullanarak kendi kendini siler. Büyük Albert ve öğrencisi Freibergli Dietrich'in çizgisinden gelen Meister Eckhart (Eckhart von Hochheim) Scotus'un döneminde Paris ve Köln'de aktiftir. Eckhart, Duns'a karşıt bir tavır benimsemiştir: Varoluş yaratıklara uygulandığı gibi Tanrı'ya uygulanmaz; Tanrı saf özdür, varlığın üzerindedir. Aristoteles'in görme yetisinin, tüm renkleri görebilmek için renksiz olduğunu söylemesi gibi, Eckhart da Tanrı'nın bütün varlıkları yaratabilmek için hiçbir Varlığa sahip olmadığını ifade etmiştir (Gilson, 1944:696). Bu en yüce öz, Platoncu "Bir" fikri gibi, saf birlik olmalıdır; Eckhart bunu saf *intelligere*, Zihin olarak değerlendirir. Bu, maddi olmayan şeylerin veya Formların çok yükseğindedir, çünkü bunlar bir değil, birçoktur. Aynı şekilde, madde ve formun birleşiminden oluşan maddi şeylerin de yukarısındadır. Fakat yaratıklardan Tanrı'ya içsel bir bağ mevcuttur. Tanrı öylesine yüksek, öylesine transandantaldır ki onun kutsal birliği hakkında hiçbir şey söylenemez; bir yaratık öylesine alçaktadır ki hiçbir şeydir, tabiri caizse, kendi başına hiçbir şeydir. Bu nedenle, ruhun sığınağı, insanın artık Tanrı'dan ayrı olmadığı ilahi bir "kıvılcım" içerir. Bu

kıvılcımdan, yaratıktan başlayıp Tanrı'ya uzanan Plotinos benzeri bir geri yönlü akış, Bir'e dönüş vardır.

Eckhart, meditatif bir mistik gibi görünmez ama entelektüel alandaki karşıtlıklar mantığına göre mistik bir konum benimser. Budizmin kökenlerinde gördüğümüz gibi, meditatif deneyim kendi içinde her türlü yoruma açıktır; spesifik olarak mistik yorum, her zaman felsefi fikirlerin mirasına dayanmıştır. Bu nedenle, geç ortaçağın gerçek meditatif mistiklerin doğrudan bu ağdan başlaması şaşırtıcı değildir. Öğretim görevlisi değil vaiz olmalarına rağmen Tauler ve Suso, kesin olarak veya büyük bir ihtimalle Eckhart'ın ve Köln'deki Albert'in diğer takipçilerinin öğrencileridir (Şekil 9.6'da 210 ve 211). Fakat mistisizm artık üniversitelerden serbest kalmış bir gelenek olarak yerleşmiştir. Bunlar, akademik teologlar değildir ve bağımsızlıkları nedeniyle resmi teolojiyle çatışma eğiliminde olmuştur. Mistikler hem yapısal hem de öğretisel olarak, üniversitelerin en yalıtılmış akademik fakültesini temel alan nominalistlerin negatif karşılığı haline gelmiştir.

En etkili mistikler, kendi örgütlenme çizgilerini oluşturmuştur. Teolojide resmi bir eğitim almayan ve kusurlu Latinceye sahip olan vaiz Jan van Ruysbroeck, Eckhart'ın yazılarından etkilenmiş ve 1343'te Hollanda'da dindar bir topluluk kurmuştur. Meslektaşı Gerard Groote, aynı yüzyıl içinde daha sonraki bir tarihte Ortak Yaşam Kardeşliği adlı tarikatı örgütlemiştir. Varoluş nedeni dindarlık uygulamaları olsa da, Ortak Yaşam Kardeşliği bazı önemli öğrenciler çıkaran bir çalışma merkezi haline gelmiştir: Thomas à Kempis'in *İsa'ya Öykünmek* adlı kitabı Kardeşliğin kopyacıları tarafından 1422'den itibaren yayılmayan başlayan ve dindarlık alanında dönemin en popüler kitabı haline gelen Thomas à Kempis ve daha sonraki kuşaklarda Cusanus, nominalist sistemleştirici Biel (Şekil 9.7'nin anahtarında 300) ve Erasmus'un da aralarında olduğu bir dizi saygın bilgin. Dönem entelektüel olmayan türden uygulamacı mistikler bakımından da zengindir (örneğin 168, 184a, 269, 270, 288); Siennalı Azize Catherine'den (229) 1500'lerin sonundaki çileci reformcu Avilalı Azize Teresa ve çevresine kadar bunlardan bir kısmı, dindarlıkları nedeniyle aziz ilan edilmiştir.

Bunun, İslami entelektüel hayatla bir paralellik taşıdığına dikkat etmek gerekir. Yaratıcı felsefi ağlar dağıldıktan sonra (doğuda el-Gazzâlî ve İspanya'da İbn Rüşd'den sonra) etkinlik gittikçe sufi mistiklerin egemenliğine girmiştir. Doğrudan İbn Rüşd'ün çizgisinden çıkan İbn Arabî, mistisizm ve felsefenin en sistematik birleşimidir; yani dönüşüm noktasında Eckhart'ın paralelidir. Bu paralel gelişimin örgütsel bir nedeni vardır: Mistisizm, mer-

kezi yapının çözülmesinden beslenir. Yahudi felsefesi de bunu doğrulayan bir örnek sunar.

İspanya'daki Yahudi rasyonalist felsefesinin ağları, İslami ve Hıristiyan ağlarla örtüştükleri dönemde zirve yapmıştır. 1100'lerin sonunda, Kuzey Afrika'dan köktenci Muvahhid istilası ve daha sonra Hıristiyanların karşı fethine sahne olan İspanya'da politik koşul kutuplaşırken, bu kozmopolit ağ dağılmıştır. Dinsel tikelcilik ve hoşgörüsüzlük derinleşmiştir. Yahudi kozmopolitler kuzeye göç etmiş ve Hıristiyanlık dünyasında kendilerine karşılık gelenlerin hareketlerine katılmıştır. Talmudik akademilerde, Hıristiyanlığın karşısında Museviliğin farlılığını savunmak adına Maimonides'in Aristotelesçiliği inkâr edilmiştir. Geleneksel metinler kozmik yazışmaların ve kehanetlerin ezoterik simgeleri olarak yorumlanarak, Yahudi Gnostisizmi döneminden öğretiler canlandırılmıştır (Scholem, 1946, 1990). Pireneler boyunca uzanan Provence ve Katalonya'da, Catharist hareketin var olduğu ve Hıristiyanların sapkınlık avına çıktığı bölgelerde, 1100'lerin sonunda Rabbinik bilginler ağı, Kabalist metinler üretmeye başlamıştır. Bunlar, dinsel zulmün giderek arttığı bir bölge olan İspanya'da çok geniş bir biçimde yayılan ağın halefleridir. Kozmopolit dinsel-üstü dönemin yeni-Platonculuğu yerini, Museviliğin ezoterik savunusuna bırakmıştır. 1200'lerin sonunda, peygamberliği Tanrı'yla mistik birlik olarak yorumlayan ve deneyimi başlatmak için nefes tekniklerini öğreten Kabalanın en popüler metinleri ortaya çıkmıştır (Scholem, 1946:139, 203). *Zohar* kitabı, eğitimli Yahudilerin rasyonalizmiyle mücadele etmek için yazılmıştır; kitabın şiarı, gizli bir şifre olarak yorumlanan "Tevrat'a dönmektir;" seçilmiş olanın meditatif esrikliği, Yahudi kitleler için bir teosofiye genişletilmiştir (Şekil 9.5).

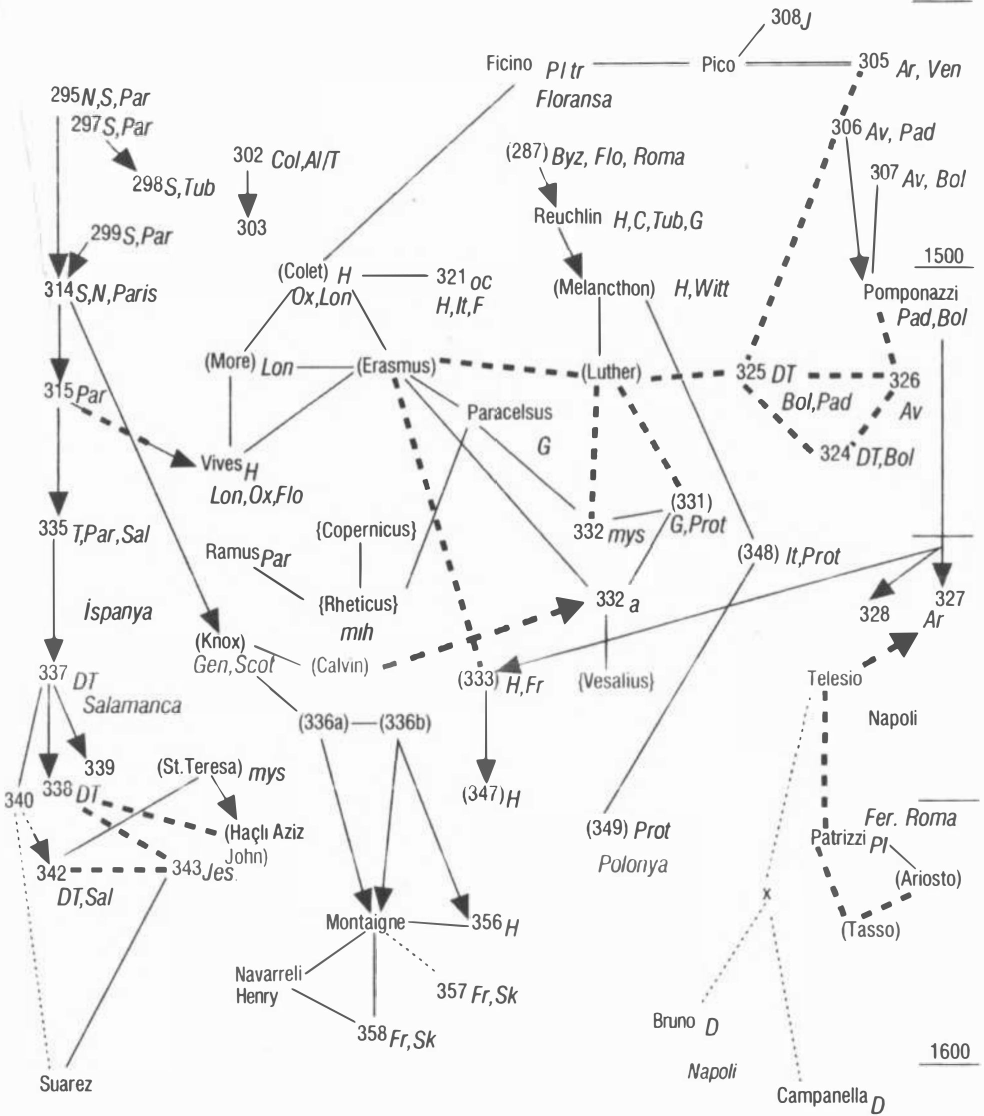
Yahudilere gittikçe daha çok uygulanan gettolaştırma ve zulüm bağlamında, mistisizm kişisel deneyim olmaktan çıkıp politik ve bazen de vahiysel kehanete dönüşmüştür. Bu bakımdan Yahudi mistisizmi, çoğunlukla politik bir motivasyona sahip İslami mistik tarikatlara daha yakındır. Hıristiyan kilisesinin daha büyük örgütsel gücü, mistisizmin kişisel dindarlığa odaklanmasına ve sapkınlık imalarına karşı kendini ihtiyatlı bir biçimde korumasına yol açmıştır. 1400'den sonra, papalığın gücü aşındıkça ve daha sonra Reform hareketinin açık meydan okumasıyla karşılaşınca, Hıristiyan mistikler de giderek politikleşmiştir. Sıradan Yahudiler arasında yaygınlaşmış olan Kabalacılık, kozmopolit Hıristiyan entelektüeller tarafından yeni bir politik-dinsel düzen yaratma projelerinin hayata geçirilmesinde kültürel bir kaynak olarak kullanılmıştır.

SARAY MENSUBU OLAN ENTELEKTÜELLER: HÜMANİSTLER

Geç ortaçağda mistisizmin şöhreti, entelektüel dağılımın birkaç yönünden biridir. Entelektüellerin yeni bir türü daha ortaya çıkmıştır. Bazıları din adamı değil, halktandır veya rahip olarak kutsanmaksızın önemsiz kademelerin ikircikli konumunda kalmıştır. Anadillerinde ve Roma döneminden elyazmalarından aldıkları ve üniversite skolastiğinin "barbarlığından" daha üstün tuttukları Latince yazmışlardır. Bu "Hümanistler" farklı bir kültürel sermayeye ve farklı bir örgütsel tabana sahiptir; saray soyluları veya seküler hükümdarların hizmetindeki yöneticilerdir. İtalya'da papalık küçük bir feodal güç konumuna düştüğünde, sunduğu himaye tarzı, yerel aristokratlarınkine benzemiştir. 1400'lerde, bu skolastik olmayan kültürü kullanarak statü sergileme kervanına katılan hümanist kardinaller, hatta papalar vardır. Saray mensupları daha önce de var olmuştur ama daha önce hiçbir zaman entelektüel hayatın merkezi olarak üniversite hocaları ve kilise teologlarıyla rekabet edememiştir.

Bu tarihten itibaren skolastik ve hümanist tarzlar, genellikle farklı kariyerlerde kökleşmiştir. Thomistler, Scotistler ve nominalistler, başta teolojinin eski kalelerinde ve Almanya ve İspanya'da ortaya çıktıkları üniversitelerde olmak üzere, üniversite hocalığını sürdürmüşlerdir. İtalyan üniversiteleri, skolastiğin teolojik felsefesinden daha önce ayrılmıştır; öğretim görevlilerinin diğer iki hizbine ev sahipliği yapmıştır: Averroistçiler (örneğin Padua ve Bologna'da Venedikli Paul, Vernias, Achillini ve Nifo; Şekil 9.6'da 264 ve Şekil 9.7'de 306, 307, 326) ve orijinal Yunanca metinleri ve Afrodisiaslı Aleksander gibi kadim yorumcuları temel alan Aristotelesçiler (Pomponazzi, Barbaro, 305, Zabarella, 352) (Bu nedenle, Aristoteles'in Averroist yorumuna karşı çıkanlar için "Aleksandroscu" ifadesi kullanılmıştır).

Hümanistler ise genellikle saray mensubu veya kilise politikacısı olarak kariyer yapmıştır. Bazıları çöken Bizans İmparatorluğundan kaçan Yunanlardır: Chrysoloras, Plethon, Bessarion, Trebizond, Argyropoulos (231, 261, 274, 273, 287). Bunların ardından öğrencileri ve takipçileri gelmiştir: Valla, Piccolomini, Cusanus, Ficino, Pico della Mirandola, Reuchlin. Başta Vittorino da Feltre ve Guarino di Verona (263, 262) olmak üzere, aralarında birkaç profesyonel akademisyen de vardır ama onlar da daha eski felsefe-teoloji konumlarının dışındadır. Kuzey İtalya üniversitelerinde Yunanca veya klasikler branşında yeni kürsüler edinmişler veya yeni okullar kurmuşlardır: Da Feltre, çocuklar için özel bir okul kurmuştur ve Ficino, Cosimo di Medici tarafından Floransa'daki Platoncu Akademinin başına getirilmiştir. Bir son-



= tanışıklık bağı = öğretmen-öğrenci bağı

= olası bağ = ihtilaflı bağ

= çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof Küçük harf = ikincil filozof

sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)

(parantez içinde isim veya sayı) = filozof değil x = ismi bilinmeyen

tr = çevirmen { } = bilim insanı veya matematikçi mth =matematikçi D = Dominiken

Jes = Cizvit S = Scotist N = Nominalist Av = Averroist Ar = Aristotelesçi Pl = Platoncu

H = Hümanist mys = mistik oc = okültist, simyacı C = Kabalacı sk = skeptik

G = Almanya Fr = Fransa It = İtalya Sp = İspanya Sal = Salamanca Ox = Oxford

Lon = Londra Par = Paris Tub = Tubingen Gen = Cenevre Bol = Bologna Pad = Padua

Flo = Floransa Fer = Ferrara Ven= Venedik

ŞEKİL 9.7. REFORMCULAR, METAFİZİKÇİLER, SKEPTİKLER, 1465-1600

raki yüzyılda, Peter Ramus'a Paris'teki yeni Collège Royale'de anti-skolastik mantığı için bir kürsü verilmiştir. Ramus'un yöntemi, üniversitelerden çok alternatif eğitimin bir şekli olarak ortaya çıkan orta dereceli okullarda yayılmıştır. En ünlü hümanistler genellikle kısmen saray mensubu, kısmen klasikler konusunda ders veren öğretmenler olmak üzere karma kariyerlere sahiptir. Her şeyden önce metinsel araştırmacı, editör ve mütercimdirler. Saray çevreleriyle bağlantıları, soyut felsefeden ziyade dindışı kültürün öğelerine, Yunan ve Roma klasiklerinden edebiyat ve tarihe vurgu yapmıştır. Yaklaşık olarak 1500'de Hümanist program kuzey üniversitelerinde yerleştiğinde, "sivil veya hukuki kariyere hazırlanmış mezunlar (devlet memurları)" üretmek amacıyla genel bilimler derslerine odaklanmıştır (Jardine, 1983:253). Felsefe işin içine sokulduğunda, tümü akademik çevrelerin içinde ve dışında karma kariyerlere sahip olan Reuchlin, Nettesheimlı Agrippa, Paracelsus, Bruno tarafından öne sürülen okültizm aracılığıyla ya da Plethon ve Ficino'nun iki anlamlı –kısmen paganizm, kısmen ezoterik Hıristiyanlık etkisi görülen– Platonculuğunda olduğu gibi kadim metinlerin, dinin daha yüksek temeli olduğu yönündeki iddialar aracılığıyla dindışı bir cazibe taşıma eğiliminde olmuştur.

Hümanistlerin felsefi açıdan en verimli olduğu yerler, ağlarının kilisenin önde gelen entelektüel hizipleriyle birleştiği yerlerdir. Nicolas Cusanus, şöhretini 1400'lerin başı ve ortasındaki kültürel sermayenin birçok kaynağını bir araya getiren bağlantılarına borçludur. Mistisizmin başlıca merkezinde, Thomas à Kempis'in aktif olduğu dönemde Ortak Yaşam Kardeşliğinin okulunda tahsil görmüştür; daha sonra nominalistlerin kalesi Heidelberg'de felsefe ve Padua'da kilise hukuku eğitimi almıştır; Padua'da seçkin Hümanistlerin derslerine de katılmış ve Latince edebi metinler üzerinde çalışarak Hümanist şöhretine ulaşmıştır. Bağlantıları, onu kilise politikasının merkezine yönlendirmiştir. 1431'de Basel Konsilinde kilisenin paylaşılan yönetimini savunan tarafta aktif olarak yer almıştır. Konsil hizbinin kendi içinde örgütlenemeyeceği ortaya çıktıktan sonra, Cusanus taraf değiştirmiştir. Papalığa sunduğu diplomatik hizmet sayesinde İstanbul'a (o zamanki adıyla Constantinople) gidip Yunanca metinlerin kozmopolit aktarımcılarıyla temaslar kurabilmiştir. Cusanus herkesi tanımıştır: Kuzey Alman mistiği Carthusian manastırlı Denis (Şekil 9.6'da 268); papa sekreteri ve daha sonra papa olarak başlıca hamisi olan hümanist Piccolomini; Floransa'da Platoncu Akademiyi kurması için Cosimo di Medici'yi etkileyen paganlaştırıcı Bizans bilgini Plethon; anti-skolastik filolog Lorenzo Valla. Daha sonra Cusanus, yüzyılın önde gelen matematikçileri haline gelecek genç Alman bilginler Peurbach ve Regiomontanus'la yazışmıştır.

Cusanus'un 1440 tarihini taşıyan ünlü çalışması *De Docta Ignorantia* (*Eğitimli Cehalet Üzerine*) bu temasların meyvesidir. Cusanus bu kitabında Platonculuğu iç içe geçmiş küreleri esas alan Aristotelesçi kozmolojiyle olan bağlantısından kurtararak evrensel Formların gerçekliğini savunur. Matematiksel sonsuzluk kavramını geliştirerek, karşıtların çakışması sonucuna ulaşır: Bütün geometrik şekiller, sonsuz bir ölçeğe genişletildiklerinde birleşir. Bu, kozmolojiye uygulandığında, evrenin, çevresi hiçbir yerde ve merkezi de her yerde olan bir küre olduğu anlamına gelir. Evren artık hiyerarşik değildir, merkezsizdir. Bu kısmen mistik vizyonun felsefi bir ifadesidir ama aynı zamanda nominalizmin imalarını da içerir; bütün nihai kavramlar paradoksaldır ve insan olsa olsa kendi sınırlarının, yani kendi transandantal hiçliğinin farkına varabilir. Cusanus birkaç kuşak boyunca çarpıcı bir biçimde yaratıcı olan tek filozoftur. Skolastikler kendi hizipçiliklerinde oyalanmıştır; mistikler soyut söylemi büyük ölçüde terk etmiştir ve Hümanistler de antikçağın klasik metinlerini canlandırmakla meşguldür. Cusanus bu karşıt olumsuzlamaların kesiştiği kişidir; karşıtların çakışması, onun kişiliğinde kısa bir süreliğine de olsa canlı ve özgün bir vizyon olarak parlar.

Entelektüel hayatın temelleri, merkezi olmaktan daha da uzaklaşmıştır. Bir zamanlar Fransa ve İngiltere'yi merkez alan üniversiteler başta Almanya olmak üzere her yere yayılmıştır. Başarılı Hümanistlerin en çok devamlılık arz eden ağı, Reform hareketinin entelektüel çekirdeğini oluşturan dinsel politikacılardır. Martin Luther, Almanya'nın doğu sınırında yeni kurulan bir üniversite olan Wittenberg'de İncil üzerine dersler veren bir öğretim görevlisidir; meslektaşı ve çalışma ortağı Philipp Melancthon, Reuchlin'in çırağıdır. Hümanistlerin klasik metinlerle ilgili ustalığı, İncil ilminin politik olarak şiddetli tartışmalara yol açabilen konularına ve skolastik teoloji ve kilise hukukunun ortaçağ birikimlerinden vazgeçmeye yönlendirilmiştir. Colet, Erasmus, Agrippa, Vives ve Paracelsus tipik Hümanist kariyerleri temel alan bir başka ağda birbirine bağlantılıdır; bu ağdakiler, kısmen politik himaye altındaki saray mensuplarıdır; kısmen de teoloji, Yunanca, hatta Kabalacılık üzerine üniversitelerde eğitim veren öğretim görevlileridir.[15] Fakat Reform hareketi, kökten bir biçimde merkezi olmaktan çıkmıştır ve en iyi ihtimalle marjinal olarak felsefi olan bu ağlar, soyut felsefede ilerleyememiştir.

---

[15] Bu ağ, Thomas More ve Sebastian Franck gibi akademisyen olmayan dinsel reformculara da bağlanır. Bir kuşak önce bu ağ, İtalyan Hümanist çevreler tarafından beslenmiştir; Reuchlin kültürel sermayesini Floransa grubundan almıştır ve genç Colet, Ficino'yla mektuplaşmıştır (*EP*, 1967:2:138).

1500'lerin sonundaki dindışı yönelimli tutumların kaosunda, Bruno ve Montaigne iki karakteristik tarzı temsil eder. Bruno, tıpkı okültistler ve Protestan hizbinin kendisinden önceki liderleri gibi, henüz yerleşmemiş bir dinsel ve entelektüel koşuldaki ateşli bir girişimcidir. Napoli'deki Dominiken manastırını terk etmiş ve saraydan saraya –Cenevre'den Paris'e, Londra'dan Almanya ve Venedik'e– dolaşarak, üniversite öğretim görevlilerini suçlamış ve dağılmış Hıristiyanlığın savaş halindeki hiziplerine dikkat çekip, bu tabloyu değiştirme planını hayata geçirmek için hamiler aramıştır. Bruno'ya göre, din ve felsefe metamorfoza uğrayıp pagan hermetizm, Yahudi Kabala inancı, büyüsel sembolizm ve yeni bilimin eklektik bir karışımı haline gelmiştir. Bruno, yeni kombinasyonlarda çok cesurdur ama politikadan uzak duramamıştır ve sapkınlık gerekçesiyle yakılarak öldürülmüştür.

Aristokrat Montaigne, daha ihtiyatlı bir yol izlemiştir. Ailesinin ve politik çevresinin farklı dinsel bağlara sahip olması, Montaigne'in öğretisel çatışmaları dindirmeye yönelik ilgisini kuvvetlendirmiştir. Annesi aracılığıyla, Bordeaux'ya yerleşmiş ve din değiştirerek Katolik olmaya zorlanmış Portekizli Yahudilerle bağlantısı vardır; kendisiyle aynı karışık dinsel arka plana sahip olan uzaktan kuzeni Francisco Sanchez de Bordeaux'da aynı koleje gitmiş ve Montaigne'le yaklaşık aynı dönemde anti-skolastik bir septisizm geliştirmiştir. 1570'lerde, *Apologie de Raymond Sebond* adlı özür yazısını yazdığı ve *Denemeler* kitabına başladığı dönemde Montaigne, Katolik Kralcılar ve Fransız Protestan lider Navarralı Henry (IV. Henry) arasında aktif olarak arabuluculuk yapmıştır. Montaigne, son olarak 1588'de Henry'nin Katolikliği benimsemesi ve Fransız tahtına çıkmasını müzakere etmiştir.[16] Montaigne'in yaratıcı enerjisi, hiç şüphesiz politik bağlantılarının başarılı gidişatıyla daha da çoğalmıştır; bu aynı zamanda Sanchez'den neden çok daha ünlü olduğunu da açıklamaya yardımcı olur. Montaigne, edebi bir tat katarak açıkladığı, klasiğe çalan bir septisizmle dinsel anlaşmazlığı gidermeyi amaçlamıştır. Felsefesi, öğretisel çatışmaların yanı sıra Kopernik ve Paracessus'un yeni bir bilim yaratma iddialarını da yumuşatır. Montaigne'nin her şeye eşit mesafedeki tavrı, entelektüel hayatın tabanlarının parçalandığı ve sürekli değiştiği bir çağda biriken septisizmi temsil eder.

---

16 Popkin (1979:37-43, 360-361); *EP* (1967:5:366-368). Wuthnow (1989:97-98) Bordeaux'daki yerel parlamentonun varlığının kenti ortodoks kıldığına, çünkü Katolikliğin geleneksel statü düzenini korumanın Avrupa genelindeki egemen soyluluğun genel çıkarına olduğuna işaret eder. Montaigne'in büyük bir ihtimalle çalışmalar yürütmüş olduğu Toulouse'da 1562'de bir isyan patlak vermiş ve yüzlerce Protestan infaz edilmiştir.

Ortaçağ Hıristiyanlığı manastırlar, papalık ve üniversiteler üzerine inşa edilmiştir. Bu dönem itibariyle ilk ikisi çöküntüye uğramış ve üçüncüsü de odaksız ve dağınık hale gelmiştir.

ENTELEKTÜEL DURGUNLUK SORUNU

Entelektüel hayatın çalışmaları, yaratıcılık dönemlerinde yoğunlaşma eğilimindedir. Fakat neyin yaratıcı olduğuna yalnızca karşılaştırma yoluyla karar verebiliriz. Entelektüel hayatın bütün çeşitliliğiyle ilişkili yapısal koşulları görmek için karanlık tarafla aydınlık tarafı ve aralardaki gri bölgeleri karşılaştırmak gerekir. Durgunluğu incelemenin ikinci nedeni, belki de daha büyük bir doğrudan anlam taşır. Kendimizin –20. yüzyılın sonlarında yaşamış kişiler olarak– yaratıcı bir dönemi geçirdiğimizin hiçbir garantisi yoktur. Gelecekteki entelektüel tarihçilerin, geriye dönüp baktıklarında yüzyılın ilk üçte birlik döneminin büyük fikirlerine yoğunlaşması ve geri kalanını alelade bulması mümkündür.

Sonraki dönemlerin hemen hepsi, geç ortaçağ felsefesini bir durgunluk dönemi olarak kabul etmiştir. Başta 1400'lerin sonu ve 1500'lerdeki İtalyan entelektüeller olmak üzere Rönesans, önceki dönemi vahşi/uygarlaşmamış olarak nitelendirmiş ve kendi dönemlerinin üniversitelerine bunun en yozlaşmış aşamasının örnekleri olarak göstermişlerdir. 1300'lerin sonunda, skolastik düşünürler de kendi entelektüel kültürlerinin yok olduğunu hissetmiştir. 1402'de, 100 yılı transandantal bir süre için Paris Üniversitesindeki son önemli filozof olan Jean Gerson, seleflerinin rasyonalist felsefesini suçlamıştır (Gilson, 1944:716). Hem nominalist hem de inancı [fideist] temaları yankılayarak, entelektüellerin keyfi ve absürt spekülasyonlarla meşgul olduğunu beyan etmiştir; nedamet, mütevazılık ve inanç yerine pagan felsefesini takip ettiklerini ve realist Bradwardine'den Wyclif ve Hus'a kadarki figürler gibi, akla aşırı kıymet vermelerinin, sapkınlıklarının kaynağı olduğunu ileri sürmüştür. Gerson'la aynı dönemde yaşayan ve 1409'da papa olan Candialı Peter, kendi döneminin hizip savaşlarını, hiç kimsenin bir sonuç beklemediği çatışmalar olarak gözlemlemiştir (Gilson, 1944:615). Çeşitli görüşleri, skolastik tarzda tartışmaların yetkili makamı olarak görmeksizin, katılımdan sakınarak tarihçiliğe meyleden günümüz entelektüelleri gibi gözden geçirmiştir. Bu, günümüzün entelektüellerinin "felsefenin sonu" temalarından ve "temelciliği" küçümsemesinden çok da farklı görünmez. Bu, durgunluğun sosyal nedenlerine ilgi duymamız için bir başka neden oluşturur: Bugün de benzer bir koşul içinde olup olmadığımız kuşkusu.

Durgunluk basit bir koşul değildir; en az üç türü vardır.

Durgunluk (A): Kültürel Sermayenin Kaybı

Entelektüeller daha öncekilerin yapabildiklerini yapamadığında fikirler unutulabilir. Aristoteles'in öğretisi, ölümünden sonra yüzyıllar boyunca kaybolmuştur; stoacı mantığın başarıları, geç antikçağda ve Megaracı mantık ise daha da önce unutulmuştur. Hindistan'da 1600'lerden sonra, geçmiş dönemlerin gelişmiş metafiziği, basitleştirilmiş Advaita Vedanta'ya indirgenmiştir. Çin'de geç Savaşan Devletler döneminin sofistike konumları, özellikle de Mohist mantık ve rakipleri, Han hanedanlığının dinsel Konfüçyüsçülüğü tarafından büyük ölçüde örtülmüştür. Geç T'ang döneminde, Salt Bilinç felsefesinin metafizik incelikleri ve daha birçok okul, Budistler arasında kaybolup gitmiştir. Ming döneminde (1366-1644) felsefeyi terk edip teknik bulmaca çözme ölçütünün bilhassa net olduğu bir alana geçmek adına, yaklaşık olarak 1050-1300 arasında Sung ve Yuan hanedanlıkları sırasında yeni bir çığır açan genelleştirilmiş ve açık cebirsel yöntemler unutulmuştur ve daha sonraki matematikçiler bu metinleri artık anlayamamıştır (Qian, 1985:69-70; Ho, 1985:106; Needham, 1959:38-145; Mikami, 1913:110). Fikirlerin kaybı, Batıda Roma'nın çöküşünde olduğu gibi uygarlığın maddi koşullarının yok edilmesinin neden olduğu bir Karanlık Çağı akıllara getirir. Fakat bu örnekler, fikir kaybının yüksek uygarlıkların refah dönemlerinde de gerçekleşebileceğini gösterir; aslında Yunan kültürünün kaybolması, barbarların fetihlerinden çok daha önce Roma'da başlamıştır.

Durgunluk (B): Klasiklerin Hâkimiyeti

En büyük düşünürlerin fikirleri, haleflerinin fikirlerini gölgede bıraktığında durgunluğun ilk türünün tam tersi bir durgunluk gerçekleşir. İster istemez eskiyi değiştirecek olan yeni bir yaratıcılık yoktur. Bu tür bir dönem kültürün düşük bir düzeyi olarak görülmemelidir; bunun zirvede kalmak olduğu söylenebilir, zira öğretilen ve yayılan fikirler o zamana dek ulaşılan en iyi fikirlerdir. Bununla yetinmememiz, entelektüel dünyanın bir ironisidir. Yaratıcılığı takdir ederiz ama büyük yaratıcılık, hak ettiği ödüllere kavuştuğunda, onu çok geçmeden durgunluk olarak nitelendiririz. Yaratıcılığın iki tarafı vardır: Yaratımın enerjisi ve ürettiği vizyonlar. Uzun vadede bunlar birbirinin altını oyar. Yaratıcılık şöhret zincirleri tarafından yönlendirildiğinden, daha önceki kimi figürler, halefleri tarafından gölgede bırakılmaya mahkûmdur. En büyük ödüller, genellikle yoğun ve rekabetçi biçimde dengelenen bir zincirdeki son kişiye gider. Hegel'in "Minerva'nın baykuşunun yalnızca akşamın alacakaranlığında kanat çırptığını" söylemesi bu yüzdendir. Yaratıcılık gibi durgunluk da entelektüel hayatın ağ yapısının kalbindedir.

Tarihsel karşılaştırmalar, klasiklerin yüceltilmesinde otomatik olarak gerçekleşen bir şey olmadığını gösterir. İdeolojinin geçmişin değişmez bilgeliğini güçlü bir biçimde desteklediği Hindistan'da hem Budist hem de Hindu cephelerinde uzun değişim dönemleri yaşanmıştır. Yunan felsefesi de geçmiş öğretileri tekrarlamak yerine unutma eğiliminde olmuştur; Pisagor veya Platon'un yinelendiği düşünüldüğünde, bu genellikle onlara yeni öğretilerin aşılanması şeklinde gerçekleşmiştir. Çin'de Konfüçyüs, Lao Tzu ve kadim kehanet metinlerinin yüceltilmesi, bu metinler üzerine yapılan yorumlar kisvesi altında önemli bir yenilikçiliğin olduğu dönemlerde her şeye rağmen devam etmiştir. Durgunluk (A) ve Durgunluk (B) arasında bir değiş tokuş vardır. Daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse, eski kültürel sermayenin yitirilmesinin en azından bir yolu, onun yaratıcı bir biçimde yeniden yorumlanmasıdır (unutmanın çok daha aşırı türleri ve yaratıcılığın başka versiyonları olsa da). Bir uygarlık, bu durgunluk türlerinin her ikisini de dönem dönem yaşayabilir. Çin'de Chu Hsi'nin yaklaşık olarak 1200'de büyük sentezini formüle etmesinin ardından, Ch'eng-Chu yeni-Konfüçyüsçülüğü 300 yılı transandantal bir süreliğine Çin entelektüel hayatında boğucu bir hâkimiyet elde etmiştir; farklı bir açıdan bakıldığında, Çinli entelektüeller halihazırda mevcut olan büyük felsefeden yararlanarak sakince dinlenebilmiştir.

Geç Hıristiyanlık, Durgunluk (A) yerine Durgunluk (B)'yi temsil eder. Thomas Aquinas ve Duns Scotus'un başarıları, yapıcı felsefenin üzerinden yükselmiştir; eleştirel tarafta ise Ockham aynısını yapmıştır. Geç ortaçağ skolastiği, son derece yüksek bir yaratıcılık düzeyini yüceltmiştir; fakat tam da bunun sağlamlığı nedeniyle, entelektüel hareketin savunucularının gerçekleştirecekleri saldırıyı tetiklemiştir. 1500'lerin ve 1600'lerin ders kitapları, özellikle de Karşı Reform hareketinin İspanyol ve Fransız üniversitelerinde okutulan kitaplar, Francis Bacon ve Descartes'in gözünde verimsizliği temsil etmiştir. Ayrıca ortaçağ felsefesinin bu durgun dönemine denk gelen Rönesansın, kadim klasiklere aşırı hayranlığı nedeniyle aynı türden rakip bir durgunluk dönemini oluşturduğu söylenebilir.

Durgunluk (C): Teknik Arıtma

Durgunluğun üçüncü türü aslında bir durgunluk değil, sadece bu tür bir görünüm olabilir. Entelektüel hayat, aniden duruvermez ama gelişim seyrinin kendisi saygıyı değil yabancılaşmayı besler. Geç ortaçağ felsefesi hakkındaki yaygın bir iddia, alanın fazla teknik, aşırı arıtılmış hale gelmesi; kavramsal atmosferin giderek dans eden meleklerle dolmasıdır.* Duns Sco-

* "Bir toplu iğnenin ucunda kaç melek dans edebilir?" skolastik felsefeyi eleştirmek için kullanılan bir sorudur –çn.

tus uygun bir şekilde, "Doctor Subtilis" (Süptil Doktor) olarak adlandırılmıştır. Rönesans Hümanistleri, Duns'un tarzından, hem metafizikteki yeni terimlerinden (Cicero'nun döneminde kesinlikle bilinmeyen terimler!) hem de peş peşe sıralanan dikkatli niteleme ibarelerinden oluşan uzun dolambaçlı cümlelerinden rahatsızlık duymuştur. Bu, yalnızca sembolik değildir. Merkezdeki bir filozofun yazısı, entelektüel topluluk tarafından oluşturulan enerjilerin ve kavramların sonucudur. Duns'un soyutlamaları ve ayrımları, karmaşık ve seyreltilmiş dünya görüşü, sabırlı ve azimli argüman çizgileri, ziyadesiyle etkili olan üç kuşak boyunca konumlarını yeniden düzenleyen ve soyutlama ve incelik düzeyini her adımda daha yukarıya taşıyan filozofların çatışma halindeki hiziplerinin vücut bulmuş halidir.

Scotistler, üstadın ölümünün ardından birdenbire durmamıştır; nominalistlerle ittifaklar kurmayı deneyerek ve bazen de Thomistlerle farklılıklarını önemsemeyip anti-nominalist bir koalisyon yaparak kendi konumlarını savunmaya ve ayrıntılandırmaya devam etmişlerdir. Fakat yeni sentezin heyecanı ortaya çıkmamıştır. Gevşek bir biçimde tanımlanan Nominalistler, modern analitik felsefenin standartlarına göre genellikle çok yaratıcıdır.[17] Fakat nominalistler artık mantıkta veya diğer teknik konularda uzmanlaşmıştır. Çalışmaları, entelektüel alan için güçlü bir odak sağlamadığı gibi duygusal enerji burgaçları da içermemiştir. Teknik yenilikler, çok geniş bir biçimde yayılmamıştır; baskın üstatlar imgesine bir meydan okuma oluşturmamıştır ve Durgunluk (B) için gözle görülür bir alternatif sunmamıştır. Zamanla bu tür yaratıcılık, takipçileri cezbetmediği için kendini yeniden üretemez; kurur ve Durgunluk (A)'ya yaklaşır.[18] Ortaçağ entelektüel hayatını sürdüren üniversite dünyasının çok dışındaki çevrelerde 1400'lerde başla-

---

[17] Bu, *CHLMP* (1982) genelinde vurgulanır. Nominalistlerin yaratıcılığı, görünüşe göre iki kuşak sürmüş ve 1300'lerin sonunda tükenmiştir. Daha sonra da ilerlemelerin gerçekleşmiş olması ama tarihçiler tarafından göz ardı edilmesi olasıdır, zira geç skolastik felsefe dönemi çok fazla incelenmemiştir. Her halükârda, nominalist yeniliğe bu ilgisizlik kendi çağcıllarıyla birlikte çok erkenden başlamıştır.

[18] Argümanın karmaşıklığı bunu örtme eğiliminde olmuştur. Ghentli Dullaert'ın (Şekil 9.7'nin anahtarındaki 315) 1500'lerin başında Paris'teki çalışmaları, "Thomas Bradwardine, William Heytesbury ve Richard Swineshead gibi Oxford 'hesap uzmanlarının'; Jean Buridan, Saxonyli Albert ve Nicole Oresme gibi Paris 'terminist'lerinin ve Forlili James, Lendenarialı Simon ve Mantualı Peter gibi İtalyan yazarların öğretilerini çok ayrıntılı şekilde (ve genellikle çok karmaşık mantıksal argümanla) özetler ve aynı zamanda Walter Burley ve Venedikli Paul'un daha gerçekçi konumlarını da ihmal etmez. Dullaert'in sonsuz diyalektiğinin mantıksal inceliği, Vives'in (Dullaert'in öğrencisi) ve diğer hümanistlerin ciddi ölçüde olumsuz eleştirilerini tetiklemiştir" (*DSB*, 1981:9:237). İki kuşak sonra, önde gelen Aristotelesçilerden biri olan ve İtalya'da Padua Üniversitesinde görev yapan Zabarella (352) Merton Koleji ve Buridan gruplarının çalışmalarını tamamen hiçe sayarak Aristotelesçi fiziği tartışmıştır (*EP*, 1967:8:366).

yan Rönesans döneminde, ortaçağ felsefesinin ne hakkında olduğuna dair bilgisizlik ve gerçek bir fikir kaybı yaşanmıştır. Süptil Doktor Duns Scotus, "mankafa şapkası" giyerek bir köşede oturmaya zorlanmış aptal bir öğrenci olarak karikatürleştirilme yolundadır.

Dış Koşulların Tersine Çevrilmesi

Durgunluk nasıl gerçekleşir? İlkesel olarak koşulların, yaratıcılığın koşullarının zıttı olması gerekir. Entelektüellerin bir topluluğu oluşturmasına izin verilirse, kendiliğinden bir biçimde sorunlar geliştirme ve dikkat alanını hizipler arasında bölüştürme eğilimi gösterirler. Yaratıcılık, ağ içinde kişisel temasların birkaç kuşağı boyunca bu süreç devam ettikçe oluşan enerjidir. Dışsal koşullar, bu tür bir ağ yapısının ne zaman ortaya çıkacağını ve ne kadar süre boyunca varlığını koruyacağını belirler. Yaratıcılığın can alıcı koşulları, temel bir dikkat odağında entelektüel çatışmanın birden çok tabanını devam ettiren koşullardır. Yaratıcılık, karşıt hizipleri idame ettirebilen maddi kaynakların çaprazlama kesiştiği bir merkeze dayanır; katılımcıların karşılıklı hareketliliğinin birbirine bağladığı az sayıdaki merkez, odak ve çatışmanın iç içe geçmesini sağlayabilir.

Bu yapısal şekil varlığını sürdürdükçe, dış koşullar belli bir hizbi yok ederek, yasaklayarak veya destekleyerek müdahalede bulunabilir. Bu tek başına bütün ağın yaratıcılığına zarar vermez, zira entelektüel alanın yeniden düzenlenmesini sağlayabilir ve yeni içsel düzenlemeler için bir ortam oluşturabilir. Hiziplerin dışsal tabanlarındaki karışıklıklar, hizip içindeki kişiler için yıkıcı olabilse de, genel yapının birden çok hizbi ve ortak bir dikkat merkezini içermeye devam etmesi koşuluyla bir bütün olarak entelektüel hayat için kötü bir şey değildir. Çevredeki sosyal çatışma, örgüt inşası ve yıkım –okulların ve devletlerin, dinsel hiziplerin ve keşişlerin tarikatlarının, papalığın veya halifeliğin kurulması ve çökmesi– hiziplerin yeniden düzenlenmesine yol açarak yaratıcılığı destekleyecektir. Dış koşullar birden çok hizbin tabanını yok ettiğinde veya ortak merkezi feshettiğinde yaratıcılık son bulur.

Felsefenin yaratıcı ve yaratıcı olmayan dönemlerinde entelektüel dünyanın genel yapısını kısaca inceleyelim.

Yunanistan

Sokrates-öncesi dönemde, yaratıcılık ilk önce İyonya kıyısındaki şehirlerde Miletos'u merkez alan bir ağda yoğunlaşmıştır. Daha sonra bu ağ, temel kurumsal devamlılığın Pisagorcu kardeşlik tarafından sağlandığı Güney İtalya

ve Sicilya'daki birçok koloniye göçmüştür; bir başka kol ise Ege çevresinde, kuzeyde Abdera (Trakya) ve güneydoğudaki Kos ve Knidos'taki tıp okullarına dağılmıştır. Yaratıcılığın dağılarak yok olması imkân dahilindedir ama jeopolitik olaylar bir merkez sağlamıştır. İyonya'nın Persler tarafından fethedilmesi ve Yunan koalisyonunun oluşup karşı saldırıya geçmesi, demokratik devrimler ve tiranların ortaya çıkışında olduğu gibi göçü artırmıştır; sığınmacılar ve elçiler, Atina'daki emperyalist güçte odaklanan kozmopolit bir entelektüel ağ için ortam oluşturmuştur. Metropolis, neredeyse tümüyle yabancılarla dolu olan bir entelektüel cazibe merkezi haline gelmiştir. Sokrates ve Platon, yüzyıllar boyunca kendi şehirlerinin önemli entelektüelleri arasına girmeyi başarabilen ender Atinalılardandır; Aristoteles, Diogenes, Epikuros, Zenon ve diğerleri uzak şehirlerden gelmiştir. Bu koşul, 1200'lerin önemli kuşaklarında önde gelen üstatlar arasında Fransızların nadiren yer aldığı ortaçağ Paris'ine benzerdir.

Atina birkaç kuşak boyunca Megara, Elis, Kirene, Kyzikos ve diğer yerlerdeki çevre düğümler tarafından desteklenmiştir. Bunlar, belli alanlarda uzmanlaşmış okullara ev sahipliği yapmıştır ve neredeyse tümü merkezin ağlarına bağlıdır. Abdera, Lampsakos ve Mytilene okulları gibi başlangıçta bağımsız olan okullar, en sonunda Atina'da okullarını kurduklarında şöhrete ulaşmıştır; Epikurosçulari ünlü yapan okul da bunlardan biridir. Merkez, bir dikkat merkezi ve ağların iç içe geçmesi için bir fırsat sağlamıştır. Yaratıcılık, çatışan hizipler için birden çok taban bulunduğunda sürdürülür. Atina, kendi zirvesine ulaştığında, politik destek, dinsel yönelim ve yaşam tarzı radikalizmi noktasında dışsal farklılıklara demir atmış çeşitli okulların kesiştiği bir merkezdir. Bu dışsal tabanlardaki değişiklikler, entelektüel alanın paylaşımında içsel yeniden düzenlemeleri yönlendiren nihai güçleri sağlamıştır.

Helenistik dönemde, dış tabanlar daralmıştır. Çevresel düğümlerin birçoğu kaybolmuştur (bkz. Şekil 3.3); rakip okullar, bağımsız bir destek merkezine sahip olanların yerine geçerek büyük ölçüde sadece Atina'yı temel almıştır. Ağların kesiştiği bir merkez daha vardır: Kos ve Knidos'tan tıp okullarını ve Atina'dan da Peripatos okulundakileri ve stoacıları kendine çeken İskenderiye. Hrisippos ve Karneades'in kuşağına kadar bir yüzyıl boyunca rakipler arasında dengeli bir yaratıcılık koşulu mevcuttur. Yaklaşık olarak MÖ 100'de Roma'nın artan hegemonyası ve Atina'nın politik çöküşüyle birlikte, Atina okulları tarafından sağlanan maddi tabanlar kaybolmuştur. Entelektüel merkezler Bergama, Rodos ve Napoli'ye taşınmıştır; ama bunların her biri, kozmopolit bir merkez olmak yerine bir tek okulu desteklemiştir ve hiçbiri bir iki kuşaktan fazla varlığını sürdürememiştir. İskenderiye kurumsal olarak işlerliğini sürdürmüştür ama yaratıcılığı sürdürmek için çok

fazla yalnız kalmıştır. Felsefe büyük ölçüde şehir hukukçularının ve gezgin konuşmacıların bir uğraşı olan retorik pratiği tarafından yutulmuştur. Bu, entelektüellerin özerk kaygılarının peşine düşmesi için gerekli merkezileşme ve yalıtımı sağlamayan bir tabandır.

Hıristiyanlığın ve diğer popüler dinsel hareketlerin sahneye çıkışı, entelektüel dünyayı merkezi olmaktan daha da uzaklaştırmıştır. Gnostik hizipler küçük ve örgütsel olarak dağınıktır; Hıristiyan kilisesi, daha hiyerarşiktir ama tabanları coğrafi olarak dağınıktır ve bölgesel politik güçlere bağımlıdır. En yaratıcı dönem, Hıristiyanların İskenderiye'deki felsefe okullarına girip Plotinos ve takipçilerinin büyük pagan sentezini tetiklediği dönemdeki rekabet dengesiyle göze çarpar. Fakat hem Hıristiyan filozoflar hem de Plotinosçu paganlar, politik himaye merkezlerine, sırasıyla Suriye ve Roma'ya göç etmiştir ve hemen ardından ağlar daha da dağılmıştır. Geç antikçağda, Atina ve İskenderiye, kesişen hiziplerin merkezi olmaktan çıkıp belirli bir hizbin yerel kalesi haline gelmiştir. İstanbul, Bergama, Antioch, Milano ve Kartaca'da dindar entelektüeller etkindir. İlk önce merkezileşme yitirilmiş ve bu, entelektüel hayatın merkezini yitirmesi, soyutlamanın genel kaybı ve tikelci teoloji ve büyünün egemenliğine yol açmıştır. Daha sonra imparatorluğun genel maddi çöküşüyle birlikte birden çok hizbin maddi tabanları ciddi biçimde ortadan kaybolmuştur ve biriken kültürel sermaye, büyük ölçüde unutulmuştur.

Çin

Savaşan Devletler döneminin ilk yaratıcı evresinde, entelektüeller Chi-hsia Akademisi ve Wei, P'ing-yuan ve Ch'in'deki saraylar arasında dolaşmıştır. Bunların en büyükleri, kesişen çevrelerin merkezleridir. Önemli saraylar arasındaki politik rekabet ve saygınlık rekabeti, Konfüçyüsçülerin ve Mohistlerin özerk örgütsel hareketleri tarafından kaplanmıştır; tartışma hayatındaki odaklanmanın sunmuş olduğu sahada çeşitli konumları ortaya çıkaran bağımsız entelektüeller de üçüncü bir taraf olarak bu koşulları pekiştirmiştir. Budist yaratıcılığın en önemli döneminde de fiziksel olarak birkaç yerde kesişen çeşitli örgütlü hizipler arasında rekabet vardır: Sarayı ve büyük manastırlarıyla T'ang başta olmak üzere pro-Budist hanedanlıkların başkentinin karşısında T'ien-tai, Lu-shan ve Shao-lin ssu'daki büyük hizipler arası manastırlar bir denge oluşturmuştur. Sung hanedanlığındaki daha sonraki yaratıcılık dönemi, iki kuzey başkenti Loyang (artık görev başında olmayan resmi yetkililer için kültürel merkez haline gelen eski başkent) ve Wang An-Shih'in reform hareketinin iniş çıkışlarına sahne olan Ch'ang-an'a odaklanan hizipler arasındaki entelektüel değiş to-

kuşu temel almıştır. Sınav sisteminin seçkin, reformcu ve gelenekçi yetkililerinin politik-edebi hizipleri ve yeni-Konfüçyüsçülerin ve okültistlerin yarı dinsel okulları arasında birden çok kesişme olmuştur. Güney Sung'da da birbiriyle bağlantılı rakip merkezler vardır: Sınav sisteminin dışında kalan ve aynı zamanda da muhalefet eden özel okulların en başarılısı olan Chu Hsi'nin Akademisi ve Liu Chiu-Yuan gibi ulusal üniversitenin öğretim üyeleri.

Çin entelektüel hayatının durgun dönemleri ya bir tek merkezin egemen olduğu ya da ciddi ölçüde dağınıklığın yaşandığı dönemlerdir. Zirveye ulaştığı tarihte 30.000 öğrenciye eğitim veren Han'ın büyük ama yaratıcı olmayan ulusal üniversitesi, bir tek merkezin egemen olduğu dönemlerin bir örneğini oluşturur. Ch'an Budizminin daha sonraki evresinde, manastırların Çin'in kırsal bölgelerine yayılması ama zincirler arasında karşılıklı bağlantıların kaybolmasıyla birlikte dağınıklık ve odak kaybına tanık oluruz; bu dönemde Ch'an'ın yaratıcılığının yerini eski liderlerinin başarılarından koanlar devşiren kendine özgü bir skolastik felsefe almıştır. Ming döneminde eğitimin maddi koşullarının muazzam şekilde gelişmesi, yaratıcı odaktan yoksun dağınıklığını gösterir. Basılı kitaplar endüstrisini destekleyen küçük dağınık okullarda yüz binlerce öğrenci vardır (Chaffee, 1985). Ulusal üniversite ve şehirlerdeki ve başkentteki sınavlar için toplanan kalabalıklar, felsefi hiziplerin tartışmasını tetiklememiş, yalnızca skolastik formların bireysel uğraşını teşvik etmiştir.

Hindistan

Felsefedeki yaratıcı dönemler, ağların coğrafi olarak en çok yoğunlaştığı zamanlarda gerçekleşmiştir. Upanişadik bilgeler, başta Banares olmak üzere orta Ganj bölgesindedir. Bu bölgede birbirine rakip olan birleştirici devletler Magadha ve Kosala, tartışan çilecilerin rakip ağlarının ortaya çıktığı ve Budistler, Caynalar ve Ajivikaların örgütlenmeleriyle doruğa ulaştığı konumlardır. Hindu "Rönesansı"nın edebi yaratıcılığı ise dağınıklığın hâkim olduğu dönemde, Ganj'ın kalbinden uzaklara göçen öncülerin bir araya getirdiği destanlarla ortaya çıkmıştır. Soyut felsefe, Hindu ve Budist ağların iç içe geçtiği ve tartıştığı kuşaklarda doruğa ulaşmıştır; bunda, kozmopolit ve neredeyse modern bir üniversite kadar sekülerleşmiş hizipler arası bir merkez haline gelen, eski Magadha'daki merkez manastır olan Nalanda öncülük yapmıştır. Batıda varlıklı Gujarat'ta ve Bengal'de nehrin aşağı bölgesinde, bu Budist merkeze komşu olan birkaç manastır üniversitesi daha vardır. Hindu cephesinde Banares, Şankara döneminde tekrar güneyden Hindu öğrencileri çeken bir entelektüel merkez haline gelmiştir.

Budizm, Hindistan'da ortadan kaybolduğunda, genişleyen ve rakip hareketlere bölünen Hindu monastik tarikatları onun yerini almıştır. Her tarikatın öğretisini öğreten *math* adı verilen eğitim örgütlenmeleri yaratılmıştır. Soyut felsefe bir süreliğine gelişmeye devam etmiştir; bu, bölünmelerin gerçekleştiği, Ramanuja ve Madhva gibi yeni hizip liderlerinin eski ağlardan ayrılıp yeni felsefi bakışlar geliştirdiği, kendi teolojilerini ayrıntılandırdığı ve örgütsel bağımsızlığını sağladığı tarihlerde yoğunlaşmıştır. Yerleşik *darshana*ların eski okullarının yeni dinsel hareketle kesiştiği yerlerde yaratıcılık aniden parlamıştır; örneğin Keşmir'de 800-1000 arasında eskiden beri süregelen Budist zincirin son halkaları, Nyaya mantıkçılarıyla birleşmiş ve Şiva'nın takipçileriyle tartışmaya girmiş, Şaivit enerji ontolojisinin benzersiz bir türünün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bir başka merkez ise, Orta Ganj'daki eski merkezi bölgedir; Hinduizmin mezhepler öncesi okullarının son temsilcisi Nyaya Okulu Mithila'da (Nalanda'nın çok yakınlarında) bir merkezini korumuş ve 1350'den yaklaşık 1500'e kadarki son yenilikçilik olarak yeni-Nyaya teknik ayrıntıları burada yaratılmıştır. Yaklaşık olarak 1300'den sonra eğitim kurumları gittikçe mezhepçi hale gelmiş ve kendi konumlarını dile getirmeye yoğunlaşmıştır; formel eğitim Hindistan geneline yayılmıştır ama tartışmaların odaklanacağı büyük merkezi yerler yoktur. Hint felsefesi, slokastik elkitapları ve eklektik senkretizmlerle israf edilmiş ve profesyonel öğretmenlerin saflarının dışında popüler dindarlık kültleriyle kuşatılmıştır. Okullaşmanın maddi temelleri, felsefenin köreldiği dönemde o tarihe kadar hiç olmadığı kadar zengindir.

Japonya

Budist dönemde önemli yeni gelişmelerin hemen hepsi, Kyoto'ya nazır Hiei Dağındaki büyük manastır kompleksinden çıkmıştır; birçok Zen hareketi, Japon konukların temas kurduğu Çinli zincirler ve Hiei Dağı arasındaki bir kesişmedir. Yaratıcı anlar, eski Hiei Dağı öğrencileri merkezden ayrılmalarının ilk aşamasında yeni tabanlarını kurarken gerçekleşmiştir. Zen ve Saf Ülke tapınakları yayılınca ve dağılınca, entelektüel hayatın odağı kaybolmuştur. Kyoto'nun elit Zen tapınakları, sanat alanında yeni hareketler için birer merkeze dönüşmüştür; ama dinsel öğreti ve onunla ilişkili felsefelerin yerini estetik almıştır. Bu koşulda, formel eğitimin genişlemesi bir katkıda bulunmamıştır. Aşikaga şogunlarının tek "üniversitesi" binlerce öğrenciye eğitim vermiştir, ama müfredat –yeni-Konfüçyüsçü felsefe ve Çin'den aktarılan diğer klasik metinler– hiç gelişmemiştir. Soto tapınakları kırsal bölgede temel düzeydeki okullaşmayı yaymıştır. Kurucuları Dogen, Zen filozoflarının en büyüğü olsa da, onun ölümünden sonra ileri düzey çalışmalar şekilci özetlere ve yorumlara dönüşmüştür. Rinzai tapınakları, Çin koan derlemele-

rinin geleneğini devam ettirmiştir. Bunlar da skolastik felsefeye dönüşmüştür; bu dönüşüm, bu en kapsamlı biçimde tapınakların devletin bürokratik düzenlemesine tabi kılındığı erken Tokugava döneminde gerçekleşmiştir. Uzun koan zincirlerini çözmek, sahiplerine başkeşiş olarak atanma fırsatı sunan yetki belgelerinin arayışı çerçevesinde, aydınlanma belgelerini elde etmenin bir şartı haline gelmiştir

Budist entelektüel ve spiritüel hayatı, kendi kariyerizmi ve maddi başarısı aracılığıyla demoralize olmuştur. Tokugava rejiminde, felsefe yeni kültür üreten kurumlarda –çoğunluğu Kyoto'da ve birkaçı da Edo'da bulunan samuraylara yönelik özel meslek okullarında– tekrar hayat bulmuştur. Kültürel hayatın eski ve yeni fiili başkentler arasında bölünmesi, sağlıklı bir rekabeti güçlendirmiştir ama okulların sayısı görece düşük kalmıştır. Şogunun akrabaları olan Mito ve Aizu lordları tarafından desteklenen iki büyük himaye merkezi, kesişen çevrelerin rekabetinin odaklanmasına yardımcı olmuştur. Ağların karşılıklı olarak birbirini beslemesi, en radikal sekülerist ve natüralistleri çıkaracak olan Osaka'daki Tüccar Akademisi de dahil olmak üzere bir dizi enerjik okulun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Yaratıcılık, resmi olmayan özel okulların piyasasıyla sınırlı kalmıştır; feodal bölgelerde daha yüksek düzeydeki yetkililer için *daimyo* (feodal bey) tarafından kurulan eğitim okulları, şekilci bir eğitim vermekten öteye geçememiştir.1700'lerin sonlarından itibaren her düzeyde birçok yeni okul kurulmuştur; ama kitle eğitiminin gelişimi, entelektüel durgunlukla beraber ortaya çıkmıştır. 1790'larda Çin tarzı bir sınav sistemi oluşturma girişimi, ezberci eğitimin şekilciliğini artırmak dışında çok az işe yaramıştır.

Genel olarak, en yeni olan ve hâlâ birkaç yerle sınırlı olan okul türleri entelektüel olarak yaratıcı olmuştur. 1700'lerin ortası ve sonundaki Ulusal Bilgi hareketi ve Felemenk Bilgisi okullarındaki birkaç uyarlamasıyla birlikte Osaka Tüccar Akademisi, çok daha az kuruma sahip olmalarına rağmen, yeni-Konfüçyüsçü samuray okullarından, Budist okullardan ve yaklaşık olarak 1800'lerde çok yaygınlaşan *daimyo* okullarından çok daha fazla entelektüel eylem üretmiştir. Avrupa Üniversitesi aktarıldığında, bu motif tekrar eder; yalnızca birkaç anahtar merkezin bulunduğu ilk kuşaklar, felsefede en büyük yaratıcılığın yaşandığı dönemdir.

İslamda Durgunluk ve Merkezden Yoksunluk

İslam ve Hıristiyanlık dünyasında, felsefe benzer bir motif izler: Yaratıcılığı yükselten koşulları, durgunluğa yol açan koşullar izler. Daha önce belirttiğimiz gibi, iki bölge arasındaki farklılıklar, birikerek tözde farklılıklar doğurmuş olsa da yalnızca dereceyle ilgili farklılıklardır.

İslami İmparatorluğun ilk döneminde, felsefenin başlıca merkezleri dağınıktır: Atina'nın pagan okullarının 529'da kapatıldıktan sonra göç ettiği Güneybatı İran'daki Gundeşapur (Cündişâpûr); Sabiî yıldızperestlerin bir okulunun da bulunduğu Kuzey Suriye'deki Harran'a yaklaşık olarak 850'de göç edene kadar 718'den sonra İskenderiye Okulunun mirasçısı olan Antakya; Suriye'de Nusaybin (Nisibis) kentindeki Nasturi Okulu (Nakosteen, 1964:16-19; Watt, 1985:37-39; 8. Bölümdeki haritaya bakın). Bunlar, kadim kültürel sermayeyi korumuştur ama bir yenilik getirmemiştir. Yaratıcı ağ yoğunluğuna, bunların âlimlerinin halifenin tercüme projesi çerçevesinde ve başka hamilerin himayesi altında Bağdat'ta bir araya gelmesiyle ulaşılmıştır. İslami hayatın 800'den 1000'e kadarki büyük yaratıcı döneminde, neredeyse tüm entelektüeller Bağdat'ta ve Fırat nehrinden 480 kilometre aşağıdaki Basra liman kentindedir. Bu, iki kent arasında çok fazla hareketliliğin bulunduğu yakın bir ağdır.

Bağdat ve Basra, entelektüel hiziplerin birden çok tabanıyla beraber merkezi bir dikkat odağının yaratıcı kombinasyonunu sağlamıştır. Bu tabanlar, sarayın yanı sıra diğer aristokratik hamileri içermiştir; kütüphaneler oluşturan, yabancı metinleri çeviren ve ilgili Yunanca eğitimiyle birlikte tıbbın öğretildiği yardımsever hastaneleri ayakta tutan gruplar desteklenmiştir. "Kadim bilgi" tarafında, rakip mütercim grupları vardır: Bilgelik Evi'ndeki [Beytü'l-Hikme] Huneyn'in de aralarında yer aldığı Gundeşapur zinciri, Sabit ibn Kurra'nın ailesinin de aralarında yer aldığı Harran'dan yıldızperestler, Nasturi Hıristiyanlar, Sabiîler, Mecusiler ve Hindular, bu merkezde Müslüman himayesi altında buluşmuştur; ilk büyük Müslüman filozoflar el-Kindî ve Farabî, Bağdat'taki bu ağların merkezindedir. Basra, "İslami bilimler" cephesinde felsefi yaratıcılığın ilk merkezidir; Basra Camisi, Mutezileciler ve Eş'arîleri de kapsayan rasyonel teologların ortaya çıktığı yerdir ve Basra, gizli topluluk olan İhvân-ı Safâ'nın da merkezi olmuştur. Bu ağların, Bağdat'ta da Yunan *falsafa* yörüngesinde kolları vardır. İlk sufiler de dağınık gezginlerden oluşmalarına rağmen, en büyük etkilerini Bağdat'ta göstermiştir; Bağdat en ünlü ilk temsilcileri Bistâmî, Cüneyd ve Hallâc-ı Mansûr'a ev sahipliği yapmıştır.

Entelektüel sahnedeki bir diğer önemli bileşen içtihat bilimi hocaları (kurumsal değil "metaforik" anlamda hukuk okulları) zinciridir. Başlangıçta bunlar bölgesel tabanlıdır: Medine'de Mâlîk ve takipçileri, Mısır'da Şâfiî; Kûfe ve Bağdat'ta Ebû Hanife ve Suriye, İran ve diğer yerlerde başka yorumlama tarzları (Lapidus, 1988:164-165). Bu tür hukuk [fıkıh] mezhepleri ciddi ölçüde çoğalmıştır; 800'lerde sayılarının yaklaşık 500 olduğu tahmin edilmektedir (Makdisi, 1981:9). Yaklaşık olarak 900'den 1000'e, dört veya beş

okul öne çıkmıştır; 1100'lerde dört okuldan birinin kabulü, bir Müslüman olarak ortodoksluğun ölçütü haline gelmiştir. Hukuk [fıkıh] okulları, birkaç zincire daraldıklarında bile genellikle merkeziliği zedeleyen bir etki göstermiştir. Felsefenin yaratıcı döneminde, metinci ve anti-rasyonalist muhalefet olarak Hanbelîler en aktif gruptur. Bu gelenekçi zincir, ilk başta rasyonel teologlarla en yakın temasa sahip oldukları Bağdat'ı merkez almıştır.

Rekabet halindeki bu mezhepler için Bağdat'ta ve ayrıca Basra'da bir çekirdek oluşmuştur. Bu gruplar arasındaki kimi zaman şiddetli çatışmalar, genel koşullar etkilenmediği ölçüde tüm yapıyı tehdit etmemiştir. Fakat Bağdat halifesi politik gücünü yitirince, entelektüel hayatın hamisi olarak önemi azalmıştır ve ağların birbiriyle karşılaşabileceği merkezi odak kaybolmaya başlamıştır. Doğu İran'da Hazar denizinin çok ötesinde (Bağdat'tan iki aylık bir yolculukla ulaşılabilen) Nişabur, bir süreliğine önemli hale gelmiştir ama esasen teolojik çalışmalarla öne çıkmıştır; 900'den yaklaşık 1100'e kadar ana Eş'arî merkezidir. Nişabur ve Bağdat arasında bir süre bazı ağ bağlantıları sürdürülmüştür; el-Gazzâlî ve kimi öğretmenleri, her iki kentte de aktif olmuştur. Ancak entelektüel hayat giderek dağılmıştır; 1100'den sonra Nişabur bile teologlar için merkezi bir odak olmayı sürdürememiştir; teologlar artık İsfahan, Kirman, Şam, Kudüs ve başka yerlerdedir (Watt, 1985:92).

1050'den sonra her kente yayılan medreseler bu dağınıklığı daha da artırmıştır. Sünni ve Şiiler arasındaki mezhepsel rekabet bu vakıfların birçoğunu desteklemiştir. Fakat hizipler kurumsal olarak kesişmemiştir; medreseler mezheplerden birinde uzmanlaşmıştır. Ayrıca bazı büyük kolejlerin öğrencisi sayısı 75'e kadar çıksa da, birçoğu yalnızca bir tek âlimin yaklaşık 10 ila 20 öğrenciye eğitim verdiği küçük okullar olarak kalmıştır (Nakosteen, 1964:42-44, 49-50; Makdisi, 1981:31). Olsa olsa dört fıkıh okulunun medreseleri, bir tek mimari yapının çatısı altında fiziksel olarak bir araya gelebilmiştir. Büyük ve içsel olarak farklılaşmış fakülteler ortaya çıkmamıştır. Bu dönemde sufi tarikatlarının genişlemesi de dağınıklığı artırmıştır; bazı tarikatlar İran ve Ortadoğu'nun yanı sıra Anadolu, Maveraünnehir, Kuzey Afrika ve Hindistan gibi uzak bölgelerde egemen olmuştur (Şekil 8.3'e ve anahtarına bakın). Rakip gruplar arasında çok az kurumsal kesişme noktası vardır. Sufi tarikatları, büyük ölçüde halktan üyelere dayanmıştır ve bu nedenle de başka uğraşlarla uyumludur. Medreseler, mistisizmi körelten ve gelenekçiliğe ve hukuka boyun eğen tasavvufla kaynaşma eğilimi göstermiştir. Yönetim ve görgü kurallarına yönelen ama özel hayatlarında bir nebze de olsa Taocu mistisizmi de koruyan Konfüçyüsçü seçkinlerden çok da farklı olmayan bir tip üretilmiştir.

Daha sonraki Müslüman durgunluğundaki geçici bir hareketlenme olan İspanya epizodu, ilk yaratıcı yapıyı yineler. Kurtuba ve Tuleytula, karşılıklı bağlantılı ağlar için imkân sağlamıştır. Kurtuba, Batı halifeliğinin merkezi olarak, daha önceki dönemde Bağdat'a özgü olan hukuki, teolojik ağları ve seküler saray ağlarını içermiştir. Denge görece kısa bir zaman dilimi için mevcut olmuştur. 950'de, halife eğitim merkezi olma saygınlığı için Doğu halifeliğiyle rekabet halinde Doğudan büyük bir kütüphaneyi getirmiş ve Müslüman dinsel hiziplere kozmopolit bir karşı ağırlık olarak Yahudi âlimleri himaye etmiştir. Muhafazakâr cephe de güçlüdür; hukuk, Doğuda medreselere bağışta bulunmak için kullanılan vakıf kurumlarına bile karşı çıkan en lafızıcı ve yenilik karşıtı fıkıh okulu olan Mâlikîlerin tekelindedir (Makdisi, 1981:238). Politikacılar, seküler ve anti-seküler eğitim arasında gidip gelmiştir. 1050'den sonraki birkaç kuşakta ağların dengesi yaratıcılığı sağlamıştır. Tuleytula, Hıristiyan mütercimler, Yahudi dindar entelektüeller ve Arap biliminsanlarının iç içe geçtiği bir merkezken, ağ yoğunluğu artmıştır. Bu büyük şehri 1085'te Araplardan alan Hıristiyan karşı fethi, ilk başta ağları yok etmek yerine, onlara çoğulculuk eklemiştir. İki merkez olan Tuleytula ve Kurtuba çevresinde üç inançtan entelektüellerin sürekli dolaştığını ve birbirlerini harekete geçirdiğini görürüz. Diğer şehirler ve okulları da bu ağları beslemiştir: Almería, İşbiliye, Gırnata ve Elisâne güneyde Kurtuba'ya yakın şehirlerdir. 1200'den sonra, bu yapı kaybolmuştur. Kurtuba, 1236'da Hıristiyanların eline geçmiştir; Yahudi-Arap ağları artık bağlantılı değildir; mütercimler İtalya'ya göç etmiştir. Yapısal tabanlar kaybolmuş, İspanyol altın çağı sona ermiştir.

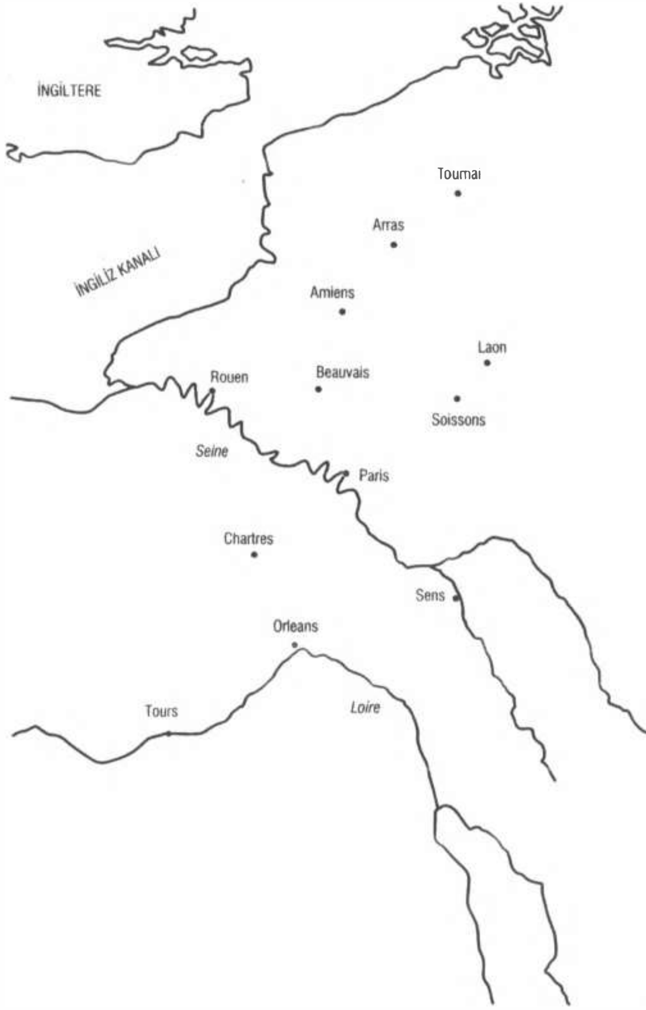
İslamın daha sonraki çağında hangi tür durgunluk görülür? Bazı bakımlardan, kültürel sermayenin kaybı söz konusudur (Durgunluk A). İbn Rüşd'ün Aristoteles'i yeni-Platonculuktan özgürleştirme noktasındaki büyük başarısı ve kendi yapıcı felsefesi, doğuda büyük ölçüde bilinmez (Fakhry, 1983:275). Mutezile rasyonel teoloji de dışlanmıştır. İslamın dinsel metinleri alanında ve daha dar çerçevede felsefe alanında, medreselerdeki hukuki argümanlara ek olarak yürütülür hale gelen mantık çalışmalarında klasiklere duyulan büyük hayranlık etkili olmuştur (Durgunluk B). Burada bile, öğrencilerin eğitim gördüğü metinlere yorumlar ve üst yorumlar eklendikçe bir hareketlilik olmuştur. Birçok tarihçi, bu yorumların orijinal olmaktan uzak, aşırı ayrıntıcı olduğunda hemfikirdir. Fakat Marshall Hodgson'ın ileri sürdüğü gibi, yalnızca Batılı âlimlerin dikkatini çekmemiş olmaları ve teknik ilerlemelerin kendi içinde saklı kalması da muhtemeldir. 1450 dolaylarında, Şiraz'da (İran) Devvânî, okul mantığı üzerine üst yorumlarına Russell'ın tipler teorisini öngören yalancının paradoksunun bir çözümünü dahil etmiştir (Hodgson, 1974:2:472) ve bu türden daha birçok gelişme ola-

bilir. Fakat en azından daha geniş ölçekte dikkat çekmeyen aşırı arındırılmış teknik ayrıntıların, yani Durgunluk (C) olduğu kesindir. Teknik yaratıcılığı çok az takip edilen Devvânî asıl olarak ahlakçı olarak şöhrete ulaşmıştır. Entelektüel dünyanın sosyal örgütlenmesinde, kısa süreli parıltıların hiçbir yansıması olmamıştır; teknik arınmanın görünüşteki durgunluğu, klasisizmin gerçek durgunluğuna ve geçmiş başarıların kaybına yol açmıştır.

Hıristiyan Dünyasında Merkez ve Bölünme

Avrupa Hıristiyan dünyasında, entelektüel hayatın merkezi odağının inşa edildiği aşamaları takip edebiliriz. Paris'in ilk baştaki cazibesinde kendine özgü bir şey yoktur. Karolenj döneminde, ağ merkezleri daha uzak doğudadır: Fulda ve imparatorun Palatine Sarayında ve Laon'daki sarayda. İtalya'nın okulları, 1000 yılında en ünlü mensupları kuzeye göç etmiş olsa da aktiftir. İlk diyalektikçilerden olan Besateli Anselm, Parma'dan Mayence'ye, Lanfranc ise Bologna'dan Bec'e gitmiştir. Rosecelin, Compiège, Loches, Loire nehrinin aşağı bölgesindeki Tours ve Alpler'in kenarındaki Besançon'a eğitim vermiştir (Gilson, 1944:233-234). Abelardus, 1100-1140 arasındaki seyahatleriyle ünlüdür ama ağ Kuzey Avrupa'yla sınırlanmıştır ve zamanını gittikçe daha çok Paris'te geçirmiştir. Chartres, 1100'lerde birkaç kuşak boyunca rakip bir merkez olmuştur ama yüzyılın sonunda ağı Paris'e akmıştır. Paris'in avantajı, entelektüel hayat için dar çerçevede birden çok taban sağlamış olmasıdır. Katedralin, manastırların, monarşinin himayesinin ve en nihayetinde Papanın rakip yetki alanlarını barındırmıştır (Ferruolo, 1985:16-17). İtalya, klasik bilgilere sahip olmakta ve daha sonra Arapçadan yapılan tercümelerde öncülük etmiş olmasına rağmen, Paris'te odaklanan ağın çeperi haline gelmiştir. Bec, Laon, Chartres ve Tours'tan öğretmenler, Paris'te toplanarak maksimal dikkati üzerlerine çekmiştir. 1200'de, bu kesişme üniversitenin örgütlenmesini desteklemiştir.

1230'dan yaklaşık 1360'a kadar yaratıcılığın zirvesi, en uygun arka plan koşullarının hâkim olduğu bir dönemdir. Paris buna imkân sağlamıştır ama göç eden öğretmenler ve öğrencilerle bağlantı kurulan diğer üniversiteler ve okullar tarafından da dengelenmiş ve beslenmiştir. Fransız ve İngiliz krallarının papalık için taşıdığı politik önem sayesinde, teoloji fakültelerinin ender ayrıcalığına sahip olan Paris ve Oxford arasında üstatların çok önemli bir değiş tokuşu vardır. Dominikenlerin çalışma merkezine ev sahipliği yapan Köln, Paris'te güçlü ağ bağlarına sahip üçüncü bir merkezdir. 1300'lerin başında Avignon'daki papalık da bir kuşak boyunca dördüncü bir merkez haline gelmiştir, ama Paris ve Oxford bağlantılarına sahip bilginlerle



KUZEY FRANSA'NIN KATEDRAL OKULLARI, MS 1100 (Southern, 1995, s. xix)

doludur. Çok yaratıcı olan filozoflar (Şekil 9.3'ten 9.6'ya kadar gördüğümüz gibi) coğrafi örtüşmelerden beslenen birkaç önemli merkezde bulunmuş filozoflardır. Grosseteste, Bacon, Albertus, Aquinas, Ockham, Eckhart iki merkezde, Scotus ise üç merkezde bulunmuştur. Bu figürler, kesişen merkezlerin entelektüel temsillerini kendi kişiliklerinde birleştirmiştir.

Aynı zamanda merkezler hizipçiliğin çoklu zeminlerini içermiştir. Fransiskenler ve Dominikenlerin rakip tarikatları vardır; en güçlü tarikatın içinde içsel örgütsel çatışmalar vardır; üniversitelerdeki tarikatların ayrıcalıklarına karşı seküler teologların duyduğu kıskançlık vardır; teoloji

ve genel bilimler fakültelerinin arasında kontrol ve özerklik mücadelesi vardır. Çatışmalar, birden çok boyutta gerçekleşmiştir. 1220'lerde ortaya çıkan iki büyük tarikat, 1231'de Paris'te iki teoloji kürsüsü talep etmiştir. 1255'te seküler teoloji üstatları, bağışlarla varlığını sürdüren tarikatların Paris'te ders vermesinin yasaklanması için çaba göstermiştir; Bonaventure ve Aquinas 1257 yılında papalığın müdahalesiyle kürsülerine kavuşabilmiştir; Aquinas'ın sekülerlerin saldırısından korunmak için silahlı korumalarla dolaşması gerekmiştir (Gilson, 1944:438; Hyman ve Walsh, 1983:505). Seküler teolog Ghentli Henry, Paris'te 1270'lerde Aquinas'a bu ortamda saldırmıştır ve Aquinas da genel bilimler mastırlılarının teolojik ortodoksluktan bağımsız olma iddialarını eleştirerek karşı saldırıya geçmiştir. Yaklaşık olarak 1315'te Rektör Henry Harclay, Oxford'da genel bilimler mastırı yapmadan eğitim vermeye çalışan Dominikenlere karşı çıkmıştır (Gilson, 1944:632); kısa bir süre sonra Harclay'in (muhtemel) öğrencisi Ockhamlı William, tarikatların resmi öğretisi haline gelen teolojik felsefenin Realizmine saldırmıştır. Entelektüel yaratımın enerjisinin bir kısmını, üniversite içindeki hizipsel mücadelenin bu tür dışsal temelleri sağlamıştır.

Üniversitenin içsel farklılaşması ve entelektüel mücadelenin özerk alanı, yaratıcılığın iki önemli bileşenidir. Fakat bunlar yalnızca bütün ağı bir araya getiren merkezileşmeyle birleştiğinde etkili olmuştur. Felsefe hayatı için, daha yüksek düzeydeki Teoloji Fakültesinin etrafında yapılanan üniversite anahtardır. Paris, üniversite kurumunun oluşturulduğu tek yer değildir. Hukuk öğretmenleri ve öğrencileri, yaklaşık 1100'de Bologna'da loncalar oluşturmuştur. 1100'lerin sonunda Paris'e paralel olarak, Oxford, Montpellier ve Salerno'da da üniversiteler gelişmiştir; son ikisindeki üniversiteler tıp ağırlıklıdır. Paris metropolisinin ağ uydusu haline gelen Oxford hariç, diğer üniversiteler bu dönemin felsefe dünyasında hemen hiçbir etki yaratmamıştır. İtalya'da Napoli ve Padua'da üniversitelerin kurulduğu (daha küçük üniversitelerle birlikte); İspanya'da Salamanca ve Valladolid'de üniversitelerin kurulduğu (yine daha küçük üniversitelerle birlikte), İngiltere'de Cambridge ve Fransa'da Toulouse, Angers ve Orléans üniversitelerinin kurulduğu 1200'lerde de durum aynıdır. Hukuk alanında uzmanlaşan daha küçük okulların birçoğu, Genel Bilimler Fakültesine bile sahip değildir (Cobban, 1988:3). Felsefe söz konusu olduğunda, diğer üniversiteler olsa olsa Paris'teki daha yüksek çalışmaları beslemiştir.

1300'den sonra, tablo değişmeye başlamıştır. Şekil 9.5 ve 9.6'da, üniversitelerin hem içinde hem de dışında, entelektüel hayatın birçok yere da-

ğıldığını görürüz. Özellikle 1300'lerin sonunda ve 1400'lerde, Almanya'da ve Hollanda'da bağımsız mistikler, İtalya'da Hümanistler, Güney Fransa ve İtalya'da Yahudiler, İtalya'da felsefenin daha önce çok az nüfuz edebildiği tıp ve hukuk fakültelerinde Averroistçiler karşımıza çıkar; Almanya'daki üniversitelerde nominalistler göze çarpar. 1350'den sonra Oxford artık ön planda değildir ve Paris ağları zayıflamıştır.

Soyut felsefenin çöküşü, üniversitenin kendisinin çöküşünden kaynaklı değildir. Bilakis, bu bir bütün olarak üniversite sisteminin hızla geliştiği bir dönemdir (Tablo 9.1). 1200'lerin sonunda, büyüklüğü ve saygınlığı itibariyle 12'si önemli toplam 18 üniversite vardır. 1400'de 18'i önemli 34 üniversite vardır; 1500'de üniversite sayısı 56'ya çıkmıştır. Daha çok üniversite kurulmuştur ama birçoğu başarısız olmuştur. Başarısızlık oranı bu yüzyıllarda artmıştır; 1300-1500 arasında tüm üniversitelerin yaklaşık yarısı başarısızlığa uğramıştır.[19] Eğitim belgelerinin piyasası, ciddi şekilde genişlemiştir ama aynı zamanda piyasanın dolup taşması, başarısızlık ve eski saygınlığı kaybetme riskini doğurmuştur.

Daha birçok üniversite mevcuttur ama giderek daha da küçülmüşlerdir. Paris, 1280-1300 arasında ulaştığı zirvesinde 6000 ila 7000 öğrenciye ev sahipliği yapmıştır; bu sayı 1300'lerde düşmeye başlamıştır ve 1450 itibariyle 3000'in altına düşmüştür. Bologna 1200'lerin başında Paris'in büyüklüğüne rakip olmuştur ama sonrasında gerisine düşmüştür. Oxford 1200'lerde en fazla 3000 öğrenciye sahip olabilmiştir; 1315'te tahminen 1500 öğrencesi vardır ve 1438'de öğrencisi sayısı 1000'in altına düşmüştür; 1500-1510 arasında yıllık ortalama 124'te kalmıştır. Toulouse, kendi zirvesine ulaştığında 2000 öğrenciye sahip olabilmiştir; bu sayı 1387'de 1380 öğretmen ve öğrenciye ve 1400'lerde 1000'in altına düşmüştür. 1303'te kurulan Avignon ve Orléans 1390'larda ağırlıklı olarak hukuk alanında 800 ila 1000 öğrenciye sahip olmuştur; bu sayılar bir sonraki yüzyılda önemli ölçüde gerilemiştir. Daha küçük Fransız ve İtalyan üniversiteleri, en iyi zamanlarında birkaç yüzden fazla öğrenciye ulaşamamıştır ve genellikle öğrencisizlik nedeniyle kapanmıştır.

[19] 1200'lerdeki başarısızlık oranı, 1290'lardaki çok sayıdaki başarısızlıkla daha da katlanır; bu noktadan önce başarı oranı oldukça yüksektir. İzin alan ama var olmayı başaramayan "kâğıt üzerindeki üniversitelerin" eksik sayılabileceğini de göz önünde bulundurursak, 1400'lerdeki başarısızlık oranı muhtemelen yüzde 10 ila 15 daha da düşecektir; bakınız Rashdall (1936:2:325-331). Kayıt verileri için bakınız Rashdall (1936:2:149, 171, 178-191); Stone (1974b: 91); Simon (1966:245).

TABLO 9.1. ÜNİVERSİTE KURULUŞLARI VE BAŞARISIZLIKLARI, 1000-1600

Toplam	İtalya	Fransa	İngiltere	Alman İmp., İskandinavya, Belçika, Lüksemburg ve Hollanda	İberya
1000'ler F = 1 f = 0 T = 1M	F = 1				
1100'ler F = 6 f = 17% T = 5M 1m	F = 3 f = 1 T = 2M 1m	F = 2 T = 2M	F = 1 T = 1M		
1200'ler F = 19 f = 37% T = 12M 6m	F = 8 f = 3 T = 4M 4m	F = 5 f = 2 T = 4M 1m	F = 1 T = 2M		F = 5 f = 2 T = 2M 1m
1300'ler F = 34 f = 47% T = 18M 14m	F = 15 f = 12 T = 4M 7m	F = 5 f = 1 T = 5M 4m	F = 1 f = 1 T = 2M	F = 10 f = 2 T = 6M 2m	F = 3 T = 2M 3m
1400'ler F = 41 fa = 48% T = 22M 34m	F = 5 f = 4 T = 5M 7m	F = 9 f = 7 T = 5M 6m	F = 3 T = 2M 3m	F = 15 f = 4 T = 8M 11m	F = 9 f = 5 T = 2M 7m
1500'ler F = 54 f = 31% T = 23M 70m	F = 5 f = 2 T = 4M 11m	F = 4 f = 1 T = 4M 9m	F = 2 T = 3M 4m	F = 18 f = 2 T = 9M 26m	F = 25 f = 12 T = 3M 20m
1000-1600 Toplam F = 155 f = 39%	F = 37 f = 60%	F = 25 f = 44%	F = 8 f = 13%	F = 43 f = 19%	F = 42 f = 45%

Kaynak: Collins, 1981, s. 517. Rashdall, 1936; Shepherd, 1964: No. 100; *The Cambridge Modern History Atlas* 1912, Harita 9; Kagan (Stone, 1974:355-405).

F = kuruluş; f = başarısızlık; T = yüzyılın sonunda toplam mevcut; M = önemli üniversiteler; m = önemsiz üniversiteler.

a. Yasal yetki verilen ama fiilen kurulmayan "kâğıttan üniversiteleri" içerir. Rashdall (1936, c. II: 325-331) özellikle 1300'lerde bunlardan 10 tane daha listeler ve listesinin 1400'ler için çok eksik olabileceğini not düşer. Bu nedenle başarısızlık oranı büyük ihtimalle %10-15 düşüktür.

Üniversitelerin yayılması, İtalya ve İspanya'da bilhassa hızlı olmuştur ve buralarda başarısızlık oranı da en yüksektir. İtalya'da başarısızlık oranı 1300'ler ve 1400'lerde yüzde 80'lere ulaşmıştır. Fransa'da da kurulan üniversite sayısı çok yüksektir; 1400'lerde en az yüzde 78'lik başarısızlık oranı ortaya çıkmıştır. Almanya ve orta ve uzak Kuzey Avrupa'daki büyüme daha başarılıdır.[20] Buralarda başlangıç aşamasında öğrenci rekabeti daha düşüktür. Bölgedeki ilk üniversite, 1347'de Prag'da kurulmuştur. Prag'daki üniversite, 1400'lerin başına kadar yaklaşık 1500 öğrenciyle başarısını sürdürmüştür. Viyana, Köln ve Leipzig, 1400'lerde çeşitli dönemlerde 1000 öğrenciye kadar ulaşarak liderlik etmeyi başarmıştır. Daha küçük Alman üniversitelerinde öğrenci sayısı, 1450-1480 arasında zirveye ulaşıp daha sonra düşüşe geçerek 80 ila 400 arasında değişmiştir.

Bu kurumsal büyümenin, entelektüel yaratıcılıkla ilişkili olması beklenebilir ama tam tersi gerçekleşmiştir. Önemli ağlar korunmamıştır; merkezi odak yitirilmiştir. Yeni üniversitelerin hiçbiri, Paris'in bir zamanlar sahip olduğu cazibeye ulaşamamıştır. Hizipçiliğin birden çok tabanının bir merkezde kesiştiği bir yapı yerine, hizipçiliğin kendisi coğrafi olarak yerelleşmiştir. Entelektüel sınırlar kanıksanmıştır; çatışma artık yaratıcı yeniden düzenlemeler üretmemiş, yalnızca sınır çizgilerinin alışkanlık gereği tekrarlanmasıyla sonuçlanmıştır. Bunda, dışsal politik güçlerin tercihleri doğrultusunda eski yüksek ortaçağ merkezlerinin enternasyonalizmindeki düşüş kısmen etkili olmuştur. Daha 1303'te Fransa kralı, Paris teologlarına papayla çatışmasında kendisini desteklemeleri için baskı uygulamıştır; bunu reddeden Duns Scotus'un da aralarında bulunduğu yabancı bilginler Paris'i geçici olarak terk etmiştir (Gilson, 1944:710-711). Bilginlerde kendi memleketlerinde kalma eğilimi güçlenmiştir. Fransız-İngiliz savaşları, İngilizlerin Fransa'da eğitim görmesini veya ders vermesini ve Fransızların da İngiltere'de eğitim görmesini veya ders vermesini kısıtlamıştır. Daha önceki savaşlar Hıristiyanlık dünyasının birliğine zarar vermediği için bu ulusalcılık yeni bir gelişmedir. Hükümdarlar, çok gelişmiş kilise bürokrasisini kontrol etmeye yönelik yeni girişimlerde bulunmuş ve dinsel öğretim kurumları nötr bir buluşma noktası olmaktan çıkmıştır. Papalık bir yerdeki saygısızlığa başka bir yerdeki üniversiteleri yetkilendirerek yanıt vermiştir; örneğin 1316'da papa, Toulouse Üniversitesine teoloji eğitimi verme yetkisi bahşetmiş ve Fransa'da, Paris teologlarının tekelini kırmıştır. 1359'da bir

[20] Papa ve imparator arasında 1200'lerdeki askeri ve siyasi mücadele, bu dönemde neden orada hiçbir üniversitenin izin belgesi alamadığını muhtemelen açıklar. İmparatorun İtalyan ihtirası 1300'lerde nihayet dağılmış, papalık da zayıflamıştır. Çok geçmeden Prag Üniversitesi hem imparator hem de papanın izniyle kurulmuştur.

teoloji fakültesine Floransa'da yeni bir üniversite tahsis edilmiştir ama öğrenci yokluğu nedeniyle kısa sürede başarısızlığa uğramıştır. 1364'te önde gelen hukuk üniversitesi Bologna en nihayetinde bir teoloji fakültesi kurma yetkisi almıştır (Cobban, 1988:144). 1378'den 1449'a kadar hemen her yıl rakip papaların ortaya çıktığı papalıktaki bölünmüşlük, başka kuruluşları ve rekabetleri de teşvik etmiştir.

Ulusalcılık ve yerel hizipçilik kendi kendini pekiştiren bir sarmal haline gelmiştir. Daha önce papanın vermiş olduğu yetkiyle Paris üstatları yeniden sınava tabi tutulmadan tüm üniversitelerde eğitim verebilirken, Oxford ve Montpellier buna karşı gelmiştir. Üniversiteler, entelektüel sınırlara bölünme eğilimi göstermiştir (de Wulf, 1937-1947:3:50-196). Eğitimin yalnızca nominalist metinleri şart koştuğu 1365 yılında kurulan Viyana, 1368 yılında kurulan Heidelberg, Erfurt (1392), Kraków (1397) ve Leipzig (1409) güçlü nominalist üniversiteler arasındadır. Eski Dominiken Okulunun yerini 1388'de diploma veren bir üniversitenin aldığı Köln, Thomizmin kalesidir. Yaklaşık 1425'te kurulan Louvain Üniversitesinde, tüzükler Ockham ve Buridan da dahil olmak üzere "nominalistler"in öğretisini yasaklamıştır. Nominalistler, dönemsel olarak zorla çıkarılmıştır; 1407'de Paris'ten ayrılmışlar ve Paris'in İngilizler tarafından ele geçirilmesinin ardından 1437'de dönmüşlerdir; 1474'te 11. Louis nominalizmi yasaklamış ama 1481'de bu hükmünü geri çekmiştir. Oxford ise etkili biçimde nominalist hale gelmiştir. Bir zamanlar yaratıcılığın merkezleri olan tarikatlar, resmi öğretilerinde dondurulmuştur. 1309'da Thomizmi zorunlu kılan Dominikenler, Frensiskenlerin güçlü olduğu İngiltere'de gittikçe kısıtlanmıştır. Dominikenler için hayat, Kıta Avrupa'sında da zorlaşmıştır: 1387'de Paris'ten ayrılmışlar, daha sonra Yüz Yıl Savaşında değişen dengelerin sonucunda 1403'te geri dönmüşlerdir. Thomizmin kalesi, esasen İspanya'nın üniversiteleri olmuştur; Karşı Reform, Thomizmi neredeyse sapkınlara karşı inancın kıstası haline getirmek için ağırlığını hissettirmiştir ve aynı sebeple Protestanların nefretini toplamıştır.

Üniversiteler artık entelektüel kalelerdir. Değişim artık içsel olarak üretilmiş yaratıcılık yoluyla değil, üniversiteler dışsal politikada bir değişiklik sonucu ele geçirildiğinde gerçeklemiştir. "Nominalist," "realist" ve "Scotist" etiketleri, geçmiş dönemin tam oluşmamış hareketlerin isimleri olmaktan çıkıp, savaşta savrulan ithamlara dönüşmüştür.

Bütün "üniversite öğretim üyelerini" hiciv konusu yapan hümanistler, herhangi bir rahatlama yerine bir hizip daha meydana getirmiştir. Hümanizm, dikkat alanının merkezi olmaktan çıkıp parçalanması krizinin bir belirtisidir. Skolastik felsefenin eleştirisini hümanistler başlatmamıştır; bu eleştiri zaten içeriden başlamıştır. Hümanizm veya doğudan metin akışı,

Bizans'ın çöküşünün ardından entelektüel hayatı yeni bir yönde tekrar başlatan tarihsel bir *deus ex machina* [beklenmedik bir biçimde meseleleri çözen bir güç] değildir. Haçlı Seferleri döneminden itibaren Bizans'la birçok temas olmuştur; ama orada hiçbir entelektüel hayat yoktur ve Avrupalı Hıristiyan düşünürlerin, kendi felsefelerini yaratırken aktarılan bu metinleri temel alma ihtiyacı olmamıştır. Üniversitelerin odağını yitirmesinin ardından entelektüellerin yeni aktarımların arayışı içine girmesinin ve en istekli araştırmaları yapanların, saray mensubu-entelektüeller olarak rakip bir taban elde edenler olmasının yapısal bir nedeni vardır. Alan, özgün yaratıcılıktan ziyade aktarımlara dayalı olmaya başladıktan sonra, felsefe olağan kanalına girer. Yüksek ortaçağın yoğun yaratıcı ağlarının yerini Rönesans döneminin aralıklı ve parçalanmış ağlarına bırakması, aktarımlar gerçekleştiren kuşaklara özgüdür; aktarım yapma isteği, üniversitelerin büyümesindeki başarı krizinden kaynaklanmıştır.

İki Tarafı Keskin Bir Kılıç Olarak Akademikleşme

Rahatsız edici bir paradoksla karşılaşırız. Okullar, maddi tabanın yanı sıra entelektüellerin kendi fikirlerinin peşinde koşmasına imkân tanıyacak biçimde dünyevi kavramlardan yalıtımı sağlar. Fakat okullar aynı zamanda rutin ve kurallara gösterilen titizliğin hâkim olduğu yerlerdir. Formalizm, kendi başına bir amaç olarak gelişir; metinler ezberlenir ve yorumlarla kaplanır; arındırmalar dar ve önemsiz hale gelir. 1300'den sonra Hıristiyan üniversitelerinde bunu görürüz. Bu dönemde yeni kurulan üniversitelerin dev dalgası bile öğrenime taze bir soluk getirmemiştir. İslami medreseler en başından itibaren skolastiktir; medreselerin yayılması, yalnızca geleneksel metinler üzerine üst yorumların yığılması şeklinde bir hareketlilik sağlamıştır. Rakip Hindu tarikatlarının math adı verilen eğitim kurumları da büyük ölçüde donuk/kitabi, sekter ve dogmatiktir. Greko-Romen antikçağda, formel eğitime desteğin düzeyi, yaratıcılık dönemleriyle ilintili değildir; MS 250-500 arasında yüksek gelirlere sahip ve rakip felsefeleri temsil eden kentsel okullar, yerleşik retorik formlarında geleneksel konumları tekrarlamıştır. Bu eğitim sistemlerinin birçoğu, diyalektik ve tartışmaya yoğunlaşmıştır ama yeniliği desteklememiştir. Yarışma, eğitimin ve gösterişin statik bir şekli haline gelmiştir.

Medreseler de Yunan okulları da Avrupa'daki anlamda bir üniversite değildir. Çin'deki akademik kurumlar bu yapıya daha yaklaşmıştır. Han'ın imparatorluk üniversitesi, özellikle de T'ang ve sonraki hanedanlıklardaki ulaştığı gelişmiş haliyle, farklılaşmış bir fakülteye sahiptir ve bir dizi aka-

demik derece için eğitim sunabilmiştir. Ortaçağ Hıristiyanlığında üniversitelerin öğrencileri papalığın idari kademelerindeki kariyerlere hazırladığı dönemdeki gibi, bürokratik kariyerler için akreditasyon sağlamıştır. Fakat üniversitenin müreffeh dönemleri, genellikle entelektüel olarak en durgun olduğu dönemlerdir. Han hanedanlığındaki öğrenci nüfusunun zirvesi, Konfüçyüsçülüğün metinci ortodoksluk olarak resmileştiği dönemdir; Ming'in muazzam sınav sistemi, yeni-Konfüçyüsçülüğü sonu gelmeyen standart alıştırmalar şeklinde tatbik etmiştir. Benzer bir şekilde, devletin keşişlik belgeleri için resmi sınavları şart koştuğu geç T'ang döneminden sonra Budist entelektüel hayatı bir tıkanma yaşamıştır.

Resmi müfredat ve sınavlara sahip okullar, muhafazakâr olma eğilimindedir. Fakat bazen okullar yaratıcılığın merkezidir. Atina ve İskenderiye'de resmi okullaşmanın ilk kurumsallaştığı dönemde bunu görürüz ve özellikle İskenderiye'de daha sonra da yaratıcılığın yükseldiği dönemler olmuştur. Çin'de yeni-Konfüçyüsçülüğün yaratıcı dönemi, özel okulların gelişimiyle ve üniversite ve resmi sınavlara ilişkin reform hareketiyle bağlantılıdır. Japonya'da yeni-Konfüçyüsçü okulların ilk üç kuşağı, felsefede yeniliğin zirvesidir ve daha sonra Tokugava döneminde okulların sayısı arttıkça yenileşme azalmıştır. 1100'lerde Avrupalı okulların oluşması, yaratıcılığın ortamını hazırlamıştır; bir sonraki yüzyılda, üniversitedeki formelleşme süreci –"skolastik felsefe" olarak bilinen kaynak ve kanıtların birikimi– felsefenin daha yüksek gelişimi için bir araç olmuştur. Yalnızca İslami medreselerde, yaratıcı bir aşama eksiktir ama burada bile el-Gazzâlî'nin getirdiği ileri düzey felsefi yıkımın, Bağdat'taki devlet destekli büyük medresenin kuruluşunun ilk kuşağında formüle edildiği söylenebilir.

Akademikleşme, iki tarafı keskin bir kılıçtır. Okulların entelektüel hayat için sağladığı maddi taban, yaratıcılığı desteklemek bakımından pozitif veya negatif olabilir. Ezberci eğitim eğilimleri, dar görüşlü teknik, alıştırma ve sınav rutini her zaman mevcuttur. Yeni kariyer yollarının oluşturulmasının ve entelektüel alanın yeniden düzenlenmesinin enerjileri bunları bastırdığında, daha yüksek soyutlamalar alanında yaratıcı yenilikler ortaya çıkar. Yalnızca dikkat merkezinde kesişen hizipler arasında iyi bir denge oluştuğu zaman, yaratıcılık var olur. Dengenin kaybolması veya odağın kayması durumunda, maddi kurumlar ve çok sayıda entelektüel skolastik bir rutinin içine hapsolabilir. Bu, klasiklerin ve teknik ayrıntıların durgunluğu ve en nihayetinde daha yaratıcı yüksek noktaların bile unutulabileceği bir atmosferi beraberinde getirebilir. Durgunluk her haliyle akademik başarıyı bekleyen bir tehlikedir.

KODA: GEÇ 20. YÜZYILIN ENTELEKTÜEL DEMORALİZASYONU

De te fabula narratur [*Anlatılan senin hikâyendir*]. Son on yıllarda etrafımızda kültürel üretimde muazzam bir büyümeye tanık oluyoruz. Her yıl doğa bilimlerinde 1 milyonun üzerinde, sosyal bilimlerde 100.000'in üzerinde ve beşeri bilimlerde de benzer sayıda yayından söz etmek mümkün (Price, 1986:266). Dünyayı bir metin olarak algılamak, çok da yersiz bir tarif olmayacaktır; belki de dünyanın kendisi için olmasa bile entelektüellerin hayattaki konumu için bu söylenebilir: Adeta kâğıtlara gömülmüş durumdayız. Entelektüel üretimin ham büyüklüğü arttıkça, ortalama insana getirisi –en azından kişinin fikirlerinden dolayı tanınması ve fikirlerinin başkaları üzerindeki etkisini görmesi gibi saf entelektüel ödüller– azalır. Bu koşullar altında entelektüel topluluğun kötümserliği ve kendinden şüpheye düşmesi şaşırtıcı değildir.

Durgunluğun üç türünden hangisini yaşıyoruz? Günümüzün entelektüellerinin seleflerinin başarılarını yapıcı bir biçimde temel alamayışı, kesinlikle kültürel sermayenin kaybına (Durgunluk A) işaret eder. Aynı zamanda klasiklerin kültü de mevcuttur (Durgunluk B): Çağımızın tarihselciliğinde ve dipnot bilginliğinde, entelektüel tarihi *yapmak*, onu *yaratmak*tan daha üstün hale gelir. Bunların yanı sıra teknik arınmanın durgunluğunu da yaşıyoruz (Durgunluk C): Birkaç örnek vermek gerekirse, mantıksal ve dilbilimsel felsefedeki ciddi arındırma ve formalizm, uzmanlaşmış küçük alanlarda hızla ilerlemiştir; aynı şekilde günümüz entelektüel dünyasının tüm hizipleri arasında ezoterika, incelikler ve anlaşılmaz grup içi kelime dağarcıklarının hâkimiyetiyle karşılaşırız. 1300'lerin ve 1400'lerin nominalistleri ve diğer skolastikleri için olduğu gibi, günümüzün entelektüel teknik ayrıntıları da bazen kendi alanlarında yüksek bir kavrayış düzeyi sunar ama dışarıya açılmak için aşırı arındırılmıştır.

Kendi çağımızda, ortaçağ Hıristiyanlığının sonunda olduğu gibi, durgunluğun üç türü de mevcuttur ve etkileşim halindedir. Temel neden yalnızca bireysel başarısızlıkta veya fikirlerimizin niteliğinde değildir, entelektüel topluluklarımızın yapısında ve maddi temellerindedir. Zihnin Karanlık Çağları, maddi çöküşün sonucunda değil, maddi bolluk dönemlerinde de gerçekleşebilir; entelektüel üretimin maddi araçlarının aşırı bolluğu ve dağılması önemli bir nedendir.

Akademik dünyanın muazzam büyümesi ve merkeziliği yitirmesi 1950'den itibaren gerçekleşmiştir. Bu süreci diğer varlıklı toplumlardan biraz daha önce başlatan Amerika Birleşik Devletleri'nde 3000'den fazla ko-

lej ve üniversite vardır; birçoğu dikkat alanına girmek için yarışmaktadır. Benzer bir büyüme, 1950'den sonraki on yıllarda Fransa, Almanya, İngiltere, İtalya, Japonya'da ve daha sonra tüm dünyada gerçekleşmiş ve benzer bir biçimde merkeziliğin kaybolmasına yol açmıştır.

Eğitim, istihdam fırsatlarını kontrol eden bir geçerlilik kazanmıştır; daha fazla okullaşma için yaşanan rekabetin yönlendirdiği belge enflasyonu ve bunun sonucunda işler için gerekli belgelerin artması arasındaki karşılıklı etkiyle kendiliğinden bir biçimde genişler. Eğitimin her düzeyi kıymet itibariyle doyup taşınca, daha üst kültürel belge piyasaları onlara eklenmiştir. Eğitimdeki arz-talep ilişkileri, döngüseldir ve kendi kendini güçlendirir; sarmalın yönü yukarı doğrudur ve sonu gelecek gibi de değil (Collins, 1979; Ramirez ve Boli-Bennett, 1982; Bourdieu, 1988).

Akademik entelektüellerin üretimi, bu belge enflasyonunun dalgasına tabidir. Eğitim belgeleri için talep arttıkça, daha düşük derecelerde olanları eğitmek için yüksek derece sahiplerinin sayısında bir artış olur; doktora derecesine sahip olanların sayısında bir patlama yaşanır. Bu biliminsanları, yayıncılık alanında edindikleri şöhret aracılığıyla çeşitli konumlara erişmek için mücadele ettiğinden, bilimsel ürünler daha düşük akademik dereceler için yaşanan rekabetle aynı enflasyonist yolu takip eder; meta-piyasa, daha yüksek eğitimin büyümesiyle birlikte yukarı yönde bir seyir izler.

Popüler kültürün ticari piyasalarında da benzer süreçler gerçekleşir. Kültürel üretimin birbirinin üzerinde yükselen üst arenalarının bu atmosferinde, modern kültürün içeriği öz-refleks ve ironik hale gelmiştir. Hem özelleştirilmiş yabancılaşma ve gösterişçi nihilizm temalarına sahip pop kültüründe hem de entelektüeller arasındaki birbirini izleyen ironileştirme dalgalarında –postmodernizm bunların en sonuncusudur– bunu görürüz. Postmodern mesajın içeriği, görünürdeki hiçbir şeyin sanki sağlam zemine temas etmiyormuş gibi göründüğü piramit şeklindeki bir pazar yapısında kültürel üreticilerin sahip olduğu bir ideolojidir.

Entelektüeller olarak yapısal koşulumuz, şu ifadeyle özetlenebilir: Kesişen çatışmaların merkezinin yokluğu ve argümanlarımızın odaklanabileceği çevrelerin küçük çevresinin yokluğu. Eksik olan şey bir uzlaşma merkezi değildir; yaratıcı entelektüel dönemlerde buna hiçbir zaman ulaşılamamıştır. Anlaşmazlıkların gerilimini koruyacağı bir bağlantı noktası, tarihsel olarak yaratıcı şöhretin üreticisi olmuş, sınırlandırılmış dikkat alanı eksiktir.

X. Bölüm
ÇAPRAZLAMA AĞLAR VE HIZLI-KEŞİF BİLİMİ

Daha öncesiyle karşılaştırıldığında, modern Avrupa felsefesi etkileyici biçimde ilerler. Yaratıcılık, yaklaşık olarak 1600'den itibaren birçok yönde canlanır ve kuşaklar boyunca devam ettirilir. Bu özellikle soyut felsefenin çekirdeği için geçerlidir. Daha önceki tüm felsefi topluluklardan çok daha kapsamlı ve merkezi hale gelen epistemolojide bir yükseliş mevcuttur. Metafizikte de genellikle yeni epistemolojinin etkisiyle şaşırtıcı bir yeniden doğuş yaşanır. Estetik, etik ve politik felsefede agresif yeni çizgilerde değer kuramı gelişir. Tüm bunlar, daha önceki birçok dönemin yaratıcılığının gizli karakteriyle karşılaştırıldığında açık bir biçimde yenilikçi bilinçle gerçekleşmiştir.

Bunlara ek olarak, çok göz kamaştırıcı bir biçimde, aynı dönemde bilimsel devrim yaşanır. Bu, özellikle kurucu kuşaklarda filozofların ağlarıyla örtüşür. Bu tarihten itibaren bilim filozoflar için pozitif veya negatif anlamda temel referans noktası haline gelir. Bilim, entelektüel alanın geri kalanını yeniden düzenler.

Bütün bu yenileşmenin nedeni nedir? Genel teorimiz, yaratıcılığın entelektüel ağlar yeniden düzenlendiğinde ortaya çıktığını ve bunun da aynı anda karşıt hiziplerde gerçekleştiğini öngörür. Tekdüze bir zeitgeist değil, değişkenlik gösteren bir karşıtlıklar dizisi bekleriz. Nedenselliğin iki adımlı akışında, ağın yeniden düzenlenmesi entelektüel hayatın maddi temellerindeki kurumsal değişiklikler tarafından yönlendirilir. Bu devrimci dönemde, iki önemli yapısal değişiklik yaşanmıştır:

1. Entelektüel ağların doğa bilgisiyle ilgili uzmanlaşmış kolları birdenbire büyük ilgi çekmiş ve daha sonra aşama aşama, ayrı entelektüel örgütlen-

me formlarına bölünerek geriye daha dar, ama sınırları daha net bir biçimde çizilmiş bir felsefi etkinlik bırakmıştır. Buna geleneksel olarak bilimsel devrim adı verilir ama önemli ölçüde açıklanmaya muhtaç bir kavramdır. Bilim ve matematikte çifte devrim yaşanmıştır; matematik devrimi birkaç kuşak daha önce başlamıştır. Bu çifte devrim, entelektüel pratiğin sosyal yeniden düzenlemesi olarak beraberinde neyi getirir? Tarihsel karşılaştırmaların göstereceği gibi, doğa bilgilerine yeni bir odaklanma, ampirizmin daha çok yoğunlaşması veya hatta kendi başına deneycilik bile değildir. Entelektüel alandaki sosyal değişim, dikkatlerin hızla ilerleyen araştırma cephesine odaklanmasını içerir ve bu da araştırma cephesinin teknolojik hale gelmesinden ötürüdür. Burada anahtar, maddi araştırma ekipmanlarından ziyade, daha geniş anlamda ilk önce matematikte, daha sonra da ampirik araştırmada tekniğin icadıdır. Yeni teknik, sonuçları tekrar edilebilir ve standart hale getirilmiş bir biçimde diğer lokasyonlara aktarılabilir kılacak şekilde yeni keşifler üretmek için manipüle edilebilen prosedürleri içerir. Bu bir keşifler yapma düzeneğidir; yeniliğin hızını daha da artıran yeni teknikleri besleyen veya çaprazlama besleyen bir mekanizmadır. Teknikler ve makinelerden oluşan bir ağ, entelektüellerin kuşaklar arası ağıyla bir ortakyaşam geliştirir. Entelektüel dünyanın iç örgütlenmesindeki asıl devrim burada yatar; bu, felsefi topluluğu hiziplere ayrılmış halde tutan küçük sayılar yasasını alaşağı eder. Gerisinde bir konsensüs izi bırakan hızlı keşiflere odaklanmış alternatif bir örgütlenme ortaya çıkar.

2. Entelektüel hayatın temellerinde çok farklı bir yapısal değişim daha vardır: Kilisenin, entelektüel üretimin merkezi araçları üzerindeki kontrolünü yitirmesi. Sekülerleşme, uzun vadelidir ve çok dolambaçlı bir yol izler. Hiçbir şekilde Protestan Reformasyonuna indirgenemez; geç ortaçağın saray mensupları ve ruhban sınıfından olmayan yetkililerinde halihazırda başlamıştır. 1600'lerin ortalarında, entelektüel ağırlık merkezi, İspanyol ve Fransız monarşilerinin etkisi altındaki Katolik kilisesinin politikasıdır; kesişerek yeni ağları kuvvetlendiren, Katolik dinsel hareketlerin –Cizvitler, Jansenistler, Oratoryenler– dalga dalga yayıldığı matristir. Rakip Katolik devletlerarasındaki politik manevralar ve dinsel savaşların dolambaçlı diplomasisi, Yahudiler ve dinsel kozmopolitler, deistler, kinikler ve sekülerleşme yanlıları için yeni bir alan açar. Protestanlar, teolojik olarak daha tikelcidir; felsefi gelişmeleri, Katolik cepheyle kozmopolit ağ üzerinden temas halinde olmaya dayanır. Protestan topraklardaki en önemli felsefeler, dinsel hareketliliğin açmazı ve hoşgörünün ortaya çıkışıyla birlikte daha sonra gelir. Sonrasında bir kurumsal sekülerleşme dalgası daha oluşmuştur. 11. Bölümde, ortaçağ kilisesinden miras alınan eğitim sistemini sekülerleştir-

me mücadelesini inceleyeceğim. Bu, Almanya'da yaklaşık 1800'de başlayan ve aşama aşama önde gelen bütün okul sistemlerinde uygulanan üniversite devrimidir. Dinsel-seküler tabandaki bu değişikliklere yanıt olarak entelektüel yeniden düzenleme birçok aşamadan geçmiştir; ittifaklar, ara çözümler, militanlıklar, tepkiler ve konumların yeniden birleşmeleri, 1600'den 1900'lerin başına kadar felsefi yaratıcılığın büyük bir kısmını yönlendirmiştir.

Bu iki yapısal değişiklik –matematik ve bilimdeki devrim ve sekülerleşme– analitik olarak ayrıdır. Sekülerleşme, kilisenin örgütsel gücünde uzun vadeli bir değişimi temsil eder ve esasen bilim veya başka herhangi bir yeni rasyonalitenin sonucu değildir. Bilim, Reform hareketinin veya sekülerleşme yanlılarının ideolojisi değildir. Protestan propagandayı benimsemeye veya 1800'lerde hâkim olan sekülerleşme ve bilimselleşme yanlılarının düzenlemesini, daha önceki kuşakların entelektüel politikasına yansıtma konusunda ihtiyatlı olmalıyız. İki büyük değişim arasındaki bağlantı yapısaldır: Kilisenin örgütsel çöküşü, her taraftan teolojik entelektüelin yeni ittifaklar aramasına, böylelikle astronomi ve matematikteki çatışmalara enerji katmasına ve onlara genel bir önem sunmasına yol açmıştır. Bir süreliğine, teknik yenileşme konusundaki rekabet, entelektüel dikkatin ana odağı haline gelmiştir. Hızlı keşfin teknikleri geliştikçe, yeni saygınlık kazanan matematik ve bilim, kilisenin değişen güç tabanı üzerinde mücadele eden hemen her hizbin kullandığı kaynaklara dönüşmüştür.

Entelektüel üretimin araçlarının sekülerleşmesinin bir sonucu, felsefenin bağımsız bir aktör olarak politik arenaya girmesidir. Tarihin büyük bir bölümünde, kiliseyle beraber saraylar da entelektüel himayenin kaynağı olmuştur. Buradaki yenilik, entelektüellerin yalnızca hamilerini övmenin ötesine geçip yeni bir entelektüel ve politik sahayı şekillendirmesidir. Bunun sonucunda, entelektüel alan başlıbaşına politik hiziplerin tabanı haline gelmiştir; burada yalnızca politik ideolojiler değil, entelektüelleşmiş ideolojiler söz konusudur. Bir başka sonuç ise entelektüel ağların içsel odağında gerçekleşmiştir: Politik ilgi alanının konuları, entelektüel dikkat alanının yeni parçaları haline gelmiş ve uzmanlaşmış disiplinlere dönüşmüştür. Böylelikle eski felsefi ağlar daha da bölünerek sosyal bilimler ortaya çıkmıştır.

Bu tarihi Hobbes ve Locke'la başlatmak alışılagelmiş bir yaklaşımdır ama bu motif ilk olarak Katolik dünyada Vitoria, Suarez ve uluslararası hukuku yaratan İspanyol liberallerle gözle görülür hale gelir. Modern politik felsefe, kilise ve devletin iktidar ilişkilerinden doğmuştur. Sekülerleşmeden önce, bu saha kilisenin yeniden birleşmesi ve Avrupa'da barışın sağlanması gibi sorunlar –Bruno ve Campanella'dan Leibniz'e çeşitli planların konusu– çerçevesinde biçimlendirilmiştir. Kilise kurumsal olarak yerinden

edildikçe, politik felsefeler seküler hale gelmiştir; idealizm ve faydacılık da dahil olmak üzere her felsefi eğilim bu göreve zorlanmıştır. Zincir, doğrudan doğruya Prusya devlet kilisesi için teolog yetiştiren Alman üniversitelerinden, Marksçı sosyalistlerin devleti fethetme hareketine geçer. Aynı zamanda entelektüel alanın yapısında yeni disiplinler için yer açılır. Şekil 10.1'den 14.2'ye kadarki şekillerde göreceğimiz gibi, Hobbes ve Smith'ten Comte ve Wundt'a, Freud ve Durkheim'a kadar hemen her sosyal bilimin geçmişe dönük kurucuları, ana felsefi ağlardan çıkar.

Bu üç kurumsal motif –bilim, sekülerleşme ve sosyal bilimler– ölmekte olan felsefeyi yorumlamak için kimi zeminler sunar. Neredeyse 400 yıl boyunca entelektüel savaşlardaki şu veya bu hizip, felsefenin modası geçmiş dinsel inançların kalıntısını barındıran –doğal veya sosyal– embriyonik bilimden başka bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Burada vurgulanması gereken, felsefenin 1600'den itibaren kendi sahasında dünya tarihindeki başka herhangi bir dönemdeki kadar yaratıcı olduğudur. Felsefenin öldüğü ideolojisini üreten koşullar, aslında felsefeye kendini yeniden üretmemesi için yeni malzemeler sunmuştur. 1600'den 1665'e kadarki kuşaklar, doğa bilimlerinden oluşan yeni felsefelerinin bütünüyle eski felsefenin yerini alacağına inanmıştır; ama 1600'lerin son kuşağı, metafizik sistem inşasında yüzyıllardır görülen en büyük patlamaya tanık olmuştur ve bu, 1700'den hemen sonra tarihteki en uç idealizmlerden birinde –Berkeley'in idealizminde– zirveye ulaşmıştır. Aydınlanma Ansiklopedicileri, daha sekülerleştirici bir tarzda saldırıyı tekrarlamıştır ama bu Alman İdealistler tarafından çok geçmeden gölgede bırakılmıştır.

Bilim ve sekülerleşme, daha önceki dönemlerden kendi kavramlarını ve problemlerini taşıyan çekirdek felsefi ağın yerini almamıştır, onu yeniden düzenlemiştir. Metafizik, teoloji tarafından tüketilmez ve bilimsel kozmolojinin içine hiçbir taşma olmadan sığdırılamaz. Marx'ın döneminden bugüne kadarki politik entelektüellerin iddialarına rağmen, politikanın içinde buharlaşıp gitmez. Felsefe hem dinsel dogmalar hem de doğanın modelleri entelektüel dünyanın uzmanlaşmış sektörleri haline getirildiğinde daha da keskin bir biçimde açıklığa kavuşan analitik bir alandır; filozoflar ister metafizik yaptıklarını, ister bilim yaptıklarını düşünsünler, bu böyledir. Epistemoloji, biliminsanlarının çekirdek etkinliğinin parçası değildir; bilgiler belli bir dönemde temsil edilebilir olsa da, bilginin temelleri üzerine tartışmak filozofların sahasının bir parçasıdır. Bu nedenle, felsefi tartışmayı yok etmek ve bilimi desteklemek dışında bir şeyi istemeyen Bacon ve Descartes gibi bilim filozoflarının, aslında epistemolojiyi felsefi alan için yaratıcı bir merkez haline getirdiklerini görürüz. Sekülerleşmiş politik ideolojileri ve

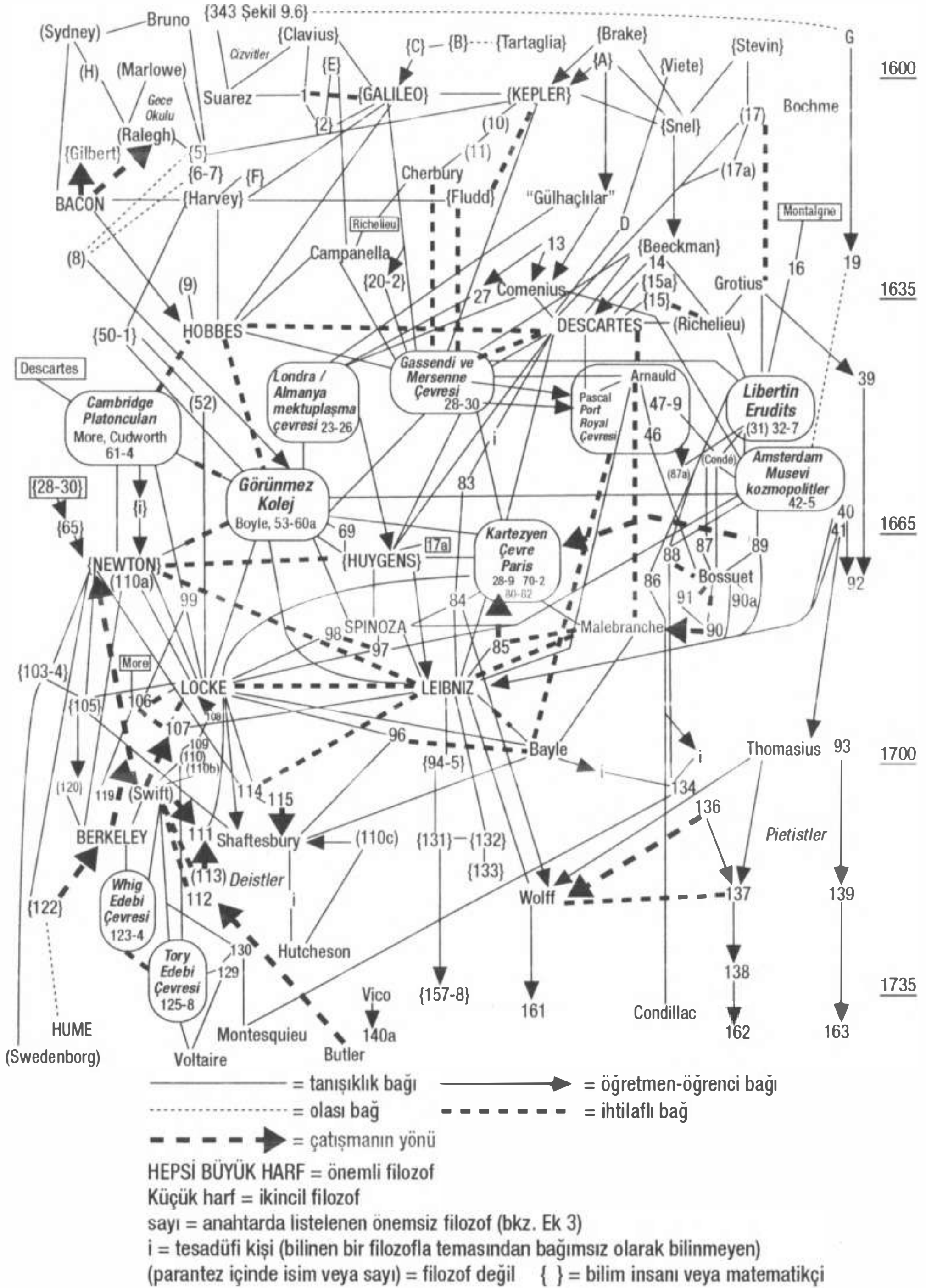
uzmanlaşmış sosyal bilimleri ayırmak, felsefenin içinde değer teorisine çok daha keskin bir biçimde odaklanmayı beraberinde getirir. Böylece, felsefeye teolojik ortodoksluk ve otoriter yönetim tarafından kuşatıldığı günlerdekinden daha özerk bir içerik sunar. Hegelciler, Marksistler ve Faydacılardan varoluşçular ve postmodernistlere kadar modern değer kuramının çeşitli türlerinin ataklığı bundan gelir.

Uzmanlık alanlarının felsefi ağlardan farklılaşması, entelektüel alanı oluşturan soyut düşünümselliğin içsel alanını açığa vurur. Felsefe, diğerlerinin ortasında kendi alanını yeniden oluşturarak, tamamen kendine özel olan şeyi inşa etmeye girişir.

YARATICI ÇEVRELERİN GELİŞİMİ

Yaratıcılığın iskelet yapısı, ağ zincirleridir ve şaşırtıcı bir biçimde az sayıda sosyal çevre aracılığıyla modern felsefenin tarihinin izini sürmek mümkündür (Şekil 10.1'e ve Şekil 11.1, 12.1 ve 12.2, 13.1 ve 13.2, 13.8 ve 14.1'deki devamlılığına bakın). Bunlar, gerçek anlamda çevrelerdir: Düzenli olarak görüşen ve herkesin birbirini tanıdığı gruplardır. Ağ şekillerinde, bunlar ağın içindeki kapalı bir sınır tarafından belirlenir. Bunlar özbilinçlidir; genellikle bir isme sahiptir ve kendi dışlarında müttefikleri ve çoğu zaman düşmanları vardır; genellikle bir programları vardır ve manifestolarını yayınlarlar. Bunlar, entelektüel hareketlerin maddi çekirdeğidir; modern toplumsal hareket kuramının terminolojisinde, bunlara toplumsal hareket örgütleri (THÖ) denir. Üye kabul eden ve kendini tanıtan entelektüel dikkat alanındaki yaratıcı enerji dalgalarını oluşturan ağların merkezindeki düğümlerdir.

Entelektüel hayatın kilisenin ve üniversitelerin dışına çıktığı süreçte, çevreler tiyatronun elzem sahne ve sahne arkası mekanizmasını sağlamıştır. İki adımlı modelimizde, entelektüel üretimin maddi temellerinin yeniden düzenlenmesi, yeni ağları mümkün kılar ve entelektüel gruplaşmayı başlatır. Modern Avrupa'nın anahtar çevreleri, iletişim yöntemini yeniden organize eden çevrelerdir; bunlar mektuplaşma ağları oluşturmuşlar ve ilk entelektüel dönemsel yayınları yaratmışlardır. 1600'lerin entelektüel ağları, diplomatlar, mülteciler ve ticari temsilcilerle doludur; posta sisteminin yokluğunda, bu dönemde ortaya çıkan çevrelerin bir üst çevresini mümkün kılarak gerçekten kozmopolit bir ağ organize etmek için anahtar kaynağı kontrol etmişlerdir. Yüzyılın daha sonraki bölümünde, başat çevreler kolektif maddi desteğin yeni temellerini bulabildikleri yerlerde ortaya çıkmıştır: Bireysel himaye ilişkilerine dayanmayan akademilerde. Daha sonra ise bu tür çevreler, üniversitede çeşitli konumları elde etmiş veya öğrenci grup-



ŞEKİL 10.1. AVRUPA AĞI: ÇEVRELERİN ÇAĞLAYAN MİSALİ GELİŞİMİ, 1600-1735

larından oluşmuştur; ama üniversite tabanına geri dönüş, genellikle bu çevreleri akademik zincirlerle değiştirmiştir. Gruplar, entelektüel üretimin yönteminde özel bir boşluğu kontrol ettikleri yerlerde ortaya çıkar. Yayınların gelişimindeki her bir yeni aşama, ünlü bir entelektüel çevreyle ilişkili olma eğilimindedir. Bu çevrelerin izini sürdüğümüzde, entelektüel üretimin temellerinin yeniden düzenlenmesindeki önemli epizotlarını görürüz.[1]

Mersenne, 1623 yılında Paris'teki monastik hücresinden bir mektuplaşma çevresi oluşturmuştur; Gassendi'yle yakın bir çalışma yürütmüş ve Kepler, Galileo, Campanella, Descartes, Hobbes, Torricelli, Fermat ve dönemin diğer matematikçileri ve bilimsel araştırmacılarıyla bağlantı kurmuştur. Mersenne, örgütsel liderdir; Descartes, eserleri hareketin simgesi ve program ifadesi haline gelen entelektüel lider olarak ortaya çıkmıştır. Mersenne'nin çevresi 1648'e kadar varlığını korumuştur; geriye kalanlar 1657'de varlıklı hamilerin –Montmor ve Kartezyen lider Rohault– evlerinde düzenli olarak bir araya gelmeye başlamıştır. Bu çevre de bilimsel ve matematiksel keşifleri haber veren bir mektuplaşma merkezi vazifesi üstlenmiştir ve Descartes'in yayımlanmamış elyazmalarının Malebranche ve Leibniz'e ulaşmasını mümkün kılmıştır.[2] Bir diğer geçici ziyaretçi, Leibniz'dir; Leibniz, 1682'de Almanya'daki ilk bilimsel dergi olan *Acta Eruditorum*'u ve Berlin'de ve St. Petersburg'da akademiler organize etmiştir; bunlar bir araya gelerek bir sonraki yüzyıldaki matematiğin büyük bir bölümü için taban sağlamıştır.

Mersenne-Kartezyen grubuyla aynı dönemde Paris'teki diğer çevreler, felsefe tarihi için önemli hale gelmiştir: İlk önce 1630'lardan 1650'lere kadar Libertins Érudits adı verilen çevre saraya bağlanmıştır. Bunun hemen ardından 1655'ten 1660'ların başına kadar Jansenistler ve Cizvitler arasındaki mücadele sırasında Pascal ve Arnauld'un Port-Royal çevresi gelmiştir.

---

1 Aksi belirtilmedikçe, 10. Bölümden 14. Bölüme kadarki biyografik bilgiler ve ağ bilgileri *DSB* ve *EP*'deki ilgili makalelerden ve diğer temel kaynaklardandır: Copleston, 1950-1977; Merz, [1904-1912] 1965; Heer, [1953] 1968; *Chambers Biographical Dictionary;* 1984; Popkin, 1979; Johnston, 1972; Schnädelbach, 1984; Toews, 1980, 1993; Köhnke, 1991; Willey, 1978; Lindenfeld, 1980; Ben-David ve Collins, 1966; Dickey, 1993; Ayer, 1982; Coffa, 1991; Waismann, 1979; Dummett, 1981; Wang, 1987; Kline, 1972; Boyer, 1985; Levy, 1981; Spiegelberg, 1982; Gadamer, 1985; Fabiani, 1988; Cohen-Solal, 1987; Boschetti, 1985.

2 Michael Mahoney (özel bağlantı) Le Pailleur, Thévenot ve Bourdelot çevresinde kraliyet bakanı Colbert tarafından maddi olarak desteklenen Mersenne-Montmor gruplarının yanı sıra birçok örtüşen Paris çevresine işaret eder; bunlar kolektif olarak 1666'da Académie des Sciences'ın temeli haline gelmiştir. Şekil 10.1 çok saf biçimde bilimsel akademiler ve çevreleri hariç tutar.

İngiltere'de de buna paralel ve bir ölçüde de mukallit bir yapı ortaya çıkmıştır; 1630'larda Londra'ya yerleşen Alman Protestan gezginler arasında bilimsel bir mektuplaşma çevresi oluşmuştur. Bu, 1640'larda Cumhuriyet [Commonwealth] rejimi sırasında Oxford'daki ünlü Görünmez Kolej ortaya çıkarmış ve 1660'ların başında Boyle'ün ünlü bilimsel deneyleri de Görünmez Kolejden gelmiştir. 1662'de üyeleri, Londra'daki Kraliyet Topluluğunu kurmuştur ve Akademinin yayımladığı *Transactions* ilk bilimsel dergi olmuştur. Bu sırada, Cambridge'de 1633'ten 1660'ya kadar Whichcote, Henry More ve Cudworth'ün karşıt Platoncu çevresi vardır; Newton hayatının ilk döneminde bu çevrenin üyeleri tarafından entelektüel olarak yetiştirilmiştir ve Locke, kuşağının diğer önemli çevrelerinin yanı sıra bu çevreyle de bağlantılıdır.

Kuşaktan kuşağa vâris çevreleri bir olarak sayarsak 1600'lerin ortasındaki büyük devrimci dönemde altı çevre olduğunu görürüz: İngiltere'deki Platoncular ve kozmopolit bilimsel hareket; Paris'teki benzer bilimsel-felsefi hareket ve Port-Royal grubu ve Libertins Érudits grubu tarafından temsil edilen daha aşırı eğilimler. Amsterdam'daki dinsel kozmopolitler topluluğu (1640-1680'ler) zinciri tamamlar; büyük ölçüde Portekiz'den sürülen kripto-Yahudilerden oluşan bu topluluk yalnızca Spinoza'yla değil, aynı zamanda Fransız dini ve din karşıtı hizipleriyle ve Locke gibi kozmopolit gezginlerle de bağlantılıdır. Bayle, 1684'te *Nouvelles de la République des Lettres*'ı kurarak bunların görüşlerini duyurmuştur.

1700'lerin başında Londra'daki kayda değer çevreler, yeni ortaya çıkan yayıncılık işi çevresinde örgütlenenlerdir: Addison ve Steele'nin Whig edebi çevresi ve daha da önemlisi Pope, Bolingbroke ve Chesterfield'in Tory edebi çevresi. Swift aracılığıyla Tory çevresi Berkeley'le bağlantı kurmuştur ve üyeleri, 1720'lerdeki genç Fransız konuklar Montesquieu ve Voltaire'i ağırlamış ve onlara ilham vermiştir.

1700'lerin ortasında Paris'te bir başka önemli çevre daha vardır: Ansiklopediciler 1745-1772. Bu çevrenin çekirdeği, yeni bir tür yayıncılık girişimidir ve onlarla temas kurmak, Rousseau'ya ve varlıklı Helvétius'a ilham vermiştir. 1770'ler ve 1780'lerde, grup Auteuil'de Condorcet, Cabanis ve Destutt de Tracy'nin yanı sıra Lavoisier ve Laplace gibi bilimsel yıldızları da etrafına toplayan Madam Helvétius'un malikânesinde yeniden kurulmuştur. Özellikle 1792'den sonra devrimin Terör döneminden sığınılacak bir yer olarak aktif olmuştur. 1790'ların sonu ve 1800'lerin başında, grubun birçok üyesi, temsilciler meclisi veya senatoya girmiştir ve İdeologlar adı verilen ılımlı monarşist, din karşıtı hizbi oluşturmuştur. Himaye ettikleri kişiler arasında Comte ve Maine de Biran da vardır.

İngiltere'de ise 1700'lerin sonunda Fransız çevrelerle temas halinde bulunan seçkin bir bilimsel çevre vardır: Birmingham Ay Derneği.* Londra'da aralarında James Mill ve Ricardo'nun da yer aldığı Bentham'ın takipçileri Felsefi Radikaller (1810-1830) felsefe açısından daha önemlidir. Kurumsal olarak *Encyclopedia Brittanica*'yı kontrol etmişler ve *Westminster Review* adlı yayın organını çıkarmışlardır. Yüzyıllar sonra Oxford-Cambridge tekelini ilk kez kıran Londra Üniversitesi de bu grup tarafından kurulmuştur. Oxford'da 1833'den 1841'e kadarki süreçte dinsel muhafazakârların bir karşı denge oluşturan hareketi ortaya çıkmıştır: Newman'ın öncülüğündeki Risaleciler.† Londra, bir sonraki kuşakta Huxley ve Spencer'ün öncülük yaptığı ve John Stuart Mill'in teşvik ettiği bir grup evrimciyle buna karşılık vermiştir. 1850'lerden 1870'lere kadarki süreçte gelişen bu grubun kurumsal temelleri, yeni politik-entelektüel yayınlardır: *The Economist, The Leader* ve *Fortnightly Review*'un yanı sıra Faydacı *Westminster Review*; Spencer, kendi çalışması için kişisel bir ansiklopedi şeklinde bir yayıncılık anlayışı geliştirmiştir. Cambridge felsefesi yeniden canlanmış ve birçok kayda değer düşünürü, 1882'de kurulan Psişik Araştırma Derneği aracılığıyla irtibat kurmuştur. Bu sırada Oxford'da Green'in öncülüğündeki İdealist hareket vardır. Son olarak Cambridge'de "Havariler" adıyla bilinen öğrenci derneğine ulaşırız; 1890-1915 arasında McTaggart, Whitehead, Russell, Moore, Keynes, Lytton Strachey, Leonard Woolf ve Wittgenstein'la adını duyuran bu derneğin birçok üyesi, Virginia Woolf ve eşinin yayınevi çevresindeki Bloomsbury edebi çevresiyle de kesişir.

Alman felsefesinin tarihi de benzer bir biçimde çevreler zincirinden oluşur. 1700'lerin ortasında, Büyük Frederick'in himayesindeki Berlin Akademisi, Euler'in matematiğine sponsor olmuş ve Voltaire'e sığınacak bir yer sunmuştur; eski Fransız ağını Leibniz'in zinciriyle yeniden bağlamıştır. Berlin ağı, Alman entelektüel hayatını harekete geçirmiştir. Bu tabandan gelen Maupertuis, Alman üniversitelerin dinsel tartışmalarına katılmıştır. Kitapçı Nicolai'nin etrafında bir Berlin entelektüel çevresi oluşmuştur; bu çevreyle kurulan temas, Kant, Hamann ve Herder'le birlikte, eylemi Königsberg'e yaymıştır. Sonrasında, Almanya'da edebiyat piyasasındaki patlama etkili olmuştur. 1775'ten 1820'lere, Goethe Weimar'da 1780'lerde yakınlardaki Jena Üniversitesindeki Kantçılara sponsor olan bir edebiyat grubu toplamıştır; Fichte, Schelling ve Hegel 1794-1806 arasında oradadır. 1795-1800 arasında, Weimar'da Schlegel kardeşlerin etrafında Romantik çevre oluşmuştur

---

* Adını dolunayda bir araya gelmelerinden almıştır –çn.

† Yayımladıkları *Tracts for the Times* adlı teolojik risaleler nedeniyle "Tractarians" adıyla bilinen hareket –çn.

ve bu çevre 1800'lerin başında Berlin'e giderek Schleiermacher'le bağlantı kurmuştur. Bu ikili çevre kümeleri, yani Berlin-Königsberg ve Weimar-Jena, 1810'da Berlin Üniversitesinin kurulmasının ardından ortadan kaybolmuştur. Berlin'de yaklaşık olarak 1837-1842 arasında kendilerine ilk önce Doktorlar Kulübü, daha sonra "Die Freien" (Özgürler) adını veren bir kafe çevresi ortaya çıkmıştır; bunlar Bauer ve Ruge öncülüğünde Feuerbach'ı takip eden sol Hegelcilerdir ve aralarında Stirner, Bakunin ve genç Engels ve Marx da yer almıştır. Dönemsel yayın organı *Hallesche Jahrbücher*'dir ve bunu Marx'ın da editörlük yaptığı *Alman-Fransız Vakayinamesi* (*Deutsch-Französiche Jahrbücher*) almıştır.

Alman felsefesi sonraki akademik zincirlerde yerleşmiştir ve Schlick, Neurath ve Carnap'ın manifestoları ve *Erkenntnis* adlı yayınıyla mantıksal pozitivistlerin Viyana çevresine öncülük ettiği 1925-1936'ya kadar daha önemli bir çevre çıkmamıştır. 1930'ların sonundan 1940'lara kadar Paris'te bunu dengeleyen bir hareket ortaya çıkmıştır: Fenomenologlar ve Freudçulardan Alman kültürel sermayesini aktaran Sartre, Camus, Merleau-Ponty, de Beauvoir ve genç Lacan'ın varoluşçu çevresi. Bu çevre de, kitlesel dağıtımı yapılan ama entelektüel olarak seçkin olan karton ciltli kitapları, avangart tiyatro ve başta *Les Temps Moderne* olmak üzere politik olarak radikal yayınlarıyla çığır açan Gallimard Yayınevi sayesinde ayırt edici bir şöhret tabanına sahiptir.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki felsefe, üç çevreyle hayat bulmuştur: 1830'lar ve 1840'larda Boston'da Emerson ve Thoreau'nun öncülüğündeki Transandantalistler; sonunda New England'a göç eden 1860'lar ve 1870'lerin St. Louis Hegelcileri ve 1871-1875'te daha sonra üne kavuşacak üyeleri arasında genç Peirce, William James ve Oliver Wendell Holmes'un da bulunduğu Cambridge Metafizik Kulübü. 1885-1920'nin ünlü Harvard felsefe bölümü de bu gruptan çıkmıştır.

1600'den 1965'e kadarki 11 kuşakta, Avrupa düşüncesi yaklaşık 15 çevre tarafından organize edilmiştir: 1600'lerin ortasında altı çevre (ikisi esasen bilimseldir), 1700'lerin başındaki Whig ve Tory edebi çevreleri, daha sonra Fransa'daki üç büyük kuşaklar arası zincir (Ansiklopediciler-Auteuil-İdeologlar), Almanya'da 1750'lerden 1780'lere kadar Berlin-Königsberg ve 1780'lerden 1810'a Weimar-Jena-Romantikleri ve 1830'larda bu zincirin sonu olarak dönemin sonunda Berlin'e dönen Genç Hegelciler. İngilizce konuşan dünyada birkaç anti-modernist din çevresi vardır: 1830'ların Oxford Risalecileri, 1830'lar ve 1840'larda New England Transandantalistleri, 1860'lar ve 1870'lerde Oxford, Balliol Kolejindeki İdealistlerin Green-Jowett çevresi, St. Louis Hegelcileri ve 1880'lerde Psişik Araştırma Derneği.

1800'lerde bilimsel cephede Londra'daki Felsefi Radikaller ve Evrimciler ve bir yan ürün olarak 1870'lerde Cambridge (Massachusetts) Metafizik Derneği. Son olarak, 1900'lerin başında üç büyük merkez vardır: Cambridge Havarileri, Viyana Çevresi ve Paris varoluşçuları.

Önemli ve ikincil filozofların hepsi bu çevrelerden birine ait değildir ama büyük bir kısmı için bu söylenebilir; üye olmasalar bile önemli filozofların hemen hepsi en azından bir veya birkaç çevreyle temas halindedir.[3] Çevreler, yaratıcılığa enerji sağlamıştır; Hobbes ve Rousseau gibi birçok başarılı birey, önce grupla temas kurmuş, daha sonra kendilerini ünlü yapan entelektüel eylemlerini gerçekleştirmiştir. Bu en ünlü filozofların genellikle bu grupların organizatörleri olduğu anlamına gelmez. Yeni alanlardaki benzer entelektüel grupların çalışmaları, çoğu zaman maddi temelleri inşa eden örgütsel lider ve öğretisini ünlü kılan entelektüel lider arasında bir ayrım olduğunu gösterir (Mullins, 1973; Griffith ve Mullins, 1972). Bu, Mersenne ve Descartes arasındaki veya Bauer ve Marx arasındaki ilişkiyi açıklayan işbölümüdür. En büyük filozofların bazıları birden çok çevreyle bağlantılıdır, ama hiçbirinin üyesi değildir; özellikle 1600'lerin sonunda Spinoza, Leibniz, Locke ve Bayle'nin yanı sıra büyük bağımsız biliminsanları Newton ve Huygens'i bu tür ağ konumlarında görürüz. En büyük yaratıcılık, yeni kavramsal kombinasyonları yaratmak, mevcut grupların karşıtlıklarını ön plana çıkarmak ve yakın geleceğin gruplarında kurumsallaşacak yeni ittifaklar kurmaktan geçer. Çevreler, dikkati biriktirir ve duygusal enerji yayar; ağların kesiştiği düğümlerde yer alan kişilerin düşünceleri bunların arasında çıkan kıvılcımlardır.[4]

Geriye şu soru kalır: Neden diğerleri değil de bu çevreler? Bu önde gelen 15 çevrenin dışında daha birçok toplantı ve tartışma grupları vardır; Devrim öncesi Fransa'da her büyük kentte akademi vardır ve bir sonraki yüzyılda öğrenciler ve öğretmenler, her Alman üniversite kentinde ve çoğu İngiliz kolejinde konuşmak veya bir şeyler içmek için toplanmıştır. Bu grup-

---

[3] Daha önceki bölümlerde olduğu gibi filozofların önemli, ikincil ve önemsiz olarak sıralanması, uzun vadeli etkilerine göre yapılmıştır ve bunun için çeşitli tarihlerde kendilerine ne kadar yer buldukları dikkate alınmıştır: Hegel, [1820-1830] 1971; Windelband, [1892] 1901; Lévi-Bruhl, 1899; Bentley, 1939; Heer, [1953] 1968; Copleston, 1950-1977; Marias, [1941] 1966; *EP*, 1967; Passmore, 1968; Kneale ve Kneale, 1984). Avrupalı felsefi kanonun İngilizce konuşulan ülkelerdeki akademisyenlerin gözünde nasıl geliştiği için bakınız Kuklick (1984).

[4] Bu, yapısal olarak durgun ve yaratıcı dönemlerin karşılaştırması bakımından 9. Bölümde dikkat çektiğim koşulun aynısıdır: Örtüşen ve rakip çevrelerin kesişimi. 1600'lerde ulaşım ve iletişimin maddi ilerlemesi, çevrelerin kesişmesinin mümkün olduğu coğrafi bölgeyi genişletmiştir.

ların birçoğu, daha önceki ve daha ünlü grupları, yeni bir entelektüel tabanı konumlandıran öncüleri örnek almıştır. Çevrelerin bütünüyle aynı maddi zemine ayak bastığı durumlarda bile ilk olarak veya ilk sıralarda sahneye çıkmak bir avantaj olmuştur. Birkaç ağın oluşmaya başladığı yerlerde, argümanları şöhrete ulaşan ilk çevre, yeni üyeleri kendine çekerek ve diğer çevrelerin arasından sıyrılarak hızlandırıcı bir liderlik inşa edebilir. İster çevrelerden ister bireylerden oluşsun, entelektüel dünya sınırlandırılmış bir dikkat odağı, yalnızca sınırlı sayıdakilerin başarılı olabileceği bir saha üzerinde kuruludur.

BİLİMSEL DEVRİMİN FELSEFİ BAĞLANTILARI

Hızlı-Keşif Biliminin Ortaya Çıkışı

Felsefi ağlar, neden bilimsel yaratıcılığın içine dahil edilir? Bu problemi çözmek için birbiriyle ilişkili iki soruyu yanıtlamamız gerekir. Öncelikle, bilimsel devrimden önce ve sonra bilimin toplumsal örgütlenmesi arasındaki fark nedir? İkinci olarak da bilim ve felsefe arasındaki sosyolojik fark nedir?

Bilimsel devrim, bilimin ortaya çıkışı değildir. Gözlem ve hesaplamaya dayalı bilgiler, 1600'lerin Avrupa'sından önce dünyanın tüm önemli bölgelerinde mevcuttur; işte bu nedenle, birazdan göreceğimiz gibi, Yunanistan, Çin ve Hindistan'da felsefi ağlar ve astronomlar, matematikçiler veya tıp bilimcilerinin ağlarının arasındaki örtüşmeleri veya örtüşmemeleri değerlendirmek mümkündür.[5] Bilimsel devrim, toplumsal örgütlenmenin bir formu olarak bilimi değiştirmek için ne yapmıştır? Soru, modern bilimsel bilginin daha büyük bir geçerlilik kazandığının ileri sürülmesine bağlı olmayabilir. Çin veya Yunan matematiği, biyolojisi veya gezegensel astronomisinin kimi kısımları, modern Avrupalı bakış açısından bile yeterince geçerli olarak düşünülebilir ve burada geçerlilik, ayırt edici bir karakteristik değildir. Bilimin içeriği hakkındaki meseleleri bir kenara bırakacak olursak, iki önemli toplumsal farklılık vardır.

İlk olarak, Avrupa bilimi çok daha hızlı bir biçimde ilerlemiştir. Hızla gelişen bir araştırma cephesine odaklanmıştır; yeni keşifler birkaç yıllığı-

---

[5] Terminolojide bazı kronolojik hatalardan kaçınmak imkânsızdır. "Bilim" İngilizcedeki sınırlandırılmış modern anlamına 1847'de kavuşmuştur. Latincedeki *scientia* sözcüğü, Yunancada herhangi bir alandaki bilgi anlamına gelen *episteme* sözcüğünün karşılığıdır. Tarihsel karşılaştırmaları yapabilmek için bazı terimlere ihtiyaç duyulur ve çeşitli dönemlerdeki belirli etkinlikler hakkında ayırt edici olan şeyleri ancak bu şekilde görebiliriz. "Bilim" iyi tanımlanmış astronomi ve tıp uğraşları ve matematiksel hesaplama ve ölçümün eşit ölçüde ayırt edici etkinliği başta olmak üzere doğanın gözlemi aracılığıyla bilgi toplanması etkinliklerine birlikte odaklanabilmemizi mümkün kılar.

na ortaya konup tartışılmış ve daha sonra başka bir keşfe geçilmiştir. Avrupalı entelektüeller, bu hızlı keşif hareketinin çok bilincindedir. Francis Bacon, Descartes ve Boyle'un açık bilimsel ideolojilerinde bunu görürüz; keşifler yapmanın bir yönteminin bulunduğu ve gelecekteki problemlerin hızla çözüleceği anlayışı hâkimdir. Bu, yalnızca bir ideoloji değildir; bilimsel araştırma literatürünün birikimi, gerçekten de bu noktadan itibaren sürekli hızlanmıştır.[6] Bu nedenle, bilimsel devrimden önceki ve sonraki bilimi, sırasıyla "geleneksel bilim" ve "hızlı-keşif bilimi" olarak adlandırabiliriz.

İkinci olarak, Avrupa bilimi daha yüksek bir derecede konsensüs sağlamıştır. Bu, hiçbir ihtilafın olmadığı değil, bilimsel ihtilafların yıllar içerisinde toplumsal olarak çözüme kavuştuğu ve biliminsanları topluluğunun, yeni sorunlara odaklanırken, eski sorunlara bir karara bağlanmış gibi yaklaştığı anlamına gelir. Avrupalı entelektüeller bu karakteristiğin de çok bilincindedir; 1600'den sonra, bilim ve matematiği, mümkün olabilecek en yüksek konsensüs düzeyinin numuneleri olarak yüceltme eğiliminde olmuşlardır. Genel olarak, Avrupalı olmayan bilim bu yönde çok daha az konsensüse sahiptir ve güvenilir bilginin temsilcisi olma şöhretine ya çok az sahiptir ya da hiç sahip değildir.

Bu, Avrupalı olmayan bilimin belirli yönleri üzerinde hiç toplumsal konsensüs sağlanmadığı anlamına gelmez. Örneğin Öklid'den sonra Yunan geometrisinin temel konuları, matematikçiler arasında geniş kabul görmüştür. Fakat Arşimet, Eratosthenes ve Apollonios'un daha sofistike çalışmaları, daha sonraki ders kitaplarında yalnızca aralıklarla sunulmuştur; Roma döneminde, Nikomakhos genel olarak takip edilmiş ama Diophantos çoğu zaman görmezden gelinmiştir ve Boethius'un metinleri gibi daha sonraki metinler, Yunanların soyut matematiğindeki temel başarılarını oluşturan ispatları dışarda bırakmıştır. Yunan matematik uygulayıcıları, bir bütün olarak, daha karmaşık gelişmeleri ihmal ederek büyük ölçüde "gevşek bir konsensüs" sağlayabilmiştir. Bu, Çin matematiğinde daha da belirgindir; birçok örnekte, sofistike sonuçlar ve yöntemler daha sonradan yitirilmiştir.[7]

---

[6] Price (1986). Bilimsel keşif hızını ölçmek için kullanılabilecek çeşitli yöntemlere ilişkin kaynaklar: Cole, 1983; Griffith, 1988; Cozzens, 1989; Leydesdorff ve Amsterdamska, 1990; Collins, 1994. Hızlı keşif modu, bazı bilimsel alanlarda diğerlerinden daha önce başlamıştır ve bu hız, en son 1920'lerden itibaren olmak üzere birçok kez artmıştır. Konsensüsteki farklılaşmalar hakkında bakınız Cole, Cole ve Dietrich (1978); Hargens ve Hagstrom (1982).

[7] 220 ve 500 arasında gerçekleşen pi sayısının çok ince hesaplamaları, pi sayısına geleneksel değeri 3'ü veren T'ang ve Sung'un standart ders kitaplarında farklı ve çoğu zamanda yanlış olarak geçmiştir (Institute, 1983:86-87, 35, 38; Mikami, 1913:45-58; Qian, 1985:62-63; Ho, 1985:125-127; Chen, 1987:77-85; Li ve Du, 1987). Cebir, 1200 ve Chu Shih-chieh'in 1303'teki çalışması arasında daha yüksek dereceden denklemlerin çözümünde gelişmiş yöntem-

Geleneksel bilimde geniş ve uzun vadeli uyuşmazlık alanları da mevcuttur. Yunan astronomisinde, Evdoksos'un eşmerkezli gezegen küreleri (yaklaşık olarak MÖ 370) öne çıkmıştır; Aristarkos'un güneş merkezli modeli (yaklaşık olarak MÖ 270) genel olarak kabul görmemiştir. MÖ 300'den sonra, Babil astronomisi ve astrolojisi aktarılmıştır; bunlar çok çeşitli gezegen kuramlarının yanı sıra güneş ve ay kehanetleri için iki sistem daha eklemiştir. MS 150'den sonra, Batlamyus'un matematiksel olarak sofistike kapsamlı modeli en nihayetinde ders kitabı standardı haline gelmiştir ama diğer modeller de yüzyıllar boyunca varlığını korumuştur (*DSB*, 1981:11:188, 202; Neugebauer, 1957:115; Jones, 1991). Armoni biliminde, Pisagorculardan ve Aristoteles'in çırağı Aristoksenos'tan itibaren rakip kuramlar var olmuştur; Batlamyus, geliştirilmiş bir model önermiştir ama rakip sistemler devam etmiştir ve Boethius da yaklaşık olarak MS 530'da bunlara yenilerini eklemiştir (*DSB*, 1981:11:203). Yunanistan'ın dışında, bilimin teknik alanlarındaki uzlaşmazlık yaygındır.[8]

Avrupa hızlı-keşif biliminin ortaya çıkışı, bilim ve felsefe arasındaki farkı keskinleştirmiştir. Buradaki temel fark, bilimdeki yükselen konsensüs derecesidir. Felsefi ihtilaflar çözümsüz olarak kalma eğilimindedir ve eski konumlar genellikle yeniden hayat bulur. Hızlı-keşif bilimi ise uzlaşmaya varır ve daha eski çalışmalar ya kısmi bir katkı olarak dahil edilir ya da miadını doldurmuş olarak görülür. Felsefe ve bilim arasındaki tezat, ilk olarak 1600'den sonra açıkça dikkat edilen bir öğe haline gelmiştir. Descartes ve yeni "mekanik felsefe"nin diğer ideologları, entelektüel hayatın bir türünü diğeriyle değiştirmeye çalışmıştır. Felsefenin ayrı bir etkinlik olarak varlığı-

lere ulaşmıştır; elli yıl sonra ders kitapları aritmetiğin temel düzeyine dönmüştür (Ho, 1985:106). 1500'lerde Sung'un "göksel element" cebirini kaydetmeye devam edenler artık onu anlayamamaktadır (Mikami, 1913:110). İleri düzey çalışmaların kaybolmasının diğer örnekleri için bakınız Ho (1985:72, 77); Needham (1959:31, 33); Mikami (1913:37-39).

8 Hindistan'da Aryabhata I (MS 400'lerin sonu) iki astronomi sistemini izah etmiştir; kısa bir süre sonra Varahamihira (yaklaşık olarak 500'de) biri Vedik astroloji, diğer dördü Yunan modellerini temel alan beş sistem açıklamıştır (*DSB*, 1981:15:533-632). Çin astronomisi, her zaman rekabet halindeki modellere bölünmüştür. Han hanedanlığında, *kaitian* (yarımküre kubbe) ve *huntian* (göksel küre) kozmolojilerinin savunucuları arasında bir mücadele yaşanmıştır; ayrıca iki sistem daha bilinmektedir. Göksel küre modeli, 550'den sonra hanedanlıkların astronomi merkezlerinde egemen hale gelmiştir ama rakip bir modelin savunucuları Sung dönemine kadar varlığını sürdürmüştür. T'ang hanedanlığında, imparatorluk gözlemevlerinde görev yapan üç farklı okuldan Hintli astronomlar mevcuttur ama bunların Çinli astronomlar üzerinde etkisi olmamıştır. Yuan ve Ming hanedanlıklarında, resmi görev yapan Arap astronomlar mevcuttur ama Çinli astronomlar Arap-Batlamyos'a ait episiklik gezegen teorisini reddetmiştir (Needham, 1959:171-436; Sivin, 1969; Ho, 1985:82, 129, 161-168; Mikami, 1913:101-106).

nı sürdürmesi ve felsefi konumlar arasındaki rekabetin Descartes'in kendi çağında devam etmesi, bunların entelektüel toplulukları organize etmenin iki farklı yolu olduğunu vurgular.

Yine de bilimsel ve felsefi ağlar arasında bir benzerlik, hatta örtüşme mevcuttur. Her iki ağ türünde de yaratıcılık gruplarda kümelenir ve kuşaklar arası zincirlerde gelişir. Topluluğun yapısal örgütlenmesinde bilimsel konsensüsün sosyolojik sonuçlarını inceleyelim. Bu konsensüs, bilimin entelektüel alanları yönlendiren rekabetlerden uzaklaştığı ve felsefenin küçük sayılar yasasını oluşturan üç ila altı aktif konuma dayalı hizipleşmeye saplanıp kaldığı anlamına mı gelir?

Aslında bilim, araştırma sürecinin farklı aşamalarında her iki motifi de sergiler. Bilim, bir konu, henüz araştırmanın ön cephesindeyken rekabetleri ve ihtilafları temel alır. Nihayetinde bu ihtilaflar çözüme kavuşturulur ve kaybeden konumlar terk edilir. Bu noktada, kazanan konum güvenli bilgi olarak kabul edilirken, alan bir başka konu üzerinde ihtilafa düşer. Bunlar, Bruno Latour'un (1987) ifade ettiği bilimin iki yüzüdür: Oluşum sürecindeki bilim felsefe gibi işler ve oluşmuş bilim, araştırma cephesinden sonra konsensüs ve birikimin hâkim olduğu bilimdir. Araştırma cephesindeki bilim, küçük sayılar yasasına tabidir; biliminsanları dikkat alanının rakip yapılanmaları arasında bölünerek mücadele eder.[9] Fakat bu mücadele zamanla son bulur; bunun esas nedeni, biliminsanlarının kaybeden konumlarda kalmak ve onları savunmak yerine yeni bir araştırma cephesine geçmeye daha istekli olmasıdır. Böylece, bilim felsefeden iki bakımdan farklıdır –sonunda konsensüse ulaşılması ve hızla ilerleyen bir araştırma cephesi– ve bu farkların ilki, ikincisinden kaynaklanır. Bilim, araştırma cephesi hâlâ hareket halinde olduğu için toplumsal konsensüse ulaşır ve eski ihtilaflara bağlı kalmak yerine araştırma cephesinde ilerleyerek şöhrete kavuşmak daha kolaydır.

Peki hızlı araştırma cephesi ve daha eski sonuçlar üzerine konsensüs kombinasyonunu ortaya çıkaran toplumsal koşullar nelerdir? Bir olasılık, ampirizmdir. 1600'lerde Avrupa'da örgütlü ampirizmin birçok türü geliştirilmiştir. Padua Tıp Fakültesindeki disseksiyon (dokuları kesip ayırma) 1543'te Vesalius'un yeni anatomisine yol açmıştır; Tycho Brahe'nin Danimarka ve Prag'daki gözlemleri, 1576'dan 1600'e kadarki ayrıntılı astronomik verileri üretmiştir; 1600'lerin sonunda, özel doğal koleksiyonların sahici bir coşkusu yaşanmıştır. Fakat Avrupa hızlı-keşif bilimi ve geleneksel bilim arasındaki fark, ampirizm değildir. Geleneksel bilim de esasen

---

9 Bilimsel ihtisas alanında rekabet halinde yaklaşık beş araştırma grubu görülür (Price, [1963] 1986:130-133).

ampiriktir. Resmi Çin astronomi merkezlerinde ampirik birikimin sınırlarını görürüz; yüzyıllarca yapılan gözlemlere rağmen ne hızlı keşif ne de konsensüs ortaya çıkmıştır. Keza Büyük Albert'in doğal koleksiyonu da araştırma cephesini ateşlememiştir. 1600'lerin soyluları arasında rağbet gören koleksiyonlar, ender anomalilere meyletmiş ve açıklayıcı bir teori geliştirme noktasında çok az şey başarmıştır (Impey ve McGregor, 1985; Girouard, 1978:163-80). Ampirizmin kendi başına çok yüksek entelektüel soyutlama ve sistemleştirme düzeylerine ulaşmadığı ve yalnızca natüralist ampiristler, filozofların rekabetçi entelektüel topluluğuyla temasa geçtiğinde bu düzeylere ulaşabildiği sonucu çıkarılabilir. Felsefe ve ampirizmin birlikteliği, araştırma cephesi bilimini getirmez ama felsefi ağlar gerekli malzemelerden biridir.

Başka neye ihtiyaç duyulur? Diğer iki olasılık *araştırma teknolojisi* ve *matematik*tir. Bunların her ikisi de bilimsel devrim döneminde hızlı bir gelişme kaydetmiştir. Bazı bakımlardan bunlar alternatiftir; bilimsel ilerlemenin bir kısmı, örneğin Galileo veya Boyle'nin çalışmaları araştırma teknolojileriyle ilişkilendirilirken, Kopernik ve Kepler'in astronomisi gibi bilimsel ilerlemenin bazı parçaları da esasen matematikseldir. Daha derin bir düzeyde hem araştırma teknolojisi hem de matematiğin benzer bir toplumsal örgütlenmeye sahip olduğunu göreceğiz.

Araştırma Cephesinin Teknolojik Hale Gelmesi

Hızlı keşif bilimi, kişiler veya fikirler ağından ibaret değildir; insan ağının ve araştırma teknolojileri silsilesinin arasındaki bağlantıdır. Araştırma cephesi, bu teknolojilerin en yeni yüzünden oluşur. Bilimsel devrim, laboratuvar ekipmanı ve gözlem-ölçüm araçlarının bu teknolojik cephesinin etkin hale getirilmesiyle aynı zamana rastlamıştır.

Bilimsel keşfin başlıca dinamizmi, Derek Price'ın öne sürdüğü gibi (1986:237-253), kuramlardan ziyade laboratuvar teknolojisi güdümlüdür. 1600'lerin bilimsel ilerlemesi, Galileo'nun astronomide yeni bir fenomeni keşfetmek için teleskopu kullanması örneğiyle açıklanır. Galileo teknolojileri uygulamış veya icat etmiştir: Zamanı ölçmek için bir sarkaç, teleskop ve mikroskop lensleri. Takipçileri barometreleri, termometreleri ve vakum pompalarını icat etmiştir. Bunun ardından Galileo'nun yöntemine –keşifler yapmak için yeni araçlar kullanmaya– öykünenler peş peşe gelmiştir. Teleskoptaki değişiklikler, mikroskopları ortaya çıkarmıştır ve mekanik ve astronomi alanındaki, Galileo'dan çok uzak arenalarda keşiflerin kapılarını aralamıştır. Deneylerde yeni aygıtların denenmesi yaklaşımı, Galileo'nun rampaları kullanarak mekanik alanında gerçekleştirdiği kendi çalışması-

na yol açmıştır; mevcut pompaların uygulanması, basınç ve sıcaklıkla ilgili yeni araçlar ve keşifleri getirmiştir.

Teknolojiler, kurcalama yoluyla evrilir. Daha önceki makineler, değiştirilir, yeni koşullara uyarlanır, teknolojinin başka gelişmeleriyle birleştirilir. Bu nedenle, kendi başlarına bir ağ –daha doğrusu silsile– olarak görülebilir. Yalnızca kişiden kişiye değil, *makineden makineye* de önemli bir bağlantı vardır.[10] Teknoloji genellikle bir entelektüel ağ tarafından toparlanmadan önce kendine özgü bir tarihsel akış içinde var olur; lenslerin tarihi, Galileo'nun kuşağı tarafından bilimsel amaçlarla kullanılmadan önce 1200'lerdeki gözlüklere kadar uzanır ve Boyle ile Guericke, madencilikteki pompaları bilimsel deneye uyarlamıştır. Pratik etkinliğin entelektüel olmayan dünyasında, bir teknoloji genellikle deney ve değişimin konusu olmaz. Entelektüel ağ, kendini araştırma ekipmanının çevresinde örgütlediğinde, üyelerinin tartışmalarında ve dikkati üzerlerine çekme mücadelesinde kullanabileceği fenomenleri üretmek için teknolojiyi kurcalamaya başlar. Araştırma teknolojisi, somutlaşmış bir kuram değildir, birikmiş pratiklerin somutlaşmasıdır; araştırma ön cephesindeki laboratuvar ekipmanı geçmişteki kurcalama silsilesinin somutlaşmış halidir. Bilimsel kuramlar, bu kurcalama silsilesini meşrulaştıran ideolojiler, bir başka deyişle sosyal olarak uzlaşılmış yorumlardır.

Bu, neden felsefeyi bilime dönüştürür? Bir başka deyişle, araştırma teknolojisi cephe sınırının gerisinde bir uzlaşmayı temel alarak hızlı ilerleyen bir araştırma cephesini neden üretir? Entelektüel olmayan dünyada bırakıldığında, teknolojinin hızla değişmesi gerekmez;[11] onu hızlandıran, entelektüel rekabettir. Peki o halde araştırma ekipmanı, felsefede geçerli olan küçük sayılar yasasının üstesinden gelerek entelektüel rekabetleri çözüme kavuşturmayı nasıl başarır?

---

10 Boyle'un vakum pompası, daha önceki bir örneği fiziksel olarak kullanmayan herhangi biri tarafından başarıyla taklit edilememiştir (Shapin ve Shaffer, 1985:229-230, 281). Harry Collins (1974) araştırmanın nasıl yapılacağı bilgisinin, zanaat benzeri çıraklığa dayalı bir kişisel ağ tarafından aktarılması gerektiğini, çünkü saf bir biçimde sözlü talimatlarla ifade edilemeyeceğini vurgular. Latour'un (1987) bilimi insan ve insandışı aktörlerin ağı olarak tarif etmesi, doğal dünyayı insanbiçimsel kılmış olabilir ama bunun bir gerekçesi vardır: Araştırma cephesi bilimi, biliminsanlarının süregelen ağıyla birlikte makinelerin kuşağını içerir ve bunlar birbirinin paraziti olarak varlığını sürdürür.

11 Braudel'de ([1967] 1973:244-324) Avrupa'da bilimsel devrimin yaşandığı yüzyıllar da dahil olmak üzere teknolojilerin yüzyıllar boyunca durgun kaldığı birçok örnek sunulur. Teknolojik yenilik dönemlerinde bile, bunlar entelektüel ağlar tarafından ele alınmadıkça bilimsel araştırma teknolojisinin kuşaklarına yayılmamıştır. Bu nedenle silahlar, gemicilik ve inşaat mühendisliğinde Helenistik Yunanistan, İslam dünyası ve ortaçağ Hıristiyanlığının tarihinde ortaya çıkan yenilik dönemleri, entelektüellere bağlanmamış veya hızlı-keşif bilimi haline gelmemiştir. Referanslar için bakınız Collins (1986:77-116).

Araştırma ekipmanı, özellikle hızlı ilerleyen bir ön cephede sürekli değişiyorsa, kolayca tekel haline gelebilir. Keşifler, tahmin edildiği gibi, daha önceki keşiflerde kullanılan ekipmanlar kurcalanarak gerçekleştirilebilir. "Normal bilim" mevcut ekipmanda küçük değişiklikler yapmayı ve deneysel sonuçları gözlemlemeyi ya da ekipmanı daha önce gözlemlenmemiş alanlara uygulamayı içerir. Daha devrimci gelişmeler, yeni ekipman türleri icat edilerek, genellikle analoji yoluyla ve eski ekipmanların yeniden birleştirilmesi veya yeniden uygulanmasıyla, ekipman silsilelerinin kasıtlı olarak melezleştirilmesiyle üretilebilir. Teleskop ve mikroskop, keşiflerin az çok garanti edildiği yeni alanlar açmıştır; 1700'lerin sonunda elektrik bataryasının icadı ve akışkanların elektrolizine uygulanması, onlarca kimyasal elementin keşfiyle sonuçlanmıştır ve bunu takip eden parçacık hızlandırıcıları, bir sonraki aşamayı getirmiştir. Optikten radyo-astronomiye geçiş, tıpkı spektroskopik analizin optik fotoğrafçılıkla birleştirilmesi gibi, yıldız fenomeninin menzilini genişletmiştir (Price, 1986:237-253). Araştırma cephesinin daha önceki ekipmanlarını kurcalamak normal prosedür haline geldiğinde, biliminsanları rutin olarak yeni keşifleri bekler.

Araştırma ön cephesinde en son ekipmanı kullanan kimse, en çok ona dikkat edilir. Yeni keşifler, eskileri gölgede bırakır. Bunun sonucunda, bir alan sıcak araştırmalar arasından çıktıktan sonra toplumsal bir konsensüs sağlanır. Biliminsanları, en yeni, en başarılı ekipmanın ön cephesine ilerleyebilmek için eski kuramsal rekabetleri sürdürmeyi bırakır; yeni tartışmaların içine girebilmek için eski ihtilafları terk ederler. Elbette ki herkes eski konumları terk etmez. Thomas Kuhn yenilen paradigmaların savunucularının asla pes etmediğini, ama soyunun tükendiğini ileri sürmüştür. Araştırma cephesi çok hızlı biçimde ilerlediğinde, eski kuramların savunucularının aynı hızda unutulması muhtemeldir. İnatçılıkları onlara pek bir şey sağlamaz. Bu nedenle, küçük sayılar yasası ön cephenin kendisinde de geçerli olabilir; ön cephede bir tek konumun egemenliği şeklinde gerçekleşir, çünkü ön cephede çalışmanın cazibesi, bilindik bir konumu açıklamaktan çok daha fazladır.

Araştırma teknolojisinin konsensüs üretmesinin bir başka yolu daha vardır. Yeni bir teknoloji denendikten sonra, bilimsel araştırmanın pratik etkinliği, yeni fenomen üretmek için bunu kurcalamayı ve daha sonra bu fenomen güvenilir bir biçimde tekrarlanabilene kadar buna devam etmeyi içerir. Bu kolay veya kendiliğinden bir süreç değildir. Hava pompalarından tutarlı sonuçlar üretmek, Boyle'un kuşağının yaklaşık 15 yılını almıştır; günümüzde, soğuk füzyon veya çekim dalgaları rutin olarak uyandırılamadığında ihtilaflar çıkmaktadır (Shapin ve Schaffer, 1985:274-276; daha genel

olarak Galison, 1987). Ekipman ve kuram, bu etkiler rutin hale geldiğinde eşzamanlı olarak kusursuz hal alır; bir başka deyişle mekanizmanın, açık prosedürlerin takip edilip beklenen sonuçların elde edilebileceği ölçüde yeterli geçmiş pratiği içermesi gerekir. Bu teknik tekrarlanabilirlik, bilimi kesin ve dolayısıyla nesnel gösteren özelliktir.

Bilim, sosyal olarak yapılandırılır ama bilimin dünyaya fikirlerin dayatılmasından (*idealist konstrüktivizm*) ziyade, maddi ekipmanda somutlaşan fiziksel pratiklerin egemenliğiyle (buna *materyalist konstrüktivizm* denebilir) yapılandırıldığını vurgulamak istiyorum. Farklı bir araştırma ekipmanı çizgisi veya ekipmanların kurcalanmasının farklı bir çizgisi de tekrar edilebilir sonuçlar üretebilirdi ve bu, entelektüel topluluktan fikir yorumlarının farklı bir silsilesiyle birleşebilirdi. Araştırma keşifleri, ekipman silsilelerinin yeniden birleştirilmesiyle ortaya çıktığından, keşif yollarının yelpaze şeklinde bir deseni varsayımsal olarak mümkündür ama bunlardan bazıları sosyal dikkat odağı nedeniyle takip edilmez. Zamandaki aynı noktadan tarihsel olarak farklı bilimler yapılandırılabilirdi. Araştırma cephesinde en hızlı ilerleyen ekipman silsilesinin ön plana çıktığı sosyal süreç, bu yönlerden bazılarını tıkamış ve içlerinden birini güçlendirmiştir.

Yüksek bilinçli bilim formülümüz şöyle ifade edilebilir: Rekabetçi felsefi ağlar ve ampirizm, araştırma teknolojilerinin hızla ilerleyen silsilesiyle tatbik edilir.

Matematiğin Keşif Üreten Bir Makine Haline Gelmesi

Hızlı-keşif bilimine alternatif bir yol daha vardır. Bilimsel devrimin bir diğer anahtarı, laboratuvar ekipmanı değil matematiktir. Kopernik, yermerkezli astronomiyi yeni gözlemler yoluyla değil, eski verileri matematiksel olarak basitleştirerek alaşağı etmiştir. Bu iki yol birbiriyle örtüşebilir; 1600'lerin ve 1700'lerin bilimsel devriminin birçok boyutu, yalnızca deney yoluyla değil, sonuçlar için nicel ilkeler formüle edilerek gerçekleştirilmiştir. Fakat iki yol aynı değildir. Matematiksel devrim, bilimsel araştırmanın yükselişinden iki veya üç kuşak öncesine dayanır; Avrupa'da dikkate değer matematikçilerin sayısındaki artış 1490'larda başlamıştır[12] ve ilk büyük

---

[12] Yüzyılların üçte birlik dilimlerinde *DSB*'de (1981) aktif olarak kabul edilen matematikçilerin sayısı aşağıdaki gibidir:

1200'ler: 3-4-7
1300'ler: 5-6-0
1400'ler: 2-3-10
1500'ler: 17-18-26
1600'ler: 37-44-23
1700'ler: 19-39-34

ilerlemeler 1520-1550 arasında Ferro, Cardan ve Tartaglia'yla birlikte daha yüksek düzeyde cebirsel eşitliklerin genel çözümünde ortaya çıkmış ve Viète'yle yeni matematiksel alanların genişlemesine yol açmıştır.

Alışılagelmiş bir tartışma çizgisine göre, dünya görüşünün matematikleşmesi modern bilimi üretmiştir. Sorun şu ki geleneksel matematiksel bilim, örneğin Yunanlar, Çinliler ve Hintler arasındaki astronomi; modern bilimde merkezi olan konsensüs ve hızlı keşif karakteristiklerine sahip değildir. Matematik, genel olarak konsensüs sağlayan, hızla ilerleyen bilimi ortaya çıkarmaya yeterli değildir; yalnızca matematiğin belli bir türü anahtar sunar.

Peki bu matematiğin hangi türü olabilir? Matematiksel devrim, matematiğin kendisinin bir araştırma teknolojisi haline geldiği zaman patlak vermiştir. Bir başka deyişle, teknoloji güvenilebilir, tekrarlanabilir sonuçlar sağlayan bir pratiğin somutlaşmış halidir. Bu tür teknikler, karmaşık bir fiziksel aygıt içermese bile yine de maddidir; balmumu veya kâğıt üzerine denklemler yazmayı ya da bir hesap tahtasına çubuklar yerleştirip işaretleri bir yerden diğerine taşıyarak belli sonuçlar elde etmeyi içerir. Platoncu ideolojilerin aksine, matematik yalnızca zihinde var olmaz; bir dizi kurcalamayla geliştirilen pratiklerden oluşur ve bu pratiklerin bütünleyici bir parçası, bunların bağlandıkları fiziksel "ekipman"dır. Bu, maddi bir varlık olarak makine tanımlamamızdan çok uzak değildir, zira her makine, fiziksel nesnenin onu manipüle etme ustalıklarıyla birleşiminden oluşur. Denklemlerde dizilen ve kurallara göre yeniden düzenlenen kâğıt üzerindeki matematiksel işaret dizileri, soyut fikirlerden ziyade pratik bir etkinliği temsil eder.

Sembolizm matematiksel devrim sırasında ortaya çıkmış olsa da, matematiği problem çözen bir makineye dönüştürmek yeni bir notasyondan ibaret değildir. Daha önce de (yaklaşık olarak 250'de Diophantos ve 630'da Brahmagupta) senkoplu veya kısaltılmış cebir epizotları olmuştur ama bunlar tutarlı bir biçimde takip edilmemiştir ve Çinli, Yunan ve Müslüman matematikçilerin birçoğu, geometrik şekillerin yardımıyla sözcükler üzerinden tartışmıştır. Ortaçağ Hıristiyanlığında, Fibonacci'nin matematiği (yaklaşık olarak 1200) retoriktir; Swineshead'in "hesap makinesi"nin zor ve karmaşık kanıtları ve Regiomontanus'un 1400'lerin ortasındaki genelleştirme çabaları için de aynı şey söylenebilir. Senkoplu formlar, aritmetikte ve cebirde 1500'lerin başında ortaya çıkmıştır; bunda özellikle ticari Alman şehirleri-

Ayrıca 1500'den önce listelenen isimlerin birçoğu hiçbir orijinallik taşımadan matematiği kaydeden kişilerdir; listeleme ölçütü 1500'lerden itibaren orijinal katkıda bulunan kişileri esas almıştır.

nin "hesaplama üstatları" ve Viète'yle hızla ilerleyip Descartes'le birlikte az çok standart modern şekline ulaşan sembolik araç etkili olmuştur.

Notasyonu, birçok nedenden ötürü matematiksel ilerlemenin anahtarı olarak görmememiz gerekir. Notasyonun gelişiminin büyük bir bölümü, yaratıcı yeni sonuçlar üreten matematikçiler arasında değil, 1480'lerden sonra yayılan ticari aritmetiği açıklayan ders kitaplarında gerçekleşmiştir.[13] Basamak notasyonu ve sıfır işaretinin bulunduğu Hindu-Arap rakamlarının yayılmasını da anahtar olarak göremeyiz. Bunlar, ortaya çıktıkları yerde daha yüksek matematikle ilişkili değildir; Bizans'ta kullanılır hale gelmelerine ve 1500'lerdeki matematiksel ilerlemeden yüzyıllar önce ortaçağ Avrupa'sında bilinmelerine rağmen yaratıcılığı hiçbir şekilde tetiklememişlerdir (Kazhdan ve Epstein, 1985:145; Smith, 1951). Entelektüeller cephesinde, denklemlerin çözümünü otomatik hale getirmeye başlayan matematiksel "mekanizma" genellikle daha özlü bir notasyondan faydalanılmaksızın formüle edilmiştir. Cardan'ın izahatı retoriktir ama bilinmeyen ifadeleri, çözümlenebilir forma dönüştürmek amacıyla terimleri manipüle edip değiştirerek, denklemleri çözmenin genel kurallarını sunmuştur. Viète, simgesel olmaktan ziyade senkopludur; kimi sözlü argümanları kullanmaya devam eder ama varsayılan bilinmeyenleri, varsayılan bilinenlerden ayırarak bilinmeyenlerin genelliğini açık bir biçimde tanımıştır. Bu hantal araçla bile eski denklemlerin yerine koymak için yeni denklemler yaratmaya dayalı bir problem çözme mekanizmasını geliştirmiştir. Pascal, 1650'lerde teoremlerini retorik olarak sunmuştur; yine de yeni soyut prosedürlerin içine karışmıştır ve matematiksel endüksiyon yönteminin ilk net açıklamasını ortaya koymuştur (Boyer, 1985:335, 397).

Bilimsel hesaplamaları geliştirmek için aygıtlar bulma isteği, matematiksel keşif için daha önemlidir. Bunların ilki, astronomik hesaplamaların kesinliğini ve hızını geliştirmeye yönelik bir araç olarak trigonometrik tabloların genişletilmesidir. 1460'larda Regiomontanus, Yunan ve Arap kaynaklarından esasen sinüs fonksiyonlarını temel alan bir trigonometri metni derlemiştir. İki kuşak sonra, Kopernik yeni trigonometrik tablolar üretmiş ve asistanı Rheticus, tüm altı trigonometrik fonksiyon üzerinde çalışarak her biri için ayrıntılı tablolar geliştirmiştir. Bu tür tablolar, mevcut matematiksel yöntemlerin komşu alanlara uygulanması bakımından çok düşük düzeyli bir ampirik genişleme olarak görülebilir ama bu çaba, hesaplamada

[13] Eşittir (=) işaretinin ilk kullanımı, Recorde'nin 1551 tarihli temel ticaret aritmetiği kitabındadır; işlemlerin modern işaretleri haline gelecek notasyon, İngiltere'de Harriot'un 1621 tarihli ders kitabında popüler hale gelmiştir. Bu kitapların ikisi de orijinal matematik içermez. Genel olarak notasyonun tarihçesi hakkında bakınız Cajori (1928).

kısa yollara kadar yayılmıştır. Kosinüslerin çarpılması yerine toplanması formülü, dönemin kullanışsız aritmetiğinde önemli bir ilerlemedir; bu trigonometrik cebir algoritmaları, 1580'lerde Viète ve diğerleri tarafından geliştirilmiştir. Bu kolaylaştırıcı yöntem, çok geçmeden Tycho Brahe gibi astronomlar tarafından benimsenmiştir. Bir ziyaretçi, bunu İskoçya'daki Napier'e taşımış ve Napier, 1600'lerin başında bu fikri genelleştirerek logaritmayı geliştirmiştir. Hesaplama teknolojisine duyulan ilgi, kavramsal araçların yanı sıra mekanik araçları da ortaya çıkarmıştır. 1597'de Galileo hesaplama pergellerini yapmış ve piyasaya sürmüştür; bu, hızlı hesaplamalar için sürgülü cetvele benzer bir araçtır. Galileo'nun, logaritmanın keşfinde Napier'in rakibi olan Burgi tarafından icat edilen benzer bir araçla rekabet etmesi, bu dönemdeki dikkat odağını gösterir. Daha sonra Pascal'ın 1642'de henüz kariyerinin başında mekanik hesap makinesi yapıp sattığına rastlarız (Boyer, 1985:338-340, 351, 396).

Cebirdeki devrim, aynı yolu daha soyut bir biçimde takip etmiştir. Cebir ilk başta aritmetikteki kısa yollardan, tüm hesaplama sınıflarını kapsayan ilkelerden oluşmuştur. Bu tür yöntemleri, soyut denklemlerin nasıl çözüleceğine dair meta-kurallar şeklinde formüle ettiğinde yeni bir alana ilerlemiştir. Cebir ve soyut matematiğin özü, genellikle daha düşük düzeyde problemleri çözme yöntemlerinden oluşur. Saf matematik, entelektüellerin nasıl uygulandıklarından bağımsız olarak algoritmalar geliştirmeye odaklanmasıyla birlikte bağımsız bir etkinlik haline gelir. 1500'lerin başında soyut matematiğin yükselişi, tıpkı bir araştırma ön cephesinin ortaya çıkması gibi, Tartaglia ve Cardan'ın çevresindeki matematikçilerin üçüncü ve dördüncü dereceden denklemleri çözmenin genel yöntemlerini keşfetmesiyle başlamıştır. Viète'nin döneminde, çok daha yüksek derecede problemler için teknikler geliştirilmiştir. Süreç içinde, trigonometri ve geometri gibi matematiğin diğer alanları, araçlar olarak kullanılmış ve bunun sonucunda alanlar arasında çapraz üreme yaşanmıştır. Matematiksel tekniklerin silsileleri, yayılmaya başlamıştır.

Genel olarak problem çözmenin verimliliğini geliştirmeye duyulan ilgideki artış, matematiksel devrimin başlangıcına işaret eder. Birçok alanda aynı isteği görürüz. Ticari aritmetikte kısaltılmış notasyonun gelişmesi bunun bir versiyonudur; trigonometrik araçların astronomide uygulanması ve genel cebirsel çözüm yöntemlerinin araştırılması bunun diğer versiyonlarıdır. Bunların yalnızca üçüncüsü, açık bir biçimde saf matematik alanına yol açmıştır ama rekabet çok geçmeden diğer branşları da sürekli temas haline çekmiştir.

Bunlar, matematikte önde gelen etkinlik alanlarıdır ama tek başlarına değildir. Büyük ölçüde geometriyi esas alan geleneksel Yunan matematiği,

yeniden hayat bulmuş, genişletilmiş ve daha yeni branşlarla birleştirilmiştir. Hümanist bilginler arasında, Yunan matematiksel metinlerine artan bir ilgi mevcuttur (Rose, 1975). Bunların birçoğunun ortaçağ Hıristiyan dünyasında kullanılabilir olması, matematiksel yaratıcılıktaki artışın tercümelerin sonucu olmaktan ziyade yeni tercümelere duyulan ilginin matematiksel yaratıcılıktaki artışın bir sonucu olduğunu anlatır. 1500'lerin sonunda ve 1600'lerde, matematiksel yapbozun Hümanistik çeşidinde bu ilgi doruğa çıkmıştır: Apollonios metinleri gibi kayıp metin parçaları yenilenmiştir (Boyer, 1985:330, 351, 380). Matematiksel devrim halihazırda patlak vermiş olduğundan, en ileri Yunan eserleri araştırılmış ve genişletilmiştir, çünkü Avrupalılar artık kendi istekleri doğrultusunda bu düzeyde çalışmaya başlamıştır. Bir diğer ifadeyle, eski metinlerin aktarılması bir neden değildir, önemli ölçüde yeni matematiğin artan yoğunluğunun bir sonucudur.

Yunan geometrisi, yeni matematik tarafından kullanılmıştır ama kesinlikle onun öncü kolu değildir. Geometri, genel notasyon veya daha yüksek düzeyde çözüm kurallarından mahrum bir biçimde somut temsillere bağlı kalarak, problem çözme teknolojisi açısından matematiğin en muhafazakâr alanı olmuştur. Matematiksel devrimde son rötuşları yapan Descartes, amacının geometriyi zihni yoran şekillerden özgürleştirmek olduğunu açıklayarak geometri reformunu tanıtmıştır. Eşzamanlı olarak koordinat geometrisinin bir versiyonunu geliştiren Fermat gibi, Descartes de Yunanların kullanışsız geometrik yöntemlerinden kurtulmak istemiştir (*Yöntem Üzerine Konuşma* 2.17, Descartes, 1985:119; ayrıca bkz. Mahoney, 1980). Descartes matematiğin geriye kalan son alanını da klasiklerin Hümanistik dirilişinden kurtararak ve onu hızlı bir problem çözme tekniğine dönüştürerek modern cebirsel yaklaşımın ateşli bir savunucu olmuştur.

Matematiksel devrim başladıktan sonra klasik geometride bile yeni yöntemler formüle edilmiştir. İlk başta, ressamlar perspektif teorisine ilgi duymaya başlamıştır; kadim dönemlerden beri ilk yeni eğri, Durer tarafından yaklaşık 1525'te geliştirilmiştir; yaklaşık olarak aynı zamanda Kopernik iki dairesel hareketi birleştirerek yeni bir eğri üretmiştir (Boyer, 1985:320, 326). 1600'lerin başında Kepler'in gezegenlerin yörüngeleri hakkındaki çalışması ve 1630'larda Galileo'nun mermiler üzerindeki çalışması, bu hareketleri Yunanlardan beri bilinen konik kesit eğrilerine uyarlamıştır. Matematiksel yöntemdeki yükseliş, bu klasik eğrileri yeni matematik biliminin merkezi başarılarına dahil etmiştir. Kepler, Arşimetçi yöntemleri, devrimin çeşitli somut öğelerinde genelleştirmiş ve bilindik konik kesit eğrilerinin, birbirinin dönüşümleri olduğunu göstermiştir; Galileo konik kesit eğrilerini iki hareketin birleşiminin ürünleri olarak yeniden yorumlamıştır (Boyer,

1985:356-358). Bu keşifler, yeni cebirsel vizyonun geometriye uygulanmasının sonuçlarıdır.

Matematikte sürdürülen keşif, 1580'lerde Viète'nin dönemiyle de örtüşür. Viète'yle birlikte, farklı matematik alanlarının birleştirilmesi bir keşif yapma tekniği haline gelmiştir: Daha yüksek yeni cebir, geometrik çözüm yöntemleriyle birleştirildikçe, yeni trigonometri cebirsel fonksiyonlara dönüşmüştür. Viète, Descartes ve Fermat tarafından geliştirilen yeni cebirsel geometri, geleneksel düzlemin ve somut şekillerin ötesine geçmiş ve çizgiler, kareler, küpler ve daha yüksek kuvvetlerin aynı denklemdeki nicelikler olarak ele alındığı daha soyut bir uzaya ulaşmıştır. Descartes'in *La Géométrie* adlı kitabı, denklemler teorisinin açık bir genel taslağıyla son bulur. 1600'lerin ortasında, daha yüksek matematiğin tüm alanları, altuzmanlık alanlarının yeniden birleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Başta yeni eğrilerin, hareket ve ölçülemeyecek kadar küçük değişimler ve bunların toplamının konularını gündeme getirdiği noktalar olmak üzere, eğrilerle ilgili problemlerin cebirsel çözümü için yeni yöntemler geliştirilmiştir. Bu problemlerden, Galileo, Roberval, Cavalieri ve Torricelli'nin elinde işlenmemiş bir kalkülüs doğmuş ve bu, bir sonraki kuşakta Newton ve Leibniz tarafından kusursuz hale getirilmiştir.

Viète ve Descartes'in dönemi arasında, matematik denklemleri manipüle etme mekanizmasına dönüştürülmüştür. Bu kısmen sözlü argümanlardan kısaltmalara ve bilinenler, bilinmeyenler ve işlemler için sembollerin icadına uzanan değişime işaret etmiştir. Belirleyici adım, bunların nasıl yerine konacağı ve yeniden birleştirileceği hakkında açık kuralların bulunduğu denklem sistemlerinin oluşturulmasıdır; bu manipülasyon kuralları izlenerek, araştırma ekipmanının ön cephesinin bilime dahil edilmesinin sağladığı avantajın aynısı elde edilebilmiştir. Matematik mekanizmasını kurcalamak, yeni uygulama alanları açıp yeni sonuçlar üretebilmiştir ve matematik, araştırmanın hareketli ön cephesi haline gelmiştir. Denklemleri manipüle etme prosedürlerinin kusursuz hale getirilmesi –ki bu mekanizmayı güvenilir hale gelene dek kurcalamakla eşdeğerdedir– sonuçların mutlak kesinliğini getirmiştir, çünkü sonuçlar mutlak biçimde tekrar edilebilirdir.

Bu prosedürün sadece modern olduğu söylenemez; matematik tarihi, sonuçların yüksek oranda tekrar edilebilir hale gelmesi için deyimler sınıflarının manipüle edilmesine yönelik bu tür bir teknolojinin oluşturulmasına dayanır. Bunun, matematiği tanımlayan şey olduğu söylenebilir; matematik, hesaplama ve ölçme işlemleriyle oynamalar yapıp bu işlemlerin sınıfları hakkında yüksek düzeyde genelleştirmeler yapma pratiklerinin toplamıdır.

Bu ustalıklar, her zaman için bir teknolojide cisimleştirilmiştir ama genellikle örtük kalmış ve yeterince taşınabilir olmadığı için kesinliğin sosyal temeli olan geniş ölçekli tekrarlanabilirliğe sahip olmamıştır. Avrupalı matematik devrimini oluşturan şey, matematik mekanizmasının manipüle edilmesindeki bu yükseliştir.

Ağlar Arasındaki Örtüşmeler: Dünya Karşılaştırması

Bu devrim nasıl gerçekleşmiştir? İlk önce matematikte ve daha sonra doğa bilimlerinde araştırma teknolojilerinin silsilesinin oluşması ve hızlı keşfi desteklemesi nasıl açıklanabilir? Sosyolojik bir yanıt için ağlara bakalım.

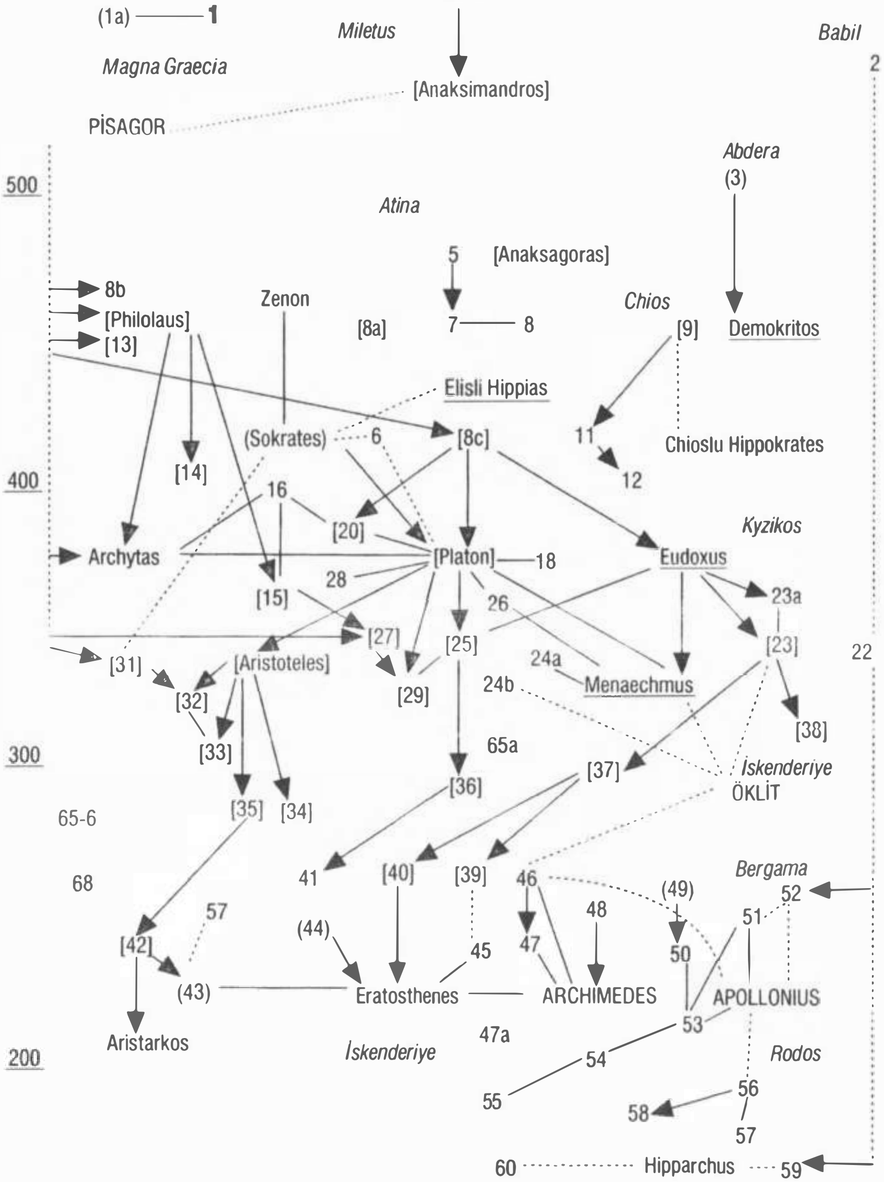
Bilimsel-matematiksel ve felsefi ağlar, 1600'lerde yüksek bir derecede örtüşür, öyle ki iki devrimden ziyade bir tek devrimmiş gibi görülürler. Bu yüzyıldaki 6 önemli filozoftan 5'i aktif biliminsanıdır; 2'si –Descartes ve Leibniz– birinci sınıf matematikçilerdir. 1600'lerin ikincil filozoflarına bakacak olursak, 14'ünden 3'ü biliminsanıdır ama bu 3'ü bir diğer bilimsel yıldızı –Pascal– ve bir sonraki kuşakta Kraliyet Topluluğu ve Bilimler Akademisine dönüşen özbilinçli hareketi örgütleyen mektuplaşma ağının merkezindeki Gassendi ve Mersenne'yi içerir.[14]

1700'ler ve 1800'lerdeki Avrupa felsefesi, Altın Çağdakiyle aynı düzeyde olmasa da bilimle bağlantılı olmayı sürdürür.[15] Batıdaki önemli filozoflar, görünüşe göre özel yaratıcılıklarının bir kısmını bilimle yakın bağlantıdan edinmiştir, zira bilimle bağlantıları ikincil filozoflarınkinden çok daha güçlüdür. Bilim eleştirileriyle tanınan filozoflar bile –örneğin Berkeley, Hume ve Rousseau– bilimsel ağlarla yakın bağlantıdadır.

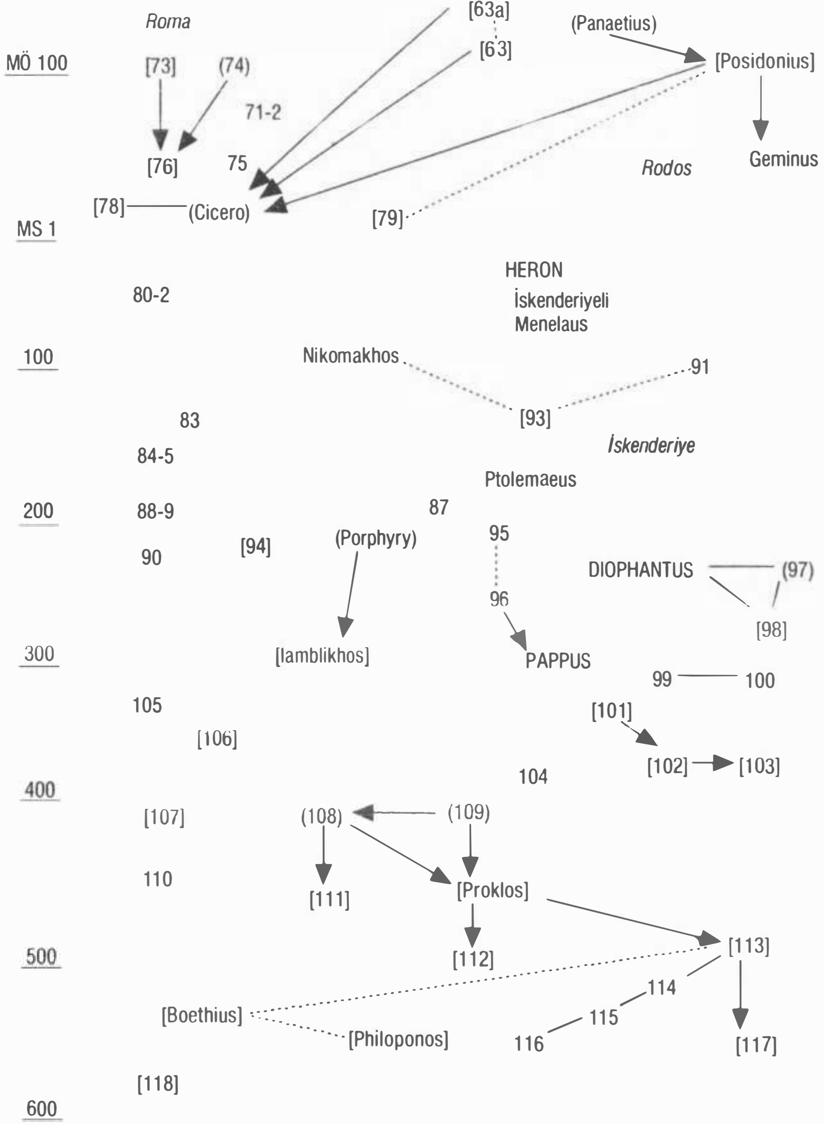
---

[14] Bakınız Şekil 10.1. Diğer önemli filozoflar Bacon, Hobbes, Spinoza ve Locke'tur. Bilimsel ve felsefi ağlar arasındaki örtüşmelere değil, üyeler arasındaki kişisel temaslara bakacak olursak, bütün önemli filozofların çok yaratıcı bir biliminsanına bir bağlantı mesafesinde olduğunu ve 14 ikincil filozoftan 12'sinin bir biliminsanına iki bağlantı mesafesinde olduğunu görürüz. Aktif bir biliminsanı olmayan yegâne önemli filozof Locke, tıp doktorudur ve 2 bilimsel yıldızla ve diğer birçok biliminsanıyla doğrudan bağlantıya sahiptir. Bu filozofların bilim alanında çalışıyor olmaları, çalışmalarının kendisinin önemli bir katkısının olduğunu ima etmez; örneğin Bacon'ın deneyleri hiçbir önemli keşfe yol açmamıştır. Burada, biliminsanlarını tanımlamak için 19. dipnotta işaret ettiğim güçlü ölçütü kullanıyorum. Hem bilim hem de matematiği dahil etmek için *bilim* terimini sıkça kullanacağım; bu terimi daha sınırlı bir anlamda, yalnızca matematikçilerin etkinliklerini anlatmak için kullandığımda bu bağlamdan anlaşılabilecektir.

[15] 1700-1900 arasında, 13 önemli filozoftan 5'i bilimde aktiftir (Berkeley, Kant, Schelling, Peirce, James) ve 13'ten 10'u önemli bir biliminsanına bir bağlantı mesafededir. İkinci filozoflarda ise 46'dan 14'ü biliminsanıdır ve 33'ü önemli bir biliminsanıyla iki bağlantı mesafededir.



ŞEKİL 10.2. YUNAN MATEMATİKÇİLER VE FİLOZOFLARIN AĞ ÖRTÜŞMESİ, MÖ 600-MS 600



———— = tanışıklık bağı ————▸ = öğretmen-öğrenci bağı

·················· = olası bağ

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli metematikçi Küçük harf = ikincil metematikçi

sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bkz. Ek 3)

altı çizili = filozof ağında birincil ya da ikincil matematikçi

[ ] = filozof ağında önemsiz matematikçi

( ) = filozof ağında matematikçi olmayan

Bu bağlantı bilimsel devrim sırasında zirveye ulaşsa da, bilim ve felsefe ağları arasındaki bağlantı Batıda uzun ömürlüdür. Kadim Yunanda, matematiksel ağ yaratıcılığın klasik dönemleri boyunca felsefi ağla iç içe geçmiştir.[16] Filozofların ilk üç kuşağı da şöhretli matematikçilerle başlamıştır: Thales, Pisagor ve Leukippos. Sadece Pisagorcu ağ değil, sofist ağ da matematikçilerle doludur. İlk "matematik devrimi" sofistlerin çevresinde gerçekleşmiştir; MÖ 400'lerde klasik yapbozlar ortaya konmuştur (bir açının üç eşit parçaya bölünmesi, bir çemberin karelenmesi ve bir küpün hacminin üç katına çıkarılması), aksiyomatik ispatlar yapılmıştır ve geometrik sonuçlar toplanmıştır. Platon, eski Pisagorcuları ve diğer matematiksel yenilikçileri etrafına toplayarak Akademisini kurmuştur.

MÖ 300'ler boyunca, Şekil 10.2'deki matematikçiler ve astronomlar ağı Platon, Evdoksos ve Aristoteles'in birbiriyle bağlantılı okullarını oluşturan felsefi ağla geniş ölçüde örtüşür; Demokritos'un zincirlerinden ve stoacılardan da bir bilimsel rekabet vardır. Platon'dan Arkesilaos'a kadar Akademinin başına geçen herkes (Polemon hariç) matematikçi olarak tanınır (önemsiz bile olsa); büyük güneş merkezli astronom Aristarkos'un öğretmeni olan Straton vasıtasıyla Aristoteles'in okulunda da aynı şey geçerlidir. Aristoteles, Platoncu Formların matematiksel felsefesini eleştirmiş olsa da, matematiksel ispatın formel prosedürlerini açıkça ortaya koymuş olduğu için yine de önemlidir. Takriben MÖ 300'de İskenderiye Müzesi'nde kurulan bilimsel merkez, büyük ölçüde bu ağların daha sonraki kuşaklarını bünyesine katmıştır. MÖ 200'den sonra, hem felsefi ağın hem de matematiksel ağın yaratıcılığının zayıfladığını görürüz; bu tarihten sonraki tüm önemli etkinlikler, diğer ağdan ayrı olarak gerçekleşme eğilimindedir. Yine de geç antikçağda, Akademi yaklaşık olarak MS 400'de resmi olarak yeniden kurulduğunda, çok fazla yaratıcılık söz konusu olmasa bile matematikçiler de orada yeniden hayat bulmuştur.

Yunan felsefesinde ayırt edici olan ve klasik dönemindeki matematiğinde, yaratıcı olan ne varsa, bu ağların birbiriyle ilişkisinden gelmiş gibi görünür. Kadim tıp bilimi, Atinalı ve İskenderiyeli matematik bilimcilerle aynı ağ ortamında ortaya çıkmıştır ve bilimsel yenilikçiliği de yaklaşık olarak aynı tarihte, MÖ 200'de zayıflamaya başlamıştır. Daha sonraki yüzyıllarda, en çok tanınan hekimler, septikler ve Metodistlerden Sextus Empiricus ve Galenos'un kuşağına kadar felsefeyle bağlantılı isimlerdir.[17]

---

16 Şekil 10.2'yi (Yunan matematikçilerin ağı) Şekil 3.1'den 3.8'e kadarki şekillerle (Yunan filozoflarının ağı) karşılaştırdığımızda bunu görürüz. Yunan matematikçiler için kaynaklar (Heath, [1921] 1981; Smith, 1951; Ball, [1908] 1960; Cajori, 1928; Knorr, 1975; Neugebauer, 1957; Boyer, 1985; Kline, 1972; van der Waerden, 1975; *DSB*, 1981).

17 Hippokratesçi kuşağın Aristoteles'in çevresindeki ağla ve İskenderiye Okullarıyla birleş-

Ortaçağ İslam dünyası yalnızca Yunan kültürel sermayesini almakla kalmamıştır, aynı zamanda felsefenin matematik ve bilimle daha aşırı bir ağ bağlantısına da sahiptir. Önemli Müslüman ve Musevi filozofların hemen hepsi (11'inden 9'u) bilimsel ağda iki adım mesafededir ve 11'inden 5'i bizzat biliminsanıdır (el-Kindî, el-Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd, Maimonides). İkincil filozoflar arasında, 41'inden 18'i bilimsel ağa yakındır ve 8'i örtüşür. Yunanlarda olduğu gibi, birinci sınıf bilimsel yıldızlar genellikle en önemli filozoflar değildir (yalnızca tıp alanındaki İbn Sina bu tanıma uyar) ama içlerinden 2'si ikincil filozoftur (matematikçi-mantıkçı Sabit ibn Kurra ve astronom Tûsî). İspanya'da ağlar arasındaki bağlantı daha da eksiksizdir: Önemli Müslüman ve Musevi filozofların 4'ü de ve 7 ikincil filozoftan 5'i bir tek bağlantıdan daha uzakta değildir.

Şekil 8.1'den 8.5'e kadarki Müslüman biliminsanlarının birçoğu, Bağdat'ta Bilgelik Evi'ndeki [Beytü'l-Hikme] mütercimlerle başlayan ve daha sonra İran, Kahire ve İspanya'ya yayılan bir tek ağı oluşturur.[18] Bu ağ iki tabanlıdır: Astronomlar ve astrologlar için saray desteği ve vakfedilen hastanelerde kendi bağımsız tabanlarına sahip hekimler. Astronomların ve hekimlerin ağları, Bağdat'ta iç içe geçmiş ve Müslüman teologların özgün ağıyla rekabet ve temas içine girmiştir; bunun sonucunda, melez bir rol olarak Yunan yönelimli *falasifa* (Avrupa'da en çok tanınan "Arap filozoflar") ve ayrıca Şii ve diğer mezheplerle teosofik karışımlar ortaya çıkmıştır. Özgün Müslüman entelektüeller, ayrı ve nihayetinde daha güçlü tabanlara sahip-

mesinden itibaren, "tıp" olarak işaretlenen figürlere dikkat edilerek Şekil 3.4'teki anahtarda bunun izi sürülebilir (71, 75, 76, 108). Bu bağlantılar, şeklin aşırı karmaşık hale gelmemesi için Şekil 3.4'te gösterilmemiştir.

[18] 8. Bölümde gördüğümüz gibi, bu özgün Bağdat grubunun yaratıcılığı Yunanca aktarımlardan kaynaklanmaz; bunları Babil mezhepleri ve Hintli astronomlardan malzemelerle birleştiren ve 800'lerin başında el-Harezmî'nin ansiklopedik senteziyle sonuçlanan kozmopolit koşuldan kaynaklanır. 965-1035 arası kuşaklarda bu temel cebir, dünya matematiğinin o dönemdeki en yüksek noktalarına gelir. El-Buzcanî'nin diofant denklemleri ve el-Kerecî'nin cebirsel hesaplama ve polinomların cebiri, geometrik temsillerle ilişkisini keserek aritmetik hale getirilmiş bir cebire ulaşır. İspanyol ağı, yaklaşık olarak 965'te Bağdat bilimsel ağından ayrılan numerolojik kozmolojistler, İhvân-ı Safâ'dan muhacirlerle başlamıştır. Birkaç kuşak içinde bu Yahudilere yayılmıştır (ilk başta numeroloji aracılığıyla); aynı zamanda yaratıcı astronomiye (örneğin el-Bitrucî'nin Batlamyus'a ait sistemi 1100'lerin sonunda revize etmesi) ve önemli Yahudi ve Müslüman filozofların çalışmasına sıçramıştır. Bilimsel-felsefi ağ, Doğu bölgesinde yaklaşık olarak 1100'de parçalanmıştır. İspanya'dan dönen Yahudi gezginler tarafından yeniden oluşturulmuştur: Abraham ibn Ezra ve Maimonides, Yahudi doktor ve astronom Ebû'l-Berekât'ın çevresindeki ağla ve daha sonra önemli astronom el-Tûsî ve kuşağıyla bağlantıya sahiptir. Yahudiler yalnızca Hıristiyan Avrupa'ya değil, aynı zamanda İranlı Müslüman biliminin yüksek noktasına olmak üzere iki kez kozmopolit aktarımcı rolü oynamıştır.

tir; camilerdeki teologlar ve toplum içindeki sufi hareketleri. Sonunda medreseler, bu ağların birçoğunun içeriğini kendi müfredatlarına dahil etmiştir ama Yunan bilim geleneğini büyük ölçüde dışlamıştır. Yine de bu teoloji yönelimli ağlardan birçok şöhretli düşünür, biliminsanlarıyla yalnızca birkaç bağlantı uzaktadır. Anti-filozof el-Gazzâlî, matematikçi Ömer Hayyam'dan iki bağlantı uzaktadır; önde gelen teosofistler ve mistikler, kozmopolit filozof-biliminsanlarından bir veya iki bağlantı mesafededir.

Bilimsel ağla temas, filozoflar için neden bu kadar önemlidir. Bu, spesifik bir kültürel sermaye aktarımı değildir, zira el-Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd ve diğerlerinin felsefeleri, matematikçilerin cebirsel atılımlarına hiçbir şey borçlu değildir; olsa olsa kendi hiyerarşik kozmolojilerine bir astronomi vizyonu dahil etmişlerdir. El-Gazzâlî ve mistik Hallâc-ı Mansûr ve Sühreverdî, bilimsel içerikle daha da az ilgilenmiştir. Buna karşın sosyolojik bir motif vardır: Diğer yerlerde olduğu gibi İslami ağlarda da önemli filozoflar, bilimsel ağlara ikincil filozoflardan daha yakındır. Önemli filozofların daha büyük bir kısmı, genellikle önemsiz başarılara imza atmış olsa da aktif olarak bilimle ilgilenmiştir.

Önde gelen filozoflar, kozmopolit yönelimler arasında bir çakışma olduğu için bilime ilgi duymuştur. Matematik, astronomi ve diğer bilimler, teoloji ve değer kuramının tikel konularından ayrı olarak kozmopolit konulardır. Bağdat'ta bilimsel metinleri toplayan ve daha sonra yaklaşık 20 kuşak boyunca oradan oraya göç eden bilginler ağı, Hıristiyanlar, Babilli yıldızperestler, Mecusiler ve Hindistan'a ve Bizans'a seyahat eden Müslüman gezginlerin kesiştiği bir ağ olarak başlamıştır. Daha sonraki dönemde, İslamın dışında kalan dinlerin birçoğunun bastırılmasının ardından, çekirdek ağa Yahudiler arasında kozmopolitler aracılık etmiştir. Buna bağlı olarak, önemli filozoflar, fikirleri en genel kapsama sahip olanlardır ve fikirlerin kapsamlı olması da en farklı ağlardan bağlantıları bir araya getirmelerine dayanır. Kozmopolit bilimsel ağla temas, artan bir şekilde evrenselci Müslüman filozoflar için entelektüel taban haline gelmiştir. Yaratıcılık sentezin yanı sıra olumsuzlama yoluyla da gerçekleştiğinden, anti-bilimciler ve anti-kozmopolitler bile en çok kozmopolit biliminsanlarıyla veya onları bağlayan ağlarla çatışma tarafından şekillendirildikleri zaman yaratıcı olmuştur. Müslüman ve Yahudi muhafazakârların birçok önde gelen isminde olduğu gibi, sonuç mistik veya tikelci bir alternatifi desteklediğinde bile bu böyledir. Öte yandan, filozoflar arasındaki odaklı ağ çatışmalarının enerjisi ve felsefi soyutlama yönelimi, bilimsel taraftaki yaratıcılığın gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Filozofların bilime duydukları ilgi, tek başına, bilimin çok yaratıcı olmasını garanti etmez. Ortaçağ Hıristiyan dünyasında (Şekil 9.3'ten 9.5'e) bir

mukayese yaparak bunu görebiliriz. Bu, bilimsel yenilikle ön plana çıkan bir dönem değildir ama yine de bilimsel ilgi alanları ve ana felsefi ağlar arasında kayda değer bir örtüşme vardır. 1200'lerde Grosseteste ve onun ardından gelenler (Adam Marsh, Roger Bacon) bilimi felsefelerinin merkezine almıştır; Bacon'la aynı dönemde yaşayan ünlü rakibi Albertus Magnus için de aynı şey geçerlidir. Aquinas, bilimle nadiren uğraşsa da bilimsel mütercimler ve araştırmacılar ağına yakındır. Bonaventure'un öğrencisi John Peckham (aynı zamanda Bacon'ın öğrencisidir) en çok Siger ve Averroistçilerin karşıtı olarak tanınır ama aynı zamanda optik ve kozmoloji alanlarında katkıda bulunmuş kendi çapında bir biliminsanıdır. Ortaçağ Hıristiyan felsefesi, Batı geleneğinin diğer dönemlerindeki kadar bilimle ağ bağlantısına sahiptir; hatta en önemli filozofların büyük bir çoğunluğunun bilime en azından minimum ilgi gösterdiğini hesaba katarsak ağ bağlantısının daha da çok olduğunu söyleyebiliriz.[19]

Fakat ortaçağ Hıristiyan dünyasında hiçbir bilimsel yıldız yoktur.[20] Peki bu tür bir dönemde başlıca filozoflarla bağlantı halinde olmak bilimi destekleyebilir mi? Sonuçsuz kalan bir girişim bu konuda bir ipucu sunabilir. Balliol ve Merton'da 1300'lerin ortasındaki filozoflar kuşağı, ortaçağ matematik, kinematik ve mekanik bilimlerinde yüksek düzeyde yaratıcı gelişmeleri temsil eder; aynı zamanda Paris çevresinde Buridan ve öğrencileri, Aristotelesçi itici güç teorisini alaşağı etmiş, koordinat geometrisini ileri sürmüş ve dünyanın hareketini incelemiştir. Bu kişiler, biliminsanları veya

---

19 Doğa bilimlerinin kimi yönleri hakkında yazarken gevşek bir ölçüt kullanırsak, ortaçağ Hıristiyan dünyasındaki 11 önemli filozoftan 8'ini (% 72) ve 48 ikincil filozoftan 19'unu (% 40) dahil etmemiz gerekir. Daha katı bir ölçütle (astronomi veya fizikte ilkeleri formüle etmek, natüralist gözlemleri toplamak veya en azından kaba hesaplamalar yapmak) yine de önemli Hıristiyan filozofların yüzde 45'inin ve ikincil filozofların yüzde 23'ünün bilimde aktif olduğu görürüz. Karşılaştırma için güçlü bir ölçüt kullanalım: Astronomi, matematik, tıp veya natüralist gözleme aktif bir şekilde katkıda bulunmak. Yunanistan'da 28 önemli filozoftan 14'ü biliminsanıdır; ortaçağ İslam dünyasında (Yahudiler de dahil) 11 önemli filozoftan 5'i biliminsanıdır; Avrupa'da ise 1600-1900 arasında yaşamış 19 önemli filozoftan 10'u biliminsanıdır. Yüzdeler dört yerde de benzerdir: Yunanistan'da % 50; İslamda/Yahudilerde % 45; Hıristiyanlıkta % 45 ve Avrupa'da % 53. Batının genelinde en etkili filozoflar, daha az etkili filozoflara oranla bilime daha fazla ilgi duyma eğilimindedir. İkincil filozoflar arasında, örtüşme yüzdeleri her yerde daha düşüktür: Yunanistan'da % 28 (68'de 19); İslamda % 20 (41'de 8); Hıristiyanlıkta % 23 (48'de 11) ve Avrupa'da % 28 (60'ta 17). Çeperi bilimsel ağdan iki bağlantı uzağa genişletirsek, motif her yerde benzerdir: Önemli filozoflarda Yunanistan'da % 82; İslamda % 82; Hıristiyanlıkta % 73 ve Avrupa'da % 89; ikincil filozoflarda Yunanistan'da % 50, Hıristiyanlıkta % 44, İslamda % 44'tür ama Avrupa biliminsanları çeperinde % 76'lık oranda öne çıkar.

20 Biliminsanları ve matematikçiler arasında şöhret, filozoflardakiyle aynı şekilde ölçülür; bu dönemlerin tarihlerinde kendilerine ne kadar yer ayrıldığına göre belirlenir.

metin mütercimlerinden ayrı değildir; hem Oxford hem de Paris grupları ana ağların teolojik tartışmalara katılan (Bradwardine, Wyclif) ve avangart metafizik ve epistemoloji sorunlarıyla ilgilenen (Autrecourt, Mirecourt, Buridan; Şekil 9.6'ya bakın) dallarıdır. Felsefi ağın dinamikleri, nominalist hareket ve bilimin konularına yönelen bir eğitim müfredatının oluşturulması; mücadeleci enerji ve felsefede soyutlamaya duyulan ilgi, kısa bir süre için, bilimsel yenilikçiliğe dökülmüştür. Felsefi ağla yaşayan yine felsefi ağla ölür. 1300'lerin sonunda tüm entelektüel arena krize girince, felsefe ve bilimdeki teknik gelişmeler, hizipçilik ve dikkat alanında odak kaybına gömülmüştür. Swineshead, Buridan ve Oresme'nin ve bunların çevrelerinin başarıları, nedenlerini 9. Bölümde incelediğimiz merkezileşmenin kaybolmasının yarattığı kaosta dikkat alanı odağını yitirince gözden kaybolmuştur.

1200'lerin ortasında, astronomisi matematiksel olarak Kopernik'in eşdeğeri olan Tûsî'nin de aralarında bulunduğu geç dönem Müslüman bilimsel yıldızlar için de benzer bir analiz yapılabilir. Yine de Tûsî'yi çevreleyen İslami ağ ne hızlı keşif ne de konsensüs özelliği gösterir (Huff, 1993). Burada da biliminsanları felsefi ağın genel akışındadır; Tûsî ve Şirazî, İbn Sina'nın yeni-Platonculuğunu o dönem öne çıkan sufi aydınlanmacılığıyla sentezleyerek ün yapmıştır (*DSB*, 1981:11:249). Daha sonraki Müslüman entelektüel hayatında egemen olan medreselerin skolastik felsefesi, bunların bilimlerinin üstünü örtmüştür. Hıristiyan ve İslami bilimsel ilerlemenin başarısızlığa uğramasının bu iki örneğinde de, tüm felsefi ağın odak kaybına uğraması, bilimsel yaratıcılığın yüksek noktalarını kümülatif olarak temel alma veya hatta onu hatırlama imkânını bile ortadan kaldırmıştır.

Şimdi de bilimsel ve felsefi ağların karşılıklı etkileşim içinde devam ettiği ve kendini takip eden kuşaklar boyunca uzun süre hatırlanacak düzeylere birikimsel olarak yükselttiği bir örneği ele alalım. Yunanistan'da felsefi etkinliğin başlangıcından itibaren, 600'den yaklaşık MÖ 200'e kadar matematikçilerin ağı felsefi ağın önemli segmentiyle neredeyse aynıdır. Bu matematikçiler için ne gibi bir farklılık yaratmıştır? Matematik, hesaplama veya ölçümden oluşan olağan pratik bir etkinlik olarak, genellikle soyut teoremleri formüle etmeye veya hızla yenilikler getirmeye çok az meyil gösterir. Entelektüel ağlar, matematiği değerlendirmiş ve onu diğer kozmolojilerle rekabet eden bir kozmolojinin ipucu olarak yorumlamış (Pisagorcular) veya paradoksal problemleri çözme uğraşına dönüştürmüştür (sofistler). Felsefi ağ, Yunan matematikçileri rekabetçi ve yenilik yönelimli, aynı zamanda genelleşmiş ve soyut kılmıştır. Sonuçlar biriktikçe, en çok düzenli senteze ilgi duyan felsefi okullar, aksiyomatik formel türetme yöntemini desteklemiştir. Demokritos'tan türeyen bu ağlar, Platoncular ve Aristotelesçiler, Öklid, Era-

tosthenes ve Arşimet'in önünü açmıştır. Astronomlar ve diğer koldan tıp uygulamacıları, merkezi ağın parçası haline gelmiş ve felsefi kozmolojiler alanında soyut sistemleri genelleştirmeye teşvik edilmiştir. Yunan bilimi, genelleşmiş bilim için model oluşturur, çünkü düşük statülü uğraşlar tarafından özel olarak takip edilen pratik etkinlikler yelpazesini temsil etmez, felsefi dikkat alanındaki bir rekabete işaret eder.

Biliminsanlarının ve Filozofların Ağlarındaki Doğu-Batı Ayrışması

Çin'in ağ tarihinde önemli bir epizodu mukayese edelim. Çin matematiği, soyut ilkelere dayalı aksiyomatik sistemlere ve kanıtlara yönelen Yunan yapboz çözme yarışmalarından farklıdır. Çin matematiği, büyük ölçüde ölçüm ve astronomiyle ilişkili pratik hesaplamadır; soyut gelişmelere çok az değer verilmiş ve resmi ders kitaplarında çoğunlukla unutulmuştur. Bu farkın nedeni, ağlar arasındaki ilişkide görülebilir. Çin'de, pratik matematikçiler ve astronomlar, filozoflardan büyük ölçüde ayrıdır.[21] İlk gelişmenin farklı bir yönde olması ihtimali de vardır; geç Savaşan Devletler döneminde, Hui Shih ve Kung-sun Lung, Eleatikler ve sofistleri andıran yarı matematiksel paradokslar üretmiştir ve Mohistler formel geometrik tanımlamalarla karşılık vermiştir. Burada, Çinli entelektüeller görünüşe göre Yunanlarla benzer bir yoldadır. Fakat felsefi cephede matematiğin bu gelişimi, Mohist zincir ortadan kaybolduktan sonra devam ettirilmemiştir.

Han hanedanlığında bürokrasi sağlamlaştığında matematikçiler, astronomlar ve filozoflar kanonik metinleri derlemiştir. Matematik ders kitabı *Chou Pei*, görünüşe göre Konfüçyüsçü okul tarafından bir araya getirilmiş ve *kaitian* astronomi sistemini desteklemiştir; *Nine Sections* ders kitabı ise rakip *huntian* kozmolojisini savunmuştur. Daha sonra Eski Metin okulu-

[21] Çin'de 25 önemli filozoftan 6'sı (% 24) matematik bilimiyle bir şekilde ilgilenmiştir ama bu genellikle çok teğetseldir. İkincil filozoflar arasında 61'in 7'si (% 11) astronomiyle ilgilenmiştir ve yalnızca biri, Han hanedanlığındaki Liu Hsin önemli bir astronomdur. Ayrıca astronomların 6'sı önemsiz filozofların listesiyle örtüşür ve bu da toplamın % 2'sinden daha düşük bir oranını oluşturur. Ağı dışarı doğru genişletirsek, 25 önemli filozoftan 16'sı (% 64) ve 61 ikincil filozoftan 15'inde (% 25) iki bağlantı mesafede matematikçilere rastlarız. Matematikçiler ve astronomların tarafından başlayacak olursak, 12 önemli figürden hiçbiri listede herhangi bir şekilde yer almaya yetecek kadar önemli bir filozofla doğrudan bağlantıya sahip değildir ve yalnızca biri (Sung hanedanlığında devlet astronomu Shen Kua) tanınan bir filozoftan iki bağlantı mesafededir. İkincil öneme sahip 9 matematiksel biliminsanından yalnızca biri felsefi temaslara sahiptir. Buna karşılık, önemli Müslüman biliminsanlarının % 63'ü (19'da 12) tanınan bir filozoftan iki bağlantı mesafededir. Çinli matematikçiler hakkındaki kaynaklar: Mikami, 1913; Needham, 1959; Sivin, 1969; Libbrecht, 1973; Nakayama ve Sivin, 1973; Swetz ve Kao, 1977; Graham, 1978; *CHC*, 1979, 1986; *DSB*, 1981; Institute, 1983; Ho, 1985; Qian, 1985; Chen, 1987; Li ve Du, 1987).

nun önde gelen septik ve anti-okültist Konfüçyüsçüleri *huntian* sisteminin astronomlarıyla geniş ölçüde örtüşmüştür. Bu dönemde matematiğin ve astronominin yükselişi, Konfüçyüsçülüğün rakip kolları arasındaki mücadeleyle bağlantılıymış gibi görünür. Konfüçyüsçülerin sentezlerine kehanet metinlerini dahil etmelerine ve büyülü alametler için numerolojik yazışmaları vurgulamalarına rağmen, bu dönemin skolastik felsefesi soyut felsefi yaklaşımı teşvik etmemiştir. Han entelektüel ağının son ucu, MS 200'lerin sonunda yönetimin dağılmasıyla birlikte soyut matematiğin son bir dalgasını üretmiştir. Erken dönem Çin matematikçilerinin en önemlisi olan Liu Hui, anlaşıldığı kadarıyla, düşük statüdeki bir büronun ölçme teknikleriyle, daha yüksek bir büroda kullanılan astronomi hesaplamalarını harmanlayan ve daha yüksek dereceden denklemler üzerinde çalışıp ilk açık kanıtları ortaya koyan bir âlim-yetkilidir (Swetz, 1992). Bu uzmanlık alanlarının birleştirilmesi, benzer bir biçimde resmi ve muhalif ağları yeniden organize eden, onların klasik metinlerini gözden geçirerek Çin felsefesini soyut metafiziğin en yüksek noktasına taşıyan "Karanlık Bilgi" hareketinin filozoflarının döneminde (bazı ağlarda bağlantılı bir biçimde) gerçekleşmiştir.

Bunun ardından, matematikçilerin ve filozofların ağları neredeyse bütünüyle ayrılır. Sonraki hanedanlıklarda, matematikçiler neredeyse tümüyle devlet yetkilisidir ve Konfüçyüsçü filozofların çalıştığı idari ve tarihsel bürolardan ve edebi çevrelerden koparılmıştır. MS 900'e kadar felsefeye egemen olan Budistler, genellikle bütünüyle idari yönetim alanının dışındadır ve resmi matematikçilerden ayrıdır.[22]

Çin matematiğinde yenilikçi bir aşama daha vardır: Sung hanedanlığında üretilen çok bilinmeyenli daha yüksek cebirsel denklemleri çözmek için genelleştirilmiş "göksel öğe yöntemi." Bunu felsefedeki yeni-Konfüçyüsçü harekete bağlamak cazip görünür ama bu hareket ile matematikçiler arasında çok az ağ bağlantısı vardır. Yeni-Konfüçyüsçülük okült numerolojiyle bağlantılı bir dal olarak başlamıştır ama en başarılı kuşağı hem numerolojiye hem de resmi sınav sisteminde matematiği yükseltmek isteyen reformculara karşı çıkmıştır. Bunların zirveye ulaştığı kuşaklar da çakışmaz; yeni-Konfüçyüsçülük 1030-1100 arasındaki yıllarda patlak vermiştir ve Chu Hsi ve Lu Chiu-yüan'ın doruğa ulaştıran sistemleri 1170-1200'de üretilmiştir. Buna karşın göksel öğe cebiri, yeni-Konfüçyüsçülerin saray çevrelerinden uzakta 1100'den sonra gelişmeye başlamıştır ve yıldız matematikçileri 1240-1300 döneminde aktif olmuştur.

---

22 Bu kuralı kanıtlayan istisna, yegâne önemli Budist matematikçi ve astronom olan keşiş I-hsing'dir. 700'lerin başında kısır Budist teokrasiye yakın rejimde imparator adına çalışmış ve büyük Hua-yen felsefesinin önceki kuşakta ortaya çıktığı tapınakta görev yapmıştır.

Bir bağlantı varsa, o da dış taban üzerine yapılan mücadeleleri temel alan ihtilaflı bir bağlantıdır. Erken dönem yeni-Konfüçyüsçüler, sınav sisteminin rakip reformlarının alternatif olarak uygulanıp geri alındığı idari kriz döneminde muhafazakâr hiziptir. Daha sonra tam bir idari çöküş yaşanmış ve resmi bürokrasinin parçalandığı dönemde, göksel öğe cebiri, 1126'dan sonra Kuzey Çin'in yabancı Jürchen monarşisi döneminde özel öğretmenler ve görevlerinden ayrılmış yetkililer tarafından yaratılmıştır ve Moğol fethi sırasında (1220-1280) doruğa ulaşmıştır. Matematik okullarının bu dönemde gelişip olgunlaşması, popüler bir dinsel hareketin izlerini taşır; matematiğin kendisi pratik olmaktan çok soyuttur; askeri fetihler sırasında yaşam koşulları şiddetli ve istikrarsızdır ve kitapların terminolojisi ve adları, mucizevi bir biçimde yeni ve gizli yöntemleri ima eder. Hareket, siliktir ve daha büyük bir inceleme ihtiyacı içindedir. Pratik matematiğe ayrılmış resmi büroların dağılması, bir anahtar gibi görünür; bu bürolar yeniden tesis edildiğinde, yeni cebir ölmüştür. 1313'te yeni-Konfüçyüsçülük sınav sisteminin resmi temeli olmuştur; çok geçmeden, göksel öğe yöntemi Çin'de anlaşılmaz hale gelmiştir.[23]

[23] Yöntem, Tokugava Japonya'sında canlandırılmış ve genişletilmiş, kalkülüsün özgün gelişimine yol açmıştır (Smith ve Mikami, 1914). Burada bir kez daha ağların kısa süreli birleşmesine tanık oluruz. Matematik samuraylar, şogunun bürokratik yetkilileri ve hesaplar, astronomi ve diğer pratik yönetim alanlarıyla ilgili çeşitli konumlardaki yüksek rütbeli lordlardan oluşan bir ağda çalışılmıştır. Bu kendi başına entelektüelleştirilmiş matematiğe yol açmamıştır; ama 1670'lerden itibaren bu matematikçi-yetkililer Edo ve Kyoto'da özel okullar işletmiştir. Bu aynı dönemin felsefi patlamasının temelini oluşturan Konfüçyüsçü okulların rekabetçi genişlemesine benzerdir. Sosyal saygınlık rekabeti sadece pratik değerlendirmelerin ötesine geçmiştir; Tartaglia ve Cardano dönemindeki İtalya'da olduğu gibi, önde gelen matematikçiler problemler yayımlayarak ve başkalarını bu problemleri çözmeye teşvik ederek öğrencileri kendine çekmiştir. Konular, sihirli kareler ve çemberlerden başlayıp çok yüksek dereceden denklemlerin çözümüne doğru yükselerek pratik problemlerin çok dışına uzanır. Daire ölçüm problemlerinden integral hesabına en önemli gelişmeler, 1670'lerden 1700'lerin başına kadar Seki Kova'nın okulunda gerçekleşmiştir. Yöntemler gizli tutulmuştur ama 1700'lerin sonunda zaman zaman yayınlarda yer bulmuştur. Temel yenilik döneminde, matematiksel ağlar felsefi merkezlerle bağlantılıdır. Seki, biraz daha genç olan Ogyu Sorai'yi çalıştıran aynı Edo Lordu için çalışmıştır; Seki'nin öğrencisinin öğrencilerinden biri Mito Okulunun başına geçmiştir. Matematiksel zincirler, 1800'lerin başına kadar devam etmiştir ama felsefeyle bağlantı daha ileri gitmemiştir; matematik epistemolojik bir ideal olarak görülmemiştir ve matematiksel yöntemler soyut ilkeler olarak genelleştirilmemiştir. Matematiksel yenilik 1700'lerin ortasından sonra durgunlaşmıştır; büyük bir ihtimalle, geç Tokugava döneminde eğitimin giderek bürokratikleşmesi felsefenin üzerinde olduğu gibi matematiğin üzerinde de kısıtlayıcı bir etki yaratmıştır. Ticari ekonominin gelişimiyle birlikte, ticari matematiğe dönük düşük statülü pratik eğitim okullarının yaygınlaşması, samuray okullarından ayrı kalmıştır ve soyut matematikteki yeniliklere hiçbir etkide bulunmamıştır (Dore, 1965).

Hindistan'da bilim ve felsefenin ayrımı daha da eksiksizdir. Hindistan'ın kronolojileri zayıftır ve biyografik veriler kıttır. Ne olursa olsun, felsefi ve matematiksel ağlar arasında kaydedilmiş hiçbir temas ve her iki etkinlikte de bulunan hiçbir kişi yoktur (*DSB*, 1981; Smith, 1951; Pingree, 1981). Hint bilimi ve matematiği çok parçalıdır ve birbiriyle uzlaşmaz sistemlerle doludur. Çin ve Yunanistan'dan ve Araplarla temastan alınan matematik ve astronomi, Arap seyyah Bîrûnî'nin (yaklaşık olarak 1030) *Hindistan* adlı eserinde en değerli şeylerle, en sıradan şeylerin aynı kefeye konduğunu söylediği karmakarışık metinlerde, özgün bilimden parçalarla birleştirilmiştir. Örgütsel olarak, matematikçiler, astronomlar ve hekimler, felsefi ağlar tarafından sürdürülen tartışmanın hiçbir zaman parçası olmayan özel aile merkezli zincirleri ve loncaları temel almıştır. Hindistan'da genel tartışma ağları var olmuştur; felsefi zincirler soyut gelişmenin yüksek düzeylerine ulaşmıştır. Yalnızca matematik ve bilim, bunun dışında kalmıştır.

Felsefi Ağlar Bilimi Neden Destekler?

Felsefi ağlar, entelektüellerin topluluğunun merkezi dikkat alanını temsil eder; en geniş sonuçlara sahip argümanlar burada gerçekleşir. Felsefe, soyutlama ve düşünümselliğin düzeyini yükseltir, dönemsel sentez hareketlerini destekler, yöntemler üzerine bilinçli bir biçimde tartışır ve böylelikle epistemolojik ilkeleri ortaya koyar. Doğal gözlem ve matematiğin konularına aktarıldığında, felsefi ağlar ampirik derlemeleri kuramlara dönüştürür; ticari aritmetik veya pratik geometrinin sıradan yöntemlerini, gittikçe sıkı kurallar altında gerçekleştirilen yapboz çözme yarışmalarına çevirir. Felsefi ağlar yalnızca soyutlamanın bilincini aktarmakla kalmaz, aynı zamanda yenilik yönünde sosyal bir itici güç sağlar. Kadim Yunan'ın ilk döneminde, İslami ağlarda bir süreliğine ve 1500'den sonra Avrupa'da görünüşüne göre bu gerçekleşmiştir. Fakat soyut filozofların bilimin alanındaki kozmopolit konularla ilgilenmeye dönük doğal eğilimi, sürdürülen bir bilimsel yenilik veya konsensüse tek başına yol açmaz. Kadim Yunan'da ve İslamda görece hızlandırılmış keşif dönemleri vardır ama araştırma cephesi bir bütün olarak yeni sonuçlar üretmek için yöntemlerle oynamalar yapmaya açık bir ilgi duyarak "teknolojik" hale gelmemiştir. Ortaçağ Hıristiyan dünyasının felsefi yıldızlarının bilimin konularına geniş bir ilgi duyması da bu tür bir bilimi yaratmak için yeterli olmamıştır.

Mohistler, Oxford-Paris nominalistleri ve Bitrucî'nin ve Tûsî'nin astronomisi gibi yarıda kalmış epizotlardan çıkarılacak ders, felsefi ağların tek başına bilimsel yenilik için geçici bir itici güç sağlayabileceğidir. Felsefi ağın kendisi küçük sayılar yasasına tabidir; yaratıcı dönemlerinde doğası

gereği konsensüs karşıtıdır ve resmi bir öğreti üzerine konsensüsün zorla dayatılması veya skolastik bir müfredatın köreltici etkisi, yenilikçiliğin bütünüyle kaybolmasıyla sonuçlanır. Bilimsel yükseliş, pratik matematikçiler veya diğer ampirik ve gözlemsel uğraşlar ile felsefi ağlar arasındaki örtüşme tarafından desteklenir; ama matematikte ve bilimde kalıcı bir gelişme, biliminsanlarının filozofların hizipçiliğini geride bırakmasına imkân tanıyan hızlı keşfi sağlayan teknoloji silsilelerinin ortaya çıkmasına bağlıdır. Yunan ve Helenistik bilimi destekleyen felsefi rekabet ve soyutlamanın itici gücü, astronomi astrolojik dine, sayı kuramı numerolojiye ve bunların her ikisi birden yeni-Platoncu kozmolojiye dönüştürüldüğünde ortadan kaybolmuştur. Felsefi ağların dinamikleri, bilimsel keşif epizotlarını başlatabilir ama aynı zamanda onların altını da oyabilir.

Bilimsel ağların gelişimi, tüm entelektüel değişimi yöneten genel sürecin özel bir uygulamasıdır. Dış koşullar, entelektüel uğraşların maddi tabanlarını yeniden düzenler ve bunlar da dikkat alanında yeni ittifaklar ve ihtilaflar üreterek ağın yeniden yapılanmasına yol açar. Matematikçilerin ve astronomların, imparatorluk bürokrasisinin uzmanlaşmış ve düşük statülü segmentlerinde yer aldığı Çin'de, bu olağan tecridin tam da soyut matematikteki yaratıcılık epizotları sırasında kırılması bize bunun ipuçlarını sunar.

Avrupa'daki hızlı-keşif biliminin yükselişinde, dış koşul için iki önemli aday vardır: Erken kapitalizm ve Reform. Kapitalizm ticari matematiğe itici güç sağlar.[24] Fakat düşük statülü uygulayıcılar, çekirdek entelektüel ağın dikkatini genellikle çekmez; kendi başına, ticari aritmetiğin içeriği otomatik bir biçimde daha yüksek matematiğin soyut yapbozlarına yol açmaz. Kapitalizm yeni teknolojiye de itici güç sağlar ve başta madencilikteki pompalar olmak üzere bu ekipmanın bir kısmının, "mekanik filozoflar" ağına taşındığını ve bir keşif teknolojisi haline geldiğini görmüştük. Ham teknolojik determinizmin farkında olmamız ve 1880'leri takip eden "ikinci sanayi

[24] *Entelektüel* matematikteki yükseliş dönemlerinin çevre koşullarında bunu görürüz: Atina MÖ 400'lerin sonunda paraya dayalı bir perakende piyasası kurmuştur ve MÖ 330'dan 100'e kadar İskenderiye merkezli uluslararası tahıl ticareti devlet tarafından idare edilen olağan değiş-tokuşun çerçevesinden çıkıp antikçağda fiyatların rekabetçi bir şekilde belirlendiği yegâne pazarlara dönüşmüştür (Polanyi, 1977:238-251; Finley, 1973). Tokugava Japonyası, ticari kapitalist patlamanın yaşandığı bir dönemdir; 1400'ler ve 1500'lerin İtalyan ve Alman şehirleri, ticaret ve bankacılık merkezleridir. Son iki durumda, matematiksel becerinin şehir nüfusunda yaygınlaştığını ve pratik matematik öğreten birçok ticaret okulu bulunduğunu açıkça biliyoruz. Swetz (1987) ve Marksçı bir versiyonda Sohn-Rethel (1978) bu korelasyon temelinde kapitalizmin matematiksel dünya görüşünü ürettiğini ileri sürer.

devrimi"nden sonra karakteristik hale gelen teknoloji, kapitalizm ve bilim arasındaki ilişkiyi geçmişe yansıtmamamız gerekir. Weber'in işaret ettiği gibi ([1923] 1961:129-136; Collins, 1986:19-44) kendini idame ettiren büyümeyi üreten rasyonalize edilmiş kapitalizm, sosyal malzemelerin bir karışımına dayanır. Altyapı koşulları, üretimin tüm etmenlerini (toprak, emek, sermaye) pazarda girişimcilerin kontrolü altında ve özel mülkiyeti garanti edip örgütlü finansal araçlarla işlemleri kolaylaştıran bir hukuk sisteminin koruması altında dolaşabileceği şekilde özgürleştirmelidir. Sürdürülen teknolojik yenilik, genellikle bu süreçte geç gerçekleşir; tersinden, kapitalist yükselişin ilk birkaç yüzyılı, genellikle hiçbir yeni makine olmaksızın tarımda rasyonel hale getirilmiş prosedürleri içermiştir.[25] Avrupa'da kapitalizm, 1500'ler ve 1600'lerde, felsefi ağlar tarafından entelektüel hizmete sokulabilecek makinelerin parçalı gelişimlerini mümkün kılmıştır; ama bunların araştırma ekipmanı parçaları olarak hızlandırılmasına dönük itici güç, dikkat alanı üzerinde rekabet etme dinamiğine sahip felsefi ağ cephesinden gelmiştir.

Kapitalizm kendi başına entelektüel ağları yeniden düzenlemek için çok az şey yapmıştır. Reform veya daha doğru bir ifadeyle Reform ve Karşı Reformda doruğa ulaşan kilise politikası üzerine mücadele, dış bir koşul olarak daha çok önem taşır. Her türlü yansıtma argümanından uzak duralım. Bilim, Protestanlığın ruhunu da, Katolikliğin ruhunu da yansıtmaz ve yorgun düşmüş sekülerizmi de yansıtmaz. Weber ve Merton'ın bilindik argümanları, ağırlıklı olarak ağların yeniden düzenlenmesindeki çok geç bir epizoda, İngiliz Görünmez Kolejinin Püriten Devrimle çakışmasına dayanır; ağın Katolik tarafı daha eskidir ve birçok bakımdan daha merkezidir. En önemlisi de geç ortaçağ kilisesi yüzyıllardır parçalara ayrılmaktadır. Papalığın Hıristiyan Avrupa üzerinde teokratik iktidar girişimi, 1200'lerin ortasında zirveye ulaşmıştır; sonrasında başta Fransa ve İspanya olmak üzere güçlenen ulusal devletler, papalığı kendi ulusal güçlerinin aracı haline getirmek için mücadele etmiştir; diğer devletler de gittikçe ulusal olarak örgütlenen kiliselere yönelerek buna karşılık vermiştir. 1400'lerin başında Cusanus'un öne çıktığı konsey hareketi, kilisenin merkeziliğinin ortadan kaldırılması ve demokratikleştirilmesine yönelik birçok örgütlü girişimden biridir. Reform, politik ve dinsel güç üzerine uzun bir çatışmalar ve yeniden yapılanmalar dizisinin yalnızca göz alıcı bir epizodudur.

---

[25] Tokugava Japonyasında, Weberci yapısal koşullar temelinde hızla genişleyen bir kapitalist piyasa, mekanizmada çok az yeniliğe sahiptir ama ürünlerin ihtisaslaşmış pazar alanlarına yönelmesinde çok fazla yenilik getirmiştir (Morris-Suzuki, 1994).

Katolik taraf, hiçbir şekilde Protestan propagandanın ileri sürdüğü gibi gericilerin bloğu değildir; Reformu önceleyen reform hareketleri yayılmaya devam etmiştir. Ağların anlatımında geniş ölçüde yer alan Cizvitler, Jansenistler ve Oratoryenler gibi hareketler, üniter Katolik kilisesini içeriden canlandırmaya çalışmıştır. Bruno gibi diğer önde gelen kişiler, Protestan ve Katolik kamplar arasında yer alan bağımsızlardır; dinsel çekişmenin son bulması ve Hıristiyanlığın daha da radikal bir öğreti reformuyla yeniden birleştirilmesi planlarını desteklemişlerdir. Bunlar, genellikle militan Protestan prensler karşısında daha umut verici ve daha az fanatik olan bir liberal papayı yeğlemiştir. 1600'lerin başındaki Gül Haçlılar hareketinde ve Elektör Palatin'e bağlanan umutlarda olduğu gibi, kozmopolitlerin yeniden dinsel birleşmenin merkezi olarak Protestanları seçtiği zamanlar da olmuştur (Yates, 1972).

Burada, büyük boyutlarda bir ağın yeniden yapılanmasının dış temelini görürüz. Entelektüel hayatın tüm temelleri kilise ve rakip saraylar arasında kuşatılmıştır: Kilisenin eğitim merkezleri olarak eski üniversiteler, yeni Protestan üniversiteler, Protestan akademiler veya Cizvit okulları olarak ortaya konan rakip eğitim planları, Hümanistlerin ve bağımsız entelektüellerin hamisi olarak papalık, kilise politikacıları ve seküler saraylar. Geç ortaçağda felsefenin sözde "durgunluğu" sosyolojik olarak bu çok taraflı dikkat alanında ağların kaotik parçalanmasıdır. Reform ve Karşı Reformun artan kutuplaşması, duygusal enerji düzeyini önemli ölçüde artırmanın yanı sıra, dikkati çatışmanın birkaç temel çizgisine yoğunlaştırarak basitleşme sağlamıştır. Teoloji ve astronomi gibi bilimsel bir konu arasındaki kesişmeyi bu nedenle görürüz. Astronomi teolojik konumları yansıtmamıştır, zira Kopernik ve Kepler'in temsil ettiği türden yeniliği arayanlar yalnızca Protestanlar değildir; her iki tarafta da gelenekçiler ve yenilikçilerin karışımları vardır. Reform döneminin kilise politikası, dikkat alanında teologları yükseltmiştir. Teolojik entelektüeller, bilimin kozmopolit alanında gerçekleşen yavaş ilerleyen gelişmeler keşfetmiştir. Kopernik'inki gibi yenilikler teknik uzmanların dar alanından en geniş arenaya çıkıp orada gelenek veya değişim sorunlarının simgesi haline geldikçe dikkat aşama aşama oluşmuştur. Astronomi ve mevcut bağlantıları üzerinden matematik tüm entelektüel topluluğun ilgi odağı haline gelmiştir. Muazzam bir duygusal enerji üretilmiş, rekabetçilik artmıştır; her yerdeki eğitimli kişiler bu girdabın etkisine girmiştir. Matematikteki teknik yarışmalar ve bilimde keşiflerin peşinden koşma, genel hale gelmiştir; geniş kitlelerin beğenisi destek sağlamıştır. Bunun sonucunda matematik ve bilimde hızlı keşfin yükselişi gerçekleşmiştir.

BİLİMSEL AĞLAR FELSEFEYİ NASIL ETKİLER?

Burada, asıl olarak ağ örtüşmesinin bilimsel devrim üzerindeki etkileriyle ilgilendiğimize göre, dünyaya ilişkin mukayeselerimizin ima ettiği tersi yöndeki etkileri kısaca gözden geçirelim. Batı yörüngesinde ayırt edici olan özellik, matematiksel-astronomik ağların, ana felsefi ağlarla genellikle çok yakından bütünleşmesidir: Yunanistan'da felsefe ve matematikçiler için temel gelişim sürecinde bu böyledir; aynı zamanda İslamdaki gelişmenin temel çizgilerinden biridir ve önemli özgün çizgiler için bir tezat oluşturmuştur. İspanya'da kozmopolit bir "akıl dini" formüle eden Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar topluluğu için bu birleşik örtüşme merkezidir ve bu, Hıristiyan filozofların ilgi alanlarını şekillendirmeye devam etmiştir. Batının matematik ve astronomi katılmış felsefi geleneği, felsefi cephede ayırt edici olan hangi özelliğe sahiptir? Yunanistan'da soyut matematiğin ve özbilinçli soyut felsefenin eşzamanlı ortaya çıkışı, matematiği transandantal gerçeklik idealine dahil etmiştir. Sayıların düzeni hem daha düşük düzeydeki kozmolojide hem de daha yüksek düzeydeki teolojide ve en nihayetinde ontolojide evrenin çerçevesi olarak kabul edilmiştir. Batıda olup da Asya'da olmayan bir sonuç, bir ontolojik düzeyden diğerine aşamalı olarak geçen varlık hiyerarşisine yapılan vurgudur. Bu hiyerarşik evren anlayışı, astronomiyi Batıda Doğudakine oranla felsefi olarak çok daha önemli kılmıştır; gezegen küreleri, ontolojik kusursuzluğun aşamalarıyla özdeşleştirilebilir. Batılı bir filozofun, doğa bilimini yedeğinde taşıması kolay olmuştur; kimi parçaları, metafizik gerçekliğin daha düşük düzeyleriyle ilgilense bile bunun sistemde bir yeri olmuştur.

Metafizikte, Batının matematikleştirilmiş felsefesi, sürekli soyutlamanın düzeylerini akıllara getirmiştir. Budistlerde nominalizm ve dünya illüzyonuna karşı bir önyargı varken, Batıda önyargı evrensellerin gerçekliğine yönelmiştir; bu, çatışmanın enerjisi ortaya her çıktığında felsefi keşif için faydalı hale gelmiştir, zira evrenseller ve tikeller kavramları, bir tartışmanın rahatlıkla başlatılabileceği hazır bir arenadır. Soyutlama hiyerarşisi anlayışı, gözlemsel bilimin daha somut kozmolojisiyle koordineli olduğundan, nominalizm ve radikal tikelcilik üzerine tartışmalar (Duns Scotus'ta olduğu gibi) bilimsel kuramın revizyonlarını tetikleyebilir ve evrenseller de bilimsel yasaları ima edebilir. Bu karşılıklı bağlantılar, neden o kadar çok yenilikçi ortaçağ Hıristiyan filozofunun yalnızca kavramsal açıdan bile olsa bilimsel konulara değindiğini açıklar. Epistemolojide, matematiksel-hiyerarşik bakışın hâkim olduğu her yerde, evrenseller gerçeklikle özdeşleştirilirken, doğru ise görünüşe göre duyusal olmayan, a priori matematiksel

bir kanıt tarafından temsil edilen şeyle özdeşleştirilmiştir. Doğrunun olup olmadığı veya nasıl var olabileceği hakkındaki epistemoloji sorunları, kavramsal çerçevenin kendisine dahil edilen hükümle çözülmüştür. Yeni-Platoncu ontolojiye karşı çıkılan her yerde (Müslümanlar arasında İbn Teymiye ve İbn Haldun tarafından ve Hıristiyan nominalistler tarafından buna meydan okunduğunda ve yine 1600'lerde bütün ortaçağ ve kadim Yunan aygıtının çöküşünde olduğu gibi) epistemolojinin bir kez daha ön plana çıkmasının bir nedeni de budur.

Burada, Avrupalı filozofların kilise politikasının kriz döneminde astronomi ve matematikte teknik uzmanlık alanlarında yaşanan gelişmelere yönelmesinin diğer nedenlerini de görürüz. Ortaçağ felsefesi bilim karşıtı değildir; tam tersine bilimin belli bir versiyonunu kendi kavramsal çerçevesine dahil etmiştir. Felsefi ağlardaki çalkantı, geleneksel bilimin çerçevesini de alaşağı etmekten kurtulamamıştır.

ÜÇ DEVRİM VE AĞLARI

Genellikle bilimsel devrim olarak adlandırılan şey, aslında entelektüel alanın kesişen üç yeniden yapılanmasıdır. Matematik ve bilim devrimleri, hızla ilerleyen araştırma cephelerine dönüşümden, gerçekte keşif yapma tekniklerinin keşfinden oluşur. Burada bir "devrim"den söz etmek, biraz metaforiktir çünkü keşif yapmanın hızlanması dört ila altı kuşakta gerçekleşmiştir; entelektüel dünya ancak bu gelişmenin sonlarına doğru –Descartes, Mersenne ve Boyle'un 1600'lerin ortasındaki kuşağında– bilgi üretmenin yeni bir temelinin var olduğuna kesin olarak kanaat getirmiştir. Bu kabul, *felsefi devrim* adını verebileceğimiz şeyi, yani felsefenin yeni kullanım alanlarında uygulanmasını başlatmıştır. Descartes'e modern felsefenin kurucusu unvanını veren de budur.

Bu dönemde başlayan felsefi yaratıcılığın yükselişi, matematik ve bilim devrimleriyle aynı anlamda bir devrim değildir; felsefe felsefe olarak kalmıştır, yani uzlaşmaz karşıtlıklar tarafından yapılandırılmaya devam etmiş ve onu önceki felsefeden ayıracak hızlı gelişen bir araştırma cephesine sahip olmamıştır. Fakat felsefi ağlar, matematik ve bilim devrimlerinde yine de önemlidir. Felsefi devrim, önceki devrimlere onay damgasını vurup onların dünya için genel bir anlama kavuşmasını sağlamıştır. Üstelik bu üç ağ en başından itibaren dolaşıktır; bunların arasındaki bağlantı olmaksızın, matematik ve bilim devrimlerini oluşturan hızlandırılmış keşif de ortaya çıkamazdı.

MATEMATİKÇİLER

Önce matematik devrimi yaşanmıştır. Matematiğe artan ilginin bir kısmı, pratik ilgilerden gelmiştir ve ticari matematik ders kitaplarının aşamalı bir biçimde çoğalması, 1400'lerin sonuna kadar götürülebilir. Fakat pratik matematik, yeni matematiğin özünü oluşturan problem çözme tekniklerindeki yeniliğin kaynağı değildir. Matematiğin daha soyut alanları, matematikçiler genel prosedürler hakkında keşifler yaptıkça ortaya çıkmıştır. Yüksek dereceden denklemlerin çözümüne yönelik algoritmalar gibi yapboz çözme teknikleri, başlı başına keşfin konuları haline gelmiştir. Matematiğin yükselişi, pratik bir uygulama olmanın yanı sıra entelektüel bir oyun haline geldiği zaman gerçekleşmiştir. Filozofların ağlarıyla temas, düşük statülü hesap uzmanlarının etkinliğini, en önemli konularda fikirler ileri süren entelektüellerin yüksek itibarlı yarışmasına dönüştürmüştür.

Yenilikçi matematikçiler, felsefi ağlarda ortaya çıkmıştır. Regiomontanus, Cusanus'un çevresindeki ağdan gelmiştir ve Hümanist lider Bessarion tarafından himaye edilmiştir. Cusanus, teknik anlamda usta bir matematikçi değildir ama felsefesine matematiksel kavramlar sinmiştir ve burada matematiği yörüngesine yükselten genel bir entelektüel ilgi görürüz. Kopernik de orta Avrupa'da bu ağlardan gelmiştir; ilk önce Kraców'da Regiomontanus'un bir öğrencisiyle çalışmış ve daha sonra Königsberg'in (Regiomontanus'un çıktığı ve Latincedeki adını aldığı yerleşim yeri) yakınlarında yaşamıştır. 1496-1505 arasında, Kopernik daha önce Cusanus ve Regiomontanus'un yapmış olduğu gibi İtalya'da çalışmış ve hümanistik ağla temas kurmuştur; Kopernik, Ficino'nun Platoncu takipçileriyle buluşmuş ve Padua'da Aristotelesçi Pomponazzi ve Bologna'da matematikçi Scipione del Ferro'yla bir araya gelmiştir. Kopernik'in matematik veya astronomi alanındaki fikirlerini kesin olarak bu temaslara borçlu olduğu söylenemez; önemli olan, entelektüel dikkatin merkez odağıyla kurulan temasın yaratıcılığı tetiklemesi motifidir.

Kopernik'in çalışması, daha genel entelektüel ağ üzerinden yayılmıştır; ilk yayıncısı Osiander, Königsberg'deki bir teoloji öğretmenidir ve asistanı Rheticus, Parisli okul mantığı reformcusu Ramus tarafından ziyaret edilmiştir.[26] Güneş merkezli astronomisi iki kuşak boyunca çok fazla etki yaratmamıştır; 1590'larda Kepler tarafından yeniden ele alınmıştır. Kepler,

---

[26] Rheticus 1545'te Cardano'yu ziyaret etmiştir ve Cardano da *Ars Magna* adlı ünlü matematik çalışmasını Osiander'e ithaf etmiştir. Çalışma, Nuremberg'de *De Revolutionibus*'un matbaacısı tarafından yayımlanmıştır (Blumenberg, 1987:340). Hemen her yenilikçi ağla temas halindeki Cardano, Vesalius'un arkadaşıdır. Bu dönemin matematikçileri hakkındaki tarihsel kaynaklar: *DSB*, 1981; Kline, 1972; Boyer, 1985; Smith, 1951; Cardan, [1575] 1962.

Tübingen'de teolog Maestlin'den eğitim alan bir teoloji öğrencisidir (*EP*, 1967:4:329-333). Burada vurgulanması gereken nokta, bu dönemdeki astronominin en çok matematikteki yeniliklerin bir aracı olarak önem taşımasıdır. Kopernik, matematik devriminin ilk dalgasının bir parçası olduğu kadar bilimsel devrimin de bir parçasıdır;[27] Kepler'in döneminde keşif yapma devrimi bir alandan diğerine genişlemiştir. Astronomi, trigonometri ve logaritma gibi hesaplamaların yanı sıra geometride de yenilikler için bereketli bir zemindir. Astronomi hırslı ve yenilikçi entelektüelleri cezbetmiştir, çünkü kilise politikasındaki kriz nedeniyle ihtilafların ortasındaki teoloji gibi egemen bir alan için ilgi odağı haline gelmiştir (Westman, 1980).

Diğer erken dönem matematikçilerin kariyerleri, pratik ve ticari matematiğin entelektüellerin statü merkezli etkinlikleriyle bir araya gelişini gösterir. Ressam Piero della Francesca'nın atölyesinde öğrenci olan Pacioli, 1494'te ilk önemli matematik ders kitabını yayımlamıştır; muhasebecilik pratiğini vurgulamıştır ama Piero'nun çalışmalarından geometriyi de dahil etmiştir ve kitabın çizimleri Leonardo da Vinci tarafından yapılmıştır.[28] Bunların hiçbiri, matematik alanında yeni bir keşfi oluşturmaz ama ressamlar konuya genel bir ilgi duyulmasını sağlamıştır ve çok geçmeden ağ, modern cebirdeki ilk büyük hamleyi ortaya çıkarmıştır. Cardano'nun babası, Leonardo'nun bir arkadaşıdır; Cardano'nun kendisi, Kopernik'in 20 yıl önce eğitim gördüğü üniversitelere gitmiş ve Bologna'da muhtemelen Kopernik'i tanıyan Ferro'nun bir öğrencesinden üçüncü dereceden denklemlerin özel türlerini çözmenin gizli bir formülünü almıştır. Venedik'te ticari matematik öğretmenliği yapan Tartaglia bu ağdaki birçok kişiyle herkese açık gerçekleştirilen problem çözme yarışmalarına katılmıştır; 1530'lar ve 1540'larda bu yarışmaların sonucunda hem üçüncü dereceden hem de dördüncü dereceden denklemler için genel çözümlere ulaşılmıştır.

Matematik, genel saygınlığa sahip bir alan haline gelmiştir. Cardano ve asistanı,1548'de Milano katedralinde Tartaglia'nın matematiksel meydan okumasına yanıt vermiş ve yönetici bu karşılaşmada hakem vazifesi

---

27 Michael Mahoney (kişisel iletişim) Kopernik'in yeni modelinin kimi küreler elenerek ve böylece Aristoteles'in kozmolojisinin daha iyi korunarak Batlamyus'a ait uzun bir geçmişe sahip astronomi geleneği çerçevesinde hesaplandığını ileri sürer. Yani Kopernik "yeniden tesis edilmiş bir klasik geleneğe" aittir. Kopernik matematiği ayrıntılı olarak hesaplaması bakımından Oresme'den ayrılır; daha önce dikkat çektiğim gibi hesaplamaları hızlandırmak için yeni trigonometrik tabloların geliştirilmesinde rol oynar.

28 Brunelleschi ve Alberti 1400'lerin başında perspektif geometrisiyle ilgilenmiştir ve Piero della Francesca bu konuyu 1478'de bir matematik incelemesinde ele almıştır. Ressamlar da el zanaatlarını akademik alana bağlayarak statülerini yükseltmiştir; bunun sonucunda kitlelerini genişletmiş ve dikkat odağını dört bir tarafta artırmışlardır.

üstlenmiştir. Cardano, gizli formülleri bir bakıma ahlaksızca bir biçimde, tanıdıklarından alıp yayımlamıştır ama bu başlıbaşına gizli teknikler aracılığıyla herkese açık yarışmaları kazanarak yeteneklerini sergileyen yerel matematik öğretmenlerinden farklı bir arenayı gözüne kestirdiğini gösterir. Cardano, önemli İtalyan üniversitelerinde felsefe ve teolojinin yanı sıra bilim ve matematik üzerine bolca yazı yazan bir tıp profesörüdür. Matematiğin yenilikçiliğindeki büyük dalga, mütevazı ticari bir etkinlik olmaktan çıkıp yüksek statülü entelektüeller arasında dikkat çeken yarışmalara konu olduğu dönemde gerçekleşmiştir. Bu yarışmalar, etkinliği pratik sorunların çok ötesinde saf keşif yapma alanına itmiştir. Yüzyılın dönümünde, Tartaglia'nın bir öğrencisinden eğitim alan Galileo, çekirdek entelektüel ağlarda Suarez gibi önde gelen filozoflardan yalnızca birkaç bağlantı mesafede yer alır.

Descartes'te, matematik ve felsefedeki yaratıcılığın öncü kolları birleşmiştir. Birinin saygınlığı, diğerinin yükseltilmiş saygınlığının temeli haline gelmiştir. Descartes matematikte devrimin öncülü değildir, ama ilk zirvesidir. Sembolik notasyon, ilk olarak ticari aritmetik kitaplarında geliştirilmiştir; Descartes bunun genellik düzeyini yükseltmiş ve saf matematik için de standart haline getirmiştir. Descartes, matematiğin yanılmaz bir keşif yapma yöntemine sahip olduğunu müjdelemiştir. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde çevresindeki ağ, onu matematikte daha da büyük ilerlemelere hızlıca yöneltmiştir. Bunun yanı sıra bilimin de aynı yolu takip edeceği inancı yayılmıştır.

BİLİMSEL DEVRİM

Bilimsel devrimden kastımız, hızlı keşif yapma tekniklerinin icadıysa, bilimsel devrim matematik devriminden daha sonra gelmiştir. 1500'lerin başlarından ortasına kadar yeniliğin artan hızından söz edebiliriz. Astronomide, Kopernik güneş merkezli sistemini 1514'te tasarlamış, 1530'da tamamlamış ve sonraki 13 yıl boyunca onu aşama aşama duyurmuştur. Fakat Brahe'nin kapsamlı gözlemleri için 50 yıl daha beklemek gerekmiştir ve asistanı Kepler, gezegenlerin hareket yasalarını 1609'da formüle etmiştir. 1500'lerde astronomide hiçbir konsensüs yoktur ve araştırma cephesinin hızlı ve sürdürülen bir hareketinden de söz edilemez. Kopernik bir astronom olarak diğer ortaçağ düşünürlerinden farklı değildir. 1350'lerde Orasme ve başka ortaçağ düşünürleri, dünyanın uzayda hareket halinde olma olasılığını gündeme getirmiştir. Cusanus da bunu ileri sürmüştür. Regiomontanus, birçok bakımdan Kopernik'in çalışmasının habercisi olmuştur; trigonometriyi işlemiş ve erken ölümünden hemen önce astronomide muhtemelen güneş merkezli bir modeli

de içeren reformu savunmuştur (Boyer, 1985:304). Gözlemlenebilen şeylerin bir değerlendirmesi olarak, Kopernik'in modeli Batlamyus'un dünya merkezli sisteminden daha üstün değildir; birçok profesyonel astronom, teknik bakımlardan ikna olmamıştır. Bir sonraki yüzyılda sürdürülen gelişmelerin yükselişi olmasaydı, Kopernik de Oresme veya İslam dünyasındaki Tûsî'yle aynı kategoride yer alan, unutulmuş bir geç ortaçağ figürü olabilirdi.

1500'lerde güçlü anlamda bir bilimsel devrimden söz edemeyecek olsak da, birçok paralel etkinlik kolu gelişmiştir. Astronominin yanı sıra tıp fizyolojisinde de yenilikler vardır. Servetus, 1540'larda Paris Tıp Fakültesinde, kan dolaşımı üzerine yeni bir kuram ortaya koymuştur; Padua'daki Tıp Fakültesine geçen meslektaşı Vesalius 1543 ve 1555'te ampirik dayanak yayımlamıştır. Ampirik çalışma yaklaşık 1600'de, Fabricus'un damarlardaki kapakçıkları keşfettiği zamana dek kesilse de Padua'daki profesörler ağı bu öğretiyi sürdürmüştür; öğrencisi William Harvey, birçok hayvan türü üzerinde incelemeler yapmış ve turnike uygulamalarıyla ilgili deneyler gerçekleşmiştir ve 1616-1628 arasında kalbin bir pompa vazifesi gördüğü dolaşımın mekanik kuramını formüle etmiştir. Aralıklarla gerçekleşen ve 1600'lerin başında doruk noktasına ulaşan bir gelişme yaşanmıştır; burada yöntem, matematiksel değil büyük ölçüde deneyseldir.

Kimyada yaklaşık 1515-1530'da Agrippa von Nettesheim'ın "okült felsefesi" ve 1530'larda Paracelsus'un simya ve tıp kuramlarını içine alan çalışmalar, üçüncü bir kolu oluşturur. Astronomi ve fizyolojideki gelişmelerde olduğu gibi, Yunanların kabul gören kuramlarına meydan okuma ve yenilik getirme isteği açıkça görülür. Fakat Paracelsus ve diğer simyacılar kimi deneysel çalışmalar yapmalarına rağmen, keşiflerin sürdürülen gelişimi veya artan konsensüs olarak nitelendirilebilecek hiçbir şey yoktur.

Matematik devrimi olarak adlandırdığım dördüncü zincirden zaten bahsetmiştik. 1580'lerden 1600'lerin başına kadar Galileo'nun çalışmasıyla birlikte bu matematiksel keşif dalgası, fizikte deneysel çalışmaya yayılmıştır. Yaklaşık olarak aynı dönemde, Hollanda'da ondalık kesirleri tanıtarak matematiksel hesaplamaya katkıda bulunan Stevin, mekanik ve hidrostatiği geliştirmiştir. Stevin'in çalışma arkadaşı Snel, astronomi ve ışığın kırılması üzerine çalışmıştır (takriben 1618-1621); Snel'in çırağı Beeckman, babasının mum üretimi ve su kanalı işindeki ekipmanları kullanarak yanma testleri ve hidrodinamik alanında pompalar üzerine deneyler (1626) gerçekleştirmiştir.[29]

[29] Descartes'in 1618'de Beeckman'la karşılaştığına dikkat edin; bu her ikisinin de henüz üne kavuşmalarını sağlayan çalışmalarını yapmalarından öncedir ve üyelerinin daha sonraki başarısını destekleyen bir ağ düğümünün oluşmasının bir diğer örneğidir.

Bu dört zincirin tümü farklı yöntemler kullanır: Astronomide matematik ve gözlemin karışımı; fizyolojide disseksiyon (dokuları kesip ayırma) ve nihayetinde kimi deneyler; kimyada simyayla ilgili saflaştırmalar; hesaplamaların basitleştirilmesine odaklanılması, bunun matematiksel keşif dalgasının yükselmesine yol açması ve en nihayetinde fizikteki mekanik deneylere matematiksel açıklamalar getirmeye kadar yayılması. 1500'lerdeki bu gelişmelerde ortak bir itici güç var mıdır? En önemli sosyal özellik, bu zincirlerin, belirli araştırma alanları çekirdek entelektüel ağlarla iç içe geçtiği zaman başlamasıdır. Cusanus'tan Galileo ve Descartes'e kadar matematikçilerde bunu görmüştük. Astronomide, entelektüel enerjinin, teologların ilgisini çekebilmekten geldiğini ileri sürmüştüm; tehlikeli olabilse de, dikkat merkezlerindeki ihtilafın enerjisi, uzmanlaşmış teknik alanlara yenilikçi dinamikler kazandırır.

Fizyolojide, yaratıcı zincir erken Reformun çalkantılı günlerinde İspanyol bir liberal olan Servetus'la başlar. Servetus, önde gelen çevrelerde bilinçli bir şekilde dolaşmıştır. İmparator V. Charles'ın sarayından, Basel ve Strasbourg'a giderek Erasmus, Bucer ve Schwenckfeld'la buluşmuştur; Paris'te genç John Kalvin'le –tam o sırada kendi radikal reformlarını başlatırken– görüşmüş ve Galenos ve Teslis reformlarını ortaya koymuştur. Servetus, kozmolojik-bilimsel spekülasyonun ve teolojik yeniliklerin hep birlikte yaratılabildiği bir çağın karakteristiğidir. "Kimyacılar" arasında bilimsel okültizm ve teolojik reformların benzer karışımı mevcuttur; Agrippa, İngiliz reformcu Colet'in bir arkadaşıdır, Paracelsus ise Erasmus ve Franck'ın yanı sıra Kopernik'in öğrencisi Rheticus'la ilişki halindedir.

Bilimsel konularda yeniliğin itici gücü, 1500'lerdeki önemli entelektüel ihtilaf ağının sınırlarında ortaya çıkar. Kilisenin örgütsel parçalanmasını takip eden teolojik öğretinin yeniden örgütlenmesi dikkatin odağı olduğundan, teolojinin bilimi beslemesi şaşırtıcı değildir. Bu, yenilik dalgasını açıklamaya yardımcı olur; ama yenilik kendi başına bilimsel devrim değildir. Kimyada gördüğümüz gibi, bunu sürdürülebilir bir keşif takip etmeyebilir. Teolojik ihtilaf atmosferinin, bilimsel konsensüse meyil göstermesi daha düşük bir olasılıktır. 9. Bölümün sonucunda, Avrupalı entelektüel hayatın 1300'lerin sonundan itibaren dağınık ve parçalı hale geldiğini, entelektüel alanın çeşitli skolastik hizipler, Hümanistler, mistikler ve okültistler tarafından doldurulduğunu ve bunların arasındaki ihtilaflar için bir odak noktası bulunmadığını belirtmiştik. İlk başta Reform bu koşulu daha da kötüleştirmiştir. Dinsel hizipleri ve okültizm sistemlerini çoğaltmıştır; Kopernik, Paracelsus ve Servetus ihtilafların ahenksizliğine katkıda bulunmuştur. Montaigne'in, 1500'lerin sonundaki bir karakteristik ses olarak, tüm entelektüel

konumlardan septik bir uzak duruşu önermesi bu nedenledir. Montaigne'e göre, Kopernik bu ideolojik kaosun bir başka absürtlüğüdür.

Modern bilimi karakterize edecek iki özellikten, yani bir miktar bilgi üzerinde sağlanan konsensüs ve keşif yapma tekniklerinden, mümkün olabilecek en uzak noktadaymışız gibi görünür. Yine de dikkat alanında yeni bir odak kristalleşmeye başlamıştır. Karşı Reform, her şeyden önce yeni bir entelektüel taban sağlayan Cizvit eğitim hareketinin filizlenmesiyle birlikte örgütleyici ve kutuplaştırıcı bir etken olmuştur. Matematikçiler, keşif yapma tekniği devrimini başlatmıştır; ağları, astronomların ve genel felsefi entelektüellerin ağlarıyla önemli ölçüde örtüşmüştür. Tıbbi fizyolojistler de entelektüel dikkatin merkezine çekilmek üzeredir.

1600'den kısa bir süre sonra, kimyacılar hariç birçok zincir birleşmiştir. İlk önce astronomlar, matematikçiler ve fizikçiler, özbilinçli bir cephe oluşturmuştur. Descartes 1618'de Beeckman'la tanışmış ve bilime ilgi duymaya başlamıştır. Stevin ve Descartes, Orange Prensi Maurice'in ordusunda hizmet vermiştir; Descartes'e sık sık ev sahipliği yapan Huygens ailesi de aynı ittifaktadır ve bu aileden gelen Christian Huygens, seçkin misafirleri Descartes tarafından bilimsel kariyere teşvik edilmiştir. Şekil 10.1'de, bu Felemenk fizikçi ve matematikçi çevresinin Brahe, Maestlin ve Kepler'in astronomi zinciriyle bağlantı kurduğunu görürüz; Kepler de Galileo'yla ve İngiltere'deki saray çevresiyle temas halindedir. Galileo, Tartaglia'nın matematiksel zinciriyle ve de Roma'daki Cizvit düşünürle bağlantılıdır. 1620'lerde, Mersenne neredeyse tüm bilimsel aktörleri birbirine bağlayan ve matematik, bilim ve felsefede yeni bir kuşağa ilham veren mektuplaşma çevresini oluşturmuştur.

Bu matematiksel-fiziksel bilim bloğundan bir ölçüde ayrı bir biçimde, tıp fizyologlarının zinciri vardır. Bu zincir, deneysel yöntemi muhtemelen Padua'da matematik profesörü olan Galileo'yla kurduğu temastan etkilenen Harvey tarafından oluşturulmuştur. Harvey İngiltere'ye kraliyet hekimi olarak döndüğünde, bilim bir başka genel şöhret merkezini edinmiştir. Harvey'in kan dolaşımının mekanik kuramını duyurduğu 1616 yılında, iş arkadaşı Fludd kendisini Kepler'le ve hemen ardından Mersenne ve Gassendi'yle karşı karşıya getiren Kabalacı bilim kampanyasını başlatmıştır. İngiltere ve Kıta Avrupa'sındaki gruplar arasında bilimsel bağlar çoğalmıştır. İngiliz saray çevresinin entelektüelleri, esasen edebidir; ama Raleigh'in çırağı Harriot bir matematikçi ve Kepler'in mektup arkadaşıdır ve 1620'de şair John Donne, Kepler'i ziyaret etmiştir. İngiliz sarayında toplanan yaratıcı enerji, bilime duyulan ilgiye akmıştır. Oportünist politikacı Bacon, tüm edebi ustalığıyla bunu desteklemiştir; çırağı Hobbes –Harvey ve Ben Jon-

son'ın arkadaşı– Galileo'yla tanışmak ve nihayetinde Mersenne çevresi ve Descartes'le buluşmak için seyahat etmiştir.

1600'lerin ortasına ve modern bilimin özbilinçli toplumsal örgütlenmesine bu şekilde varırız. Keşif yapma ağı, entelektüel topluluğun ana akımını, en çok dikkatin toplandığı merkezi ele geçirmiştir. Felsefi ağlarla temas, 1500'lerden veya hatta daha önceki tarihlerinden beri, biliminsanlarına ve matematikçilere yüksek düzeyde genellik taşıyan meseleler üzerinde rekabetçi yenilik dinamiklerini aktarması bakımından önem taşımıştır. Ağlar, bir dönem için, hemen hemen kaynaşmıştır. Bu anda, dünya bilimsel devrimin farkına varmıştır.

FELSEFİ DEVRİM: BACON VE DESCARTES

Felsefi devrim, bilgiye ulaşmanın tek doğru yolu olarak bilimin üstünlüğünün ilanıyla başlamıştır. Dinin statüsünü ihlal etmekten kaçınmak için uygun sınırlar ifade edilmiştir ama hamle yeterince açıktır. Bunu ortaya koyarak ün yapan isimler Bacon ve Descartes'tir; bu iki isim bilimsel devrimin sırasıyla gözlem ve matematik tarafındaki ağları temsil ederler. Peki ama bu hamle, neden biliminsanlarının ortaya koyduklarına değil de filozoflara şöhret getirmiştir? İlan edilen ideoloji, eski felsefeyi yeni bilimle değiştirmek olduğuna göre, felsefe neden bu noktadan sonra var olmayı sürdürmüştür?[30]

Önde gelen biliminsanlarının, yöntemlerinin lehine ileri sürdüğü genel argümanlar da yok değildir. Yine de biliminsanlarının ve filozofların hâkim olduğu dikkat alanında bir farklılık vardır. Felsefeyi oluşturan şey, dikkati üzerinde toplamaya yönelik en genel iddiadır, diğer her şeyi çevreleyen en geniş itibara sahip argümanlardır. Biliminsanlarının ve matematikçilerin uzmanlaşmış keşif yapma teknikleri, kendi alanlarının sosyal örgütlenmesini, filozofların beslendiği alandakinden daha sıkı bir yapıya dönüştürmüştür. Filozoflar, bunun farkında olsun veya olmasın (ki aslında farkında değildirler) küçük sayılar yasası çerçevesinde anlaşmazlığın diyalektiğiyle faaliyetlerini sürdürmüştür; filozoflar bilimsel bilginin kesinliğini konu ettiklerinde bile bu alanda farklılaşan yapılar yaratmaya mecburdur. Elbette ki aynı kişinin birkaç dikkat alanında birden faaliyet göstermesi, bilimle veya matematikle uğraşıp aynı zamanda bir filozof olması mümkündür.

30 Terminolojideki süreklilikler rağmen niyet yalındır. Yeni bilim, çeşitli şekillerde "doğal" veya "mekanik felsefe" ya da bazen yalnızca "felsefe" olarak adlandırılır (örneğin Bacon *De Dig.* 1.3). Diğerleri gibi Descartes de (*Principles* eserinde) "Felsefe"sini "okullarda öğretilenden" ayırt etmiştir (Descartes, [1644] 1983: xxvi).

Descartes bu üç alanda da ün yapmışken, Bacon yalnızca genel felsefesiyle başarıya ulaşmasına rağmen bir natüralist olarak da öncülük yapmaya çalışmıştır.

Bilimsel devrimin ideolojisinin neden bu ayırt edici şekillerde ortaya çıktığına bakalım. Yaklaşık olarak 1600'de birçok entelektüel, bir devrimin yaklaştığının farkındadır. Bacon ve Descartes'in bunu ilan etme şekilleri, felsefi dikkat alanına egemen olmuştur; diğerleri ya çok dar biçimde tikel bilimsel uzmanlık alanlarına hapsolmuştur ya da felsefi alanın devrimci olmayan ve geleneksel kalan parçasına tutunmuştur. Yeni bilimin ünlü ve güzel konuşan bir yorumcusu olan Galileo, yeni yöntem hakkındaki argümanlarını, bilimsel ilerlemenin yalnızca bir tarzını temsil etmekten öteye geçmeyen kinematikteki spesifik keşifler hakkındaki incelemenin içine dahil etmiştir. Kepler, yeni astronomiyi eskisinden ayıran yöntembilimsel noktaların keskin bir anlayışını ortaya koymuştur ama bu argümanlar o dönemde çok az etki yaratmıştır (McMullin, 1990:65, 86). Kepler ve Galileo'nun şöhreti, bilimlerinin özünden gelmiştir; bilimsel yöntembilimin filozofları olarak gölgede bırakılmışlardır.

Açık felsefi iddialar, yeterince devrimci olmadıkları için ön cepheyi ele geçirememiştir. Kepler, yeni-Platoncu kozmolojinin takipçisi olarak tanınmıştır. Servetus, kan dolaşımı argümanını İsa merkezli (kristosentrik) panteizme dahil etmiş ve yeni-Platonculuğu, İncil'in Kabalacı bir yorumuyla birleştirmiştir. Cardano, matematikteki kibirli yenilikçiliğine rağmen, Aristoteles'in metinlerini diğer meselelerdeki doğruluk ölçütü olarak görmüştür (*De Vita Propria;* Cardan, [1575] 1962:46-47). Epikurosçu atomculuğun savunculuğunu yapan Gassendi bile Descartes için zayıf bir rakiptir. Felsefi dikkat alanını ele geçirmek isteyenler için, geçmişten net bir biçimde kopamamanın bir zaaf olduğu ortaya çıkmıştır. Bacon ve Descartes, radikal bir biçimde ileri sürdükleri şeyin yeni bir başlangıç noktası olduğu sonucuna ulaşırken, daha önceki felsefeciler-biliminsanları, geç ortaçağ felsefi alanının muğlak ve merkezsiz koşulunu devam ettirmiş ve eski çatışan konumlar yelpazesinden şu veya bu seçkiyi övmüştür.[31] Bu, liderlerin geçmişten hiçbir

[31] Burada, Burtt-Koyré'nin bilimsel devrimin yeni-Platoncu kozmolojinin metafizik varsayımlarından türemesi tezinin zayıflıklarından birini görürüz. Bilimsel yenilikçilerin birçoğu bu metafiziği takip etmediği gibi, teknik sorunların yeterliliğiyle daha çok ilgilidir (Hatfield, 1990). Geç skolastik, Hümanist ve okültist felsefelerin 1400 ve 1600 arasında rekabet halindeki sayısız çizgisi, dikkat odağı olmayan bir entelektüel alan oluşturmuştur; bunlar, keşfin dinamizminden ziyade durgunluğun yapısal koşullarıdır. Felsefenin matematiksel ve bilimsel devrimler üzerindeki ana etkisi, sosyal yapılar düzeyindedir; matematik ve bilim ağları, teologların ve filozofların ağlarıyla kesiştiği zaman daha yüksek bir genellik düzeyinde argümanlar üretmeye yönelmiştir. Bu temasın önemi, esasen felsefi sermayenin

felsefi sermayeyi almadığı anlamına gelmez; Descartes skolastik felsefeden oldukça faydalanmıştır ama kaynaklarını örtmek için çabalamış ve yöntemini, tüm kabul gören bilgileri atma ve yeniyi inşa etme tekniği olarak takdim etmiştir.

Bacon ve Descartes tarafından mühendisliği yapılan felsefi kırılmanın bir başka karakteristiği daha vardır. Bilimlerini teolojik konumlarla harmanlamak yerine, mümkün olabildiğince saf ve katışıksız bir form olarak sunmuşlardır. Bu, daha önce kendini duyuran radikallerle keskin bir tezat oluşturur. Zaman zaman Kopernik astronomisini ve diğer bilimsel yenilikleri savunan Bruno, İsa'yı bir büyücü ilan etmiş, hermetizm ve büyünün evrensel dinsel reformun temelleri olduğunu ileri sürmüştür. Daha az heretik olan Campanella, felsefesini papanın yönetiminde kilisenin yeniden birleştirilmesi yönündeki dinsel politikaya bağlayarak, söylemini sınırlanmıştır. Bacon ve Descartes'in stratejisi bütünüyle tersi yönde ilerlemiştir. Her ikisi de geleneksel olarak dine saygılıdır; her ikisi de teolojik inceliklerden ve her türlü sapkınlık lekesinden özenle kaçınmıştır. Felsefeleri, dinsel reformun izleyeceği seyirle yükselip alçalacak şekilde tasarlanmamıştır. Bu bir felsefi devrimdir, çünkü özerk bir dikkat alanını başarıyla ileri sürmüştür.

Bacon faal bir hukukçu, politikacı ve ediptir; bilimde ise bir amatördür ama bu özelliği yöntem üzerine yazan uzmanlaşmış biliminsanları karşısında avantajı olmuştur çünkü her araştırma alanında en kapsamlı ideolojik temeli gözden geçirebilme fırsatına kavuşmuştur. Bacon, bilimi esasen şairlik (hayal gücünün bilgisi), tarih (hafızanın bilgisi) ve felsefeyi (aklın bilgisi) kapsayan bütün bilgi dallarının bir sınıflandırması şeklinde dokumuştur (*Bilimlerin Saygınlığı ve Gelişimi* [*De Dignitate*] 2.1). Bacon'ın en çarpıcı iddiası, "keşif sanatı"nın ilerleyebileceği ve bunun kullanılmasıyla "bütün nedenlerin ve bilimlerin keşfinin sadece birkaç yıllık bir iş olacağıdır" (*Yeni Organon* [*Nowum Organum*], 130, 112). Bacon, bilimsel devrimin temel sosyal karakteristiğini, yani hızlı keşif biliminin ortaya çıkışını çok açık bir biçimde yakalar.

Bu, Bacon'ın yönteminin biliminsanlarının halihazırda yaptığı şeyleri formüle etmediği veya ileride gerçekleşecek çalışmalara gerçek anlamda rehberlik sağlamadığı anlamına gelmez. Bacon, bilimsel devrimin lideri olmaktan ziyade onun felsefi refakatçisidir. Tümevarımsal programı, bilgileri toplamak ve "Ayrım Tabloları"nda sınıflandırıp karşılaştırmak ve bundan hareketle gittikçe daha yüksek genelliğe sahip ilkeler türetmektir. Astrono-

matematik ve bilime aktarılmasından değil, felsefi ağlara özgü entelektüel rekabetin duygusal enerjisinin aktarılmasından kaynaklanır.

mide Kopernik ve Kepler'in yöntemi, Galileo'nun fiziğinin yöntemi, hatta Vesalius ve anatomistlerin yöntemi bu değildir. Bacon, gözlemlenemez şeyler ve deneyin inceliklerine değinmesine ve zaman zaman matematikten söz etmesine rağmen, asıl olarak ayrıntılara dalmak veya tutarlılığı sağlamaktan ziyade, retoriğinin genel etkisine yönelmiştir. Bacon, "Süleyman'ın Evi" tarifinde (*Yeni Atlantis*'te yer alan açıklamasında) seyahatlerden ve eski kitaplardan anlatımları ve mucizeleri fark gözetmeden biriktiren ama yeni gözlemler ve deneylerden çok az bilgi içeren bir kraliyet kurumundan söz eder. Bu, Bacon'ın her çiçek ve meyveyle bezeli kusursuz bir bahçeyi betimleyen *Denemeler* eserinden Baconcı bir yapıt gibi görünür. *Yeni Atlantis* Bacon'ın daha popüler çalışmalarından biridir ama propagandacı fırça darbesi, karakteristiktir. Bacon'ın vizyonu, daha sonra Kraliyet Topluluğuna meşruluk kazandırmaya hizmet etmiştir ama onun etkinliklerinin çok yakından habercisi olmamıştır. Aktif biliminsanları kuşkusuz Bacon'ın desteğini hoş karşılamıştır ama tavsiyesine kulak asmamıştır; Harvey onun "Lordlar Kamarası Başkanı gibi felsefe yaptığını" söylemiştir (*CMH*, 1902-1911:5:724).

Bacon'ın yaratıcılığı, bilimsel ilgilerin Bacon'ın rakip olarak gördüğü kişiler tarafından temsil edildiği İngiliz sarayının çevresindeki entelektüel ağları temel almıştır. Kraliyet hekimi Gilbert, Bacon'ın *Bilginin İlerlemesi* (*The Advancement of Learning*) adlı eseriyle programını ortaya koymasından beş yıl önce, 1600'de mıknatıs hakkındaki ilk ünlü incelemesini yayınlamıştır. Bacon, Gilbert'den sık sık doğru yöntemin önündeki bir engelin temsilcisi olarak söz eder ve "birkaç deneyin darlık ve karanlığından aşırı genelleştirmeler yapmakla" itham eder (*Yeni Organon* 64.347; ayrıca Bacon, 1965:349, 233). Kuzey ve Güney Amerika'daki keşiflerinden 1590'larda patates ve tütünü tanıtan, kimyasal deneyler yapan ve 1614'te Kule'de hapisken *Dünya Tarihi*'ni (*History of the World*) yazan Raleigh de bir diğer rakibidir. Raleigh'i mahveden saray entrikasında kazanan tarafın yanına geçen Bacon, resmi olarak soruşturduğu Raleigh'in 1618'de başının kesilerek idam edilmesine neden olmuştur. Bacon'ın bilimsel çabaları rakiplerininkiyle aynı damardadır; "Rüzgârların Doğal Tarihi," "Yaşam ve Ölüm" üzerine bölük pörçük derlemeler yapmış ve "Sempati ve Antipatinin Tarihi" gibi konularda hiçbir zaman tamamına erdiremediği kapsamlı özetler planlamıştır (Bacon, 1965:9-10). Bacon'ın hakkında çok fazla bilgi sahibi olduğu yegâne bilimler doğal gözlemlerdir ve bunlar, duyulan ilgiye rağmen matematik veya mekanik alanlarındaki gibi keşif tekniklerini ortaya çıkarmayan alanlardır.

Bacon'ın yöntemi bu bağlantıları yansıtır. Derleme ve karşılaştırma yöntemi natüralistler için çok uygundur. 1630'larda Hamburg'da bitkilerin ve

kimyasalların sınıflandırmasını yapmasıyla tanınan Jungius'un mantık çalışmasında, "Baconcı" tümevarımcılığın paralel bir versiyonu bağımsız bir biçimde formüle edilmiştir.[32] Bacon, simyacılarla aynı kefeye koyduğu Gilbert'in deneysel çıkarımlarının gevşekliğine karşı kendi argümanlarını keskinleştirir. Tekrarlanan ısıtma ve arındırmalara dayalı simya uygulamasıyla temsil edilen deneyler, geniş bir bilgi temeli tesis etmeye yeterli değildir; benzerlik ve farklılıkların kapsamlı karşılaştırılması bir adım daha ileri gitmeyi sağlamıştır. Dar bir çerçevede doğrudan pratik sonuçların peşinde koşmanın sonuç getirmediğini gözlemler ve Raleigh ile asistanı Harriot'un ünlü "Gece Okulu"nda ortaya koydukları türden "boş büyüsel seremonilere" itiraz eder (*Yeni Organon* 52.392, 349; Gatti, 1989). Bacon, aynı zamanda saray çevresinde toplanan ampiristler ve okültistler ağının bir ürünüdür; ama onlarla zıtlaşmanın bir ürünüdür, eksikliklerine eleştirel yaklaşır ve eleştirisini genel bir yöntem şeklinde ortaya koyar.

Elizabeth dönemi sarayının asıl farkı bilimsel değil edebidir. Sidney, Marlowe, Spenser ve Shakespeare 1580'ler ve1590'larda ünlüdür. Edebi ve felsefi-bilimsel ağlar, Şekil 10.1'de gördüğümüz gibi bağlantılıdır; özellikle Bacon'ın rakibi Raleigh avangart şairlere yakındır ve kendisi de başarılı bir şairdir. Bu ağda, 1580'lerin başlarında Bruno, Londra ve Oxford'da astral büyüsünü yayarken Sidney'le ve çevresiyle temas kurmuştur. Bacon da Leicester kontunun siyasi himayesi altında Sindey çevresi aracılığıyla entelektüel hayata girmiştir (Martin, 1992:24-38). Bacon'ın yaratıcı enerjisi, edebi sahne tarafından ateşlenmiştir; ilk ve en büyük şöhreti 1597'deki *Denemeler* eseriyle gelmiştir ve bilimsel projesine nadiren atıfta bulunduğu bu denemelerini kariyeri boyunca genişletmiştir.

Bacon edebiyat, bilim, politikadaki fırsatları değerlendirerek ve gerektiğinde alan değiştirerek saraydaki koşulu temsil eder. Ayırt edici etkisi, bu öğelerden yaptığı karışımlardan gelir. Edebi düzyazısı, şiirin zengin keskinliğini ve politik bir realistin vecize kabilinden acılığını barındırır. Bilginin birleşik imparatorluğu üzerine, kraliyet tahtına entelektüel fetihler sunan dört dörtlük bir saray mensubu gibi yazar; kendisinin sahip olacağı bir resmi tekelin patentini çıkarırmış gibi merkezi bir araştırma direktörlüğünü hayalinde canlandırır. Entelektüel hırsı sınır tanımaz; "Ayrım Tabloları"nın yalnızca doğanın değil, aynı zamanda politika ve etiğin, mantık ve zihnin aksiyomlarını üreteceğini umar. Özel bilimlerin üzerine yükselerek, fizik ve ahlak kadar farklı alanlarda geçerli olan ilkelerden oluşan bir İlk Felsefe'yi (*Philosophia Prima*) gözünde canlandırır (*Yeni Organon* 127.371; *Bilimlerin*

---

[32] Kangro (1968). Harvey gibi Jungius da Padua ağından bir tıp doktorudur.

Saygınlığı ve Gelişimi 412-414). Birçok entrikanın ardından, politik kariyeri şansölyelikle zirveye ulaşmış ve daha sonra hızla ve kaçınılmaz olarak inişe geçmiştir. Bacon'ın bilgi imparatorluğu da gerçekleştirilemeyecek kadar görkemli kalmıştır. Fakat Bacon'ın ideolojisi, tıpkı düzyazı stili gibi, entelektüel şöhret alanındaki en büyük fetihlerden birini oluşturur ve kendi döneminin yapısal dönüşümüne adını kazır.

Descartes, birçok bakımdan Bacon'la yapısal bir paralellik taşır. Her ikisi de ayrı alanlarda birinci sınıf şöhrete ulaşmıştır; Bacon felsefe ve edebiyatta, Descartes de felsefe ve matematikte ve yaklaşık bir yüzyıl boyunca bilimde şöhret sahibidir. Descartes de anadilinde stil ölçütünü, Fransız düzyazısının ünlü "Kartezyen duruluğu"nu tesis etmiştir. Entelektüel ağlar arasında çoklu katılım, dünya tarihi boyunca olağandışı değildir ama bu türden çoklu liderlik çok enderdir; ağlar örtüştüğünde, bir alandaki yıldızlar diğer alanlarda genellikle önemsiz katkılar sağlar. Burada, entelektüel ağların geniş ölçekte yeniden yapılandığının bir başka işaretiyle karşılaşırız. Anadilde düzyazı stilinin oluşması da entelektüel üretimin araçlarında önemli bir dönüşüm anına işaret eder.[33]

Descartes'in düşüncesinin içeriği, ağ konumu Bacon'ınkinden farklı olduğu için değişkenlik gösterir. Descartes, Richelieu'nun himayesinde olsa da çok az politikacıdır ve göz kamaştırıcı edebi çevrelerce daha az kuşatılır. Ayrıca mevcut dinsel hareketlerle çok daha yakından bağlantılıdır; hem Katolik cephede teşvik görmüştür hem de Palatin meclisinden Protestan temsilciler tarafından çok rağbet görmüş ve Comenius gibi reformcular tarafından ziyaret edilmiştir. Descartes, Felemenk matematikçiler ve deneyciler ağı, Stevin, Snel ve Beeckman aracılığıyla bilime yönlendirilmiştir. Descartes'in örgütlü bilimsel mektuplaşmanın merkezi olan Mersenne'nin çevresi tarafından desteklenmesi hayati bir önemdedir; Mersenne, Descartes'in felsefesini tanıtmak için tartışmalar düzenlemiş ve onu yeni hareketin entelektüel lideri olarak görmüştür.

Descartes, bu rolü doğuştan bir deha olduğu için oynamamıştır; coğrafi tesadüfler eseri, ağ bağlantılarının maksimal bir biçimde etkili kombinasyonunda yer almıştır. Poitou'daki küçük bir kasabada yerel soylulardan

---

33 Entelektüel hayatın maddi tabanlarındaki altüst oluş, yaratıcılığı aynı anda birçok yönde ateşler. Latin biçembiliminin son görkemi, Bacon ve Descartes'ten önceki kuşaklarda ortaya çıkmıştır: Montaigne ve öğretmenlerini çevreleyen ve Milton'un dönemine kadar süren anti-Cicerocu ve Attik düzyazı hareketleri (Croll, 1966). Descartes ve özellikle de Bacon, diğer başarılarının yanı sıra Latin düzyazı biçemleriyle dikkat çekmiştir. Yunan felsefesi örneğinde gördüğümüz gibi, entelektüel bir yapının açılış anında olduğu gibi kapanış anında da yaratıcılık vardır.

gelme bir çocuk olarak hayatının ilk dönemleri sönüktür; ama Fransa'da Cizvitlerin eğitim alanındaki ilerlemesinin başını çeken La Flèche yakınlarında yeni kurulan koleje gönderilmiştir ve orada Mersenne'yle sınıf arkadaşı olmuştur. Askeri görevi sırasında çeşitli seyahatler gerçekleştirmiş ve Felemenk biliminsanlarıyla temas kurmuştur. Bu, Descartes'in önceki kuşağın en büyük Fransız matematikçisi olan Viète'yle arka plan bağlantısı nedeniyle ilgi çekici olabilir.[34] Çok geçmeden, 1619'da matematiksel felsefenin muazzam bir sistemini gözünde canlandırdığı ünlü rüyalarını görmüştür.

Matematikte, Descartes önceki başarıların sentezleyicisi rolünü oynar. Viète'nin çalışmasını temel alır ama onu daha yüksek bir soyutlama düzeyinde açık bir ifade şeklinde ortaya koyar.[35] Denklemler kuramında Cardano ve Viète'nin çalışması, bir mekanizmaya dönüştürülür; cebir için geometrik yöntemlerin, geometri için de cebirsel yöntemlerin kullanımı, normal bir teknik olarak formüle edilir. Descartes, düzyazı stilinde yaptığı gibi, matematiksel notasyon için de standardı belirler. Orijinalliği sentezindedir; o dönemde denklemsel notasyonun birçok tekniği, ticari ders kitaplarında bölük pörçük yer alırken, ileri düzey problem-çözme tekniklerinin birçoğu önce gelen matematikçiler tarafından sözlü olarak ifade edilmektedir. Descartes, tüm bunları bir araya getirir ve esasen yeni bir şeye, felsefi matematiğe dönüştürür.

Descartes'in bilimsel devrime katkısı da bir sentezdir. Bacon gibi, Descartes de bilimin gelecekteki gelişmesinin propagandasını yapar; nihayetinde bütün bilimsel problemlerin çözülebileceği yöntemi ortaya koyabileceğine inanmıştır. Descartes, bunu bilimi matematiğin tekniklerinden türeterek yapmayı önermiştir. Bunun sonucunda, bilimin ampirik yönünü

---

34 Viète ve Descartes'in babaları Brittany Parlamentosunun üyesidir ve Viète 1590'larda Descartes'in evinin yakınlarındaki Tours'ta danışmandır (*DSB*, 1981:4:51, 14:52). Viète'nin matematiğinin ünü Descartes'i bu şekilde etkilemiş olabilir. Matematiksel yapboz çözümünün genel saygınlığını gösteren paralel örneklere dikkat edin: 1593'te Hollanda elçisi, Fransız Sarayına kırk beş dereceden bir denklemle ilgili matematik problemi sunmuştur ve bunu Viète çözmüştür. Descartes, 1618'de Hollanda'nın Breda kentinde bir afişle duyurulan geometri problemini çözme uğraşına girerek matematiğe ilgi duymaya başlamıştır. Bu sayede Beeckman'la tanışmıştır (Gaukroger, 1995:68).

35 Michael Mahoney'in (kişisel iletişim) belirttiği gibi, Descartes'in sembolizmi temelde daha önceki notasyon sistemlerinden farklıdır. İşlemseldir. Yani semboller, yapıları aracılığıyla onlarda gerçekleştirilen işlemleri ortaya koyar ve matematik bu semboller manipüle edilerek yapılır... Dahası kosist cebirin aksine, Viéte'nin ve Descartes'in sistemleri hem bilinenler hem de bilinmeyenleri sembolize etmiş ve genel ilişkiler olarak görülen denklemler yapısını ortaya çıkarmak mümkün olmuştur." Descartes "genellik dürtüsüne" sahiptir.

önemsiz göstermiştir. Descartes, ön cephedeki matematiğe aşina olmayan Bacon'ın aksine, bilimin ampirik yönüne daha az aşina olduğu için bunu yapmaz. Descartes, asıl ağ kaynağı matematik olduğundan, tamamen kesin bir felsefe inşa etmek için bunu kullanmayı istemiştir. Açık ve net fikirlerden başlayıp düzenli çıkarımsal adımları takip ederek tartışmasız sonuçlara ulaşma yöntemi, matematiksel argümanın genelleştirmesidir. Descartes, bunu maddi olarak uzamda yer kaplayan dünyanın bilimini inşa etmek için kullanırken, ampirik ölçümü ve tümevarımsal ilkelerin fizikteki önemini gözden kaçırmıştır; öyle ki Galileo'nun çekim yasasını sırf ampirik olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.[36] Descartes'in yöntembilimsel beyanları, en az Bacon'ın beyanları kadar bilimsel devrimin aktüel prosedürlerini kavramaktan uzaktır. Yine de Descartes'in çıkarımsal sistemi, birkaç kuşak için "mekanik felsefenin" simgesi haline gelmiştir; 1644'te *Felsefenin İlkeleri* (*Principia philosophiae*) kitabı, fizik, kimya ve fizyolojiden göksel mekaniğe kadar her şeyi bir tek materyalist sisteme dahil ederek bilimin yelpazesindeki en kapsamlı ifadedir. Özellikle Kıta Avrupa'sında, Descartes'in bilimi, keşifleri onun ötesine geçse bile çekirdek bilimsel ağın toplanma noktası haline gelmiştir.

Descartes'in, felsefeyi bilimden ayrı bir disiplin olarak devam ettirme niyeti yoktur; metafizik yalnızca bilimsel sonuçların türetileceği temel aksiyomları içermek içindir (Descartes, [1644] 1983:xxiv). Descartes'i entelektüel ağda egemen kılan şey, özgün olması değil, içeriklerini net bir biçimde düzenlemesidir. Argümanının parçaları, çağdaş söylemde ortaya konmuştur. Descartes'in ünlü başlangıç noktası olarak kullandığı septisizm hem önceki kuşakta hem de kendi kuşağında egemen olmuştur. Bunu, Montaigne popüler hale getirmiştir; entelektüel alan çok kalabalık olduğu ve hiçbir konum egemen olamadığı bir dönemde, bu septisizmin tipik bir görünümüdür. Bir başka yönde, fideizmin septisizmi kullanımını görürüz; Descartes'in La Flèche'deki öğretmeni Cizvit Veron, Protestanlara karşı ünlü polemiğinde bunu kullanmıştır. Fakat Descartes, bu silahı bütünüyle farklı bir stratejiyle, entelektüel alandaki seleflerini yok etmek ve güvenli bilgilerin üretilebileceği şüphe götürmez aksiyomlar için zemini temizlemek amacıyla kullanmıştır. Bu strateji bile benzersiz değildir; Mersenne'nin arkadaşı Gassendi, yaklaşık olarak 1621'de Aristotelesçilere ve okültistle-

---

[36] Hatfield (1990:159). Descartes "İlkelerden türetilebilen doğruların" aslında "bazı spesifik gözlemler" yapılmadan fark edilemeyecek birçok şeyi içermesi anlamında ampirik gözleme yer verir. Bilimin gelişimi için deneyler, sonuçları tümdengelimli bir sistemle birleştirmeyi bilenler tarafından gerçekleştirilmelidir (Descartes [1644] 1983: xxvii).

re karşı septisizmi kullanarak kariyerine başlamıştır (Popkin, 1979:100). Descartes'in yaklaşımına daha da yakın bir biçimde, Campanella daha önce 1591'de felsefenin evrensel şüpheyle başladığını, bunun özbilincin kesinliğiyle çözümlenebileceğini ileri sürmüştür (*EP*, 1967:2:11-12). Fakat Campanella, Descartes'in yoğunlaştığı bu açılımdan istifade etmemiştir; Campanella bilen kişinin, sezgi aracılığıyla bilinen nesneye dönüştüğü iddiasından hareketle ampirik bilgiyi savunmaya devam ederken, Descartes matematiksel bir standarda ve dolayısıyla matematiksel devrimin saygınlığına ve kaynaklarına başvurmuştur.

Descartes'in bir diğer önemli kaynağı, hükümsüz kılmak istediği skolastik felsefedir. Descartes, Anselmus'un sunduğu Tanrı'nın ontolojik kanıtını açıkça kullanmıştır ve Augustinus'un septisizme karşı cogito'yu kullandığını bilmesi de ihtimal dışı değildir ama evrensel şüphe ve tartışmasız kesinlik prosedürleri, onun metinsel referanslardan vazgeçmesine imkân tanımıştır. Descartes için önemli olan, tözün ve ona dayanarak niteliğin, bedensel uzantının ve maddi nesnelerin özelliklerinin bilgisine (ki bunlar Descartes'in biliminin içeriklerini oluşturur) uzanan bir kanıtlama zinciriyle ilerleyebilmesidir (Bu en açık bir biçimde *Felsefenin İlkeleri* 1.51-76'da geliştirilir). Bu prosedür, skolastik felsefenin bellibaşlı kavramlarından bazılarını kullanır ve de Descartes bu hamlesini tam da skolastik felsefenin, ana cephesinde modernleştirildiği dönemde gerçekleştirir. Cizvit düşünürlerin en ünlüsü olan Suarez, yakın bir tarihte metafiziği Aristoteles üzerine bir yorum yerine, bağımsız bir alan olarak formüle etmiştir. Varlığı varlık olarak ele almanın, teolojiden ve deneyimin kategorileri ve olumsal içeriklerinden önce "ilk felsefe" olduğunu savunan Suarez'in konumunu yansıtan *ontoloji* terimi önce 1636'da skolastik çevrelerde ortaya çıkar; Descartes'in çağı simgeleyen *Yöntem Üzerine Konuşma*'sıyla neredeyse eşzamanlıdır. Bu yaklaşım, Descartes'in yalnızca başlangıç noktasında görülmez; Descartes hemen hiçbir zaman Suarez'den veya başka bir skolastikten söz etmemiş olsa da Suarez'in *Disputationes Metaphysicae* (1597) kitabını seyahatlerinde yanında taşımıştır (*EP*, 1967:5:542; 8:30-32).

Kişisel olarak Descartes'i odağımız olmaktan çıkarırsak, modern felsefeyi başlatan "felsefi devrim"in ortaçağ alanının ortadan kalkması değil, dönüşümü olduğunu görebiliriz. Descartes'in yeni bir başlangıç ideolojisi, uzun vadeli bir metafizik problem alanının yeniden canlanmasını örter. Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant ve bir bütün olarak "rasyonalizm" geleneği yalnızca Kartezyen değildir; hepsi saflaştırılmış bir skolastik felsefeden yoğun bir biçimde faydalanmıştır. Yaratıcılığın enerjisi entelektüel top-

luluğu yapılandıran yeni gerilimlerden gelirken bile felsefi yaratıcılığın yeni çağı, eski çağın sermayesini temel alır. Hızlı keşif biliminin teknikleri bilime yüksek bir dikkat çekicilik ve saygınlık sunduğunda, felsefeyi oluşturan alan ortadan kaybolmaz. Filozoflar daha önce teoloji ve sınırlarıyla ilgilenirken, bu tarihten sonra bilimle aralarındaki sınırı tartışmak ve tanımlamakla da ilgilenir. Her iki sınır da modern felsefedeki dışsal eylemin kaynağı haline gelir.

XI. Bölüm
SEKÜLERLEŞME VE FELSEFİ META-ALANSALLIK

Kilisenin değişen gücü, kaçınılmaz olarak entelektüel hayatı değiştirir. Bu, birçok entelektüel ağın odaklandığı maddi tabandır ve ağların, bazı fırsatların ortadan kalkması ve diğerlerinin ortaya çıkmasına yanıt vermesi kaçınılmazdır. Entelektüel devrimler, düşüncenin sınırlarına otoriter bir kontrol dayatan kilise ve devlet ittifakının parçalanmasından ibaret değildir. Dar anlamda, düşünmenin özgürleşmesi, yaratıcılığın üzerinde tahmin edilebileceğinden daha az etkiye sahiptir. Birçok yaratıcılık epizodu, kilisenin otoriter olduğu dönemde gerçekleşmiştir ve liberalleşmenin ardından, en aşırı özgür düşünürler genellikle felsefede veya bilimdeki en yaratıcı kişiler değildir. Bunların ürünleri çoğunlukla dar ve banalken, felsefenin inşasında daha büyük incelik, dini savunan muhafazakârlar veya ihtiyatlı bir biçimde arada kalanlardan gelmiştir. Düşünce özgürlüğü harikulade bir şeydir; ama yaratıcılığın ana motorunun olmadığını kabul etmek gerçekçidir.

Önemli değişimleri Protestanlığa da atfedemeyiz. Öncelikle zamanlama yanlıştır. Luther 1517'de tezlerini Wittenberg Kilisesinin kapısına çivilemiştir; 1560'ta önemli Protestan hizipler ve ulusal kiliselerin çizgileri oluşmuştur. Fakat 1500'lerin düşüncesi halen büyük ölçüde aşınmış patikalarda ilerlemiştir: Hümanistler, Aristotelesçiler, skolastikler, Kabalacılar, mistikler. Felsefenin geniş çaplı yeniden düzenlenmesi 1600'lerin ortasına kadar beklemiştir. Elbette Protestan düşünürler vardır; ama bunlar asıl olarak teolojik sorunlar ve kutsal metinlerle ilgilenmişlerdir. Erasmus, Luther, Melancthon, Calvin, Schwenckfeld ve Franck felsefede bir devrim yaratmaz. Reform, düşünceye tikelci vurguyu artırmıştır, ama bunu felsefi ve bilimsel yaratıcılığın gerçekleştiği soyut düzeyde yapmamıştır.

Protestan merkezli argüman çizgisi, iki yanıltıcı önermeye dayanır: Dinsel kontrol, doğası gereği entelektüel yeniliğe karşıttır ve Protestanlık, Katoliklikten daha liberal veya daha az otoriterdir. Bu önermelerden ikincisi, 1700'den önceki dönemler için kesinlikle doğru değildir. Öyle olduğu iddiası, 1632'de Galilo'nun mahkûmiyetinin ardından Protestan propagandanın bir parçası olmuştur. Fakat Servetus, 1553'te Cenevre'de yakılmıştır; Grotius 1618'de Hollanda'daki Ortodoks Kalvinistler tarafından idamla cezalandırılmış ve Katolik Fransa'ya kaçmıştır; Bayle 1693'te teolojik saldırı sonucu Rotterdam'daki Protestan akademide sahip olduğu kürsüden kovulmuştur. İngilizce ve Almanca yazılan entelektüel tarih Protestan bakış açısının nüfuzu altında olduğundan, 1500'lerin sonundaki İspanya'nın felsefede İngiltere veya Almanya'dan daha çok yaratıcı bir merkez olduğu fikrine hazırlıklı değiliz (Şekil 9.7). İtalya'da Galileo ve bilimsel hizbinin Cizvit ve papalık ağlarını temel alması ve Katolik Fransa'nın, Montaigne'in kuşağından Malebranche'ın kuşağına kadar önde gelen felsefi ağların ağırlık merkezi olması acımasız gerçeğini kaçırırız. Hobbes'tan Leibniz'e kadar dışarıdan birçok ismin yaratıcılığı, bu ağla kurdukları temasla ateşlemiştir. Bruno ve Campanella'dan Arnauld (bir Sorbonne teoloğu), Malebranche ve Bossuet'e birçok isim, Katolik keşişler ve rahiplerdir.

Bilimde, Katolik-Protestan çizgiler arasında daha karma bir tablo vardır. Kopernik, Katolik kilisesinin bir görevlisidir, Gassendi ve Mersenne rahiptir, Clavius ve Cavalieri Cizvit'tir, Torricelli ve Viviani Cizvit öğrencilerdir, Pascal ise inancını değiştirmiş bir Jansenist'tir. Matematik devrimini gerçekleştirenler –Cardan, Tartaglia, Viète, Descartes, Fermat– Katoliktir. Protestan cephede, Brahe, Kepler, Napier, Gilbert, Stevin ve Snel'i sayabiliriz; Harvey, Padua'daki Katolik üniversitede eğitim gören bir Protestandır. Görünmez Kolejin kuşağına geldiğimizde, İngiliz Cumhuriyeti (Commonwealth) döneminde hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde daha bilinçli bir Protestan kimliğiyle karşılaşırız; ama bu grup genellikle Kıta Avrupa'sındaki Katolik emsalleriyle yapısal olarak yakından bağlantılı olan Püriten ucun muhaliflerinden ve ılımlı kişilerden oluşur. Uzun vadeli karşılaştırmalarımızın, bilimin teolojik olarak tarafız olduğu fikrine bizi alıştırmış olması gerekir. Müslümanlar arasında, hemen her teolojik hizipte bilimin uygulayıcıları olmuştur. Ortaçağ Hıristiyan dünyasında, Victorinler ve Albertistler, Thomistler, Scotistler ve nominalistlerin dünya görüşlerinde, hem Averroistçilerin hem de onlara eziyet eden Peckham'ın arasında, bilimin de dahil edildiğini görürüz; aslında bilime yer ayırmayan önemli bir üniversite filozofu bulmak zordur. Yunanlar arasında bilim sofistler, Platoncular ve yeni-Platoncular, Aristotelesçiler, Epikurosçular, stoacılar, hatta tıbbi sep-

tiklerin kimi kollarıyla uyumludur. Bilimin teolojik olarak tartışmalı olması gerekmez ve birçok farklı felsefi kamp onu bünyesinde barındırabilir.

Elbette ki Katolik kilise otoriter olabilmiştir; İspanya'da engizisyon tarafından Yahudilere yapılan zulümde, 1592'de della Porta'nın yazılarının engizisyon tarafından yasaklanmasında, 1600'de Bruno'nun ve 1619'da Averroistçi Vanini'nin yakılmasında, 1613-1616'da Galileo'nun kısıtlamaya tabi tutulması ve 1632'de mahkûm edilmesinde bunu görürüz. Bu yüzyıl boyunca çeşitli epizotlar vardır: Cizvitler, Gassendi ve Arnauld'un peşini bırakmaz ve Bossuet, 1680'lerde Oratoryen Richard Simon'a ve 1690'larda Fénelon ile Madam Guyon'un mistisizmine eziyet eder. Fakat entelektüel yaratıcılık çatışmalar üzerinden gelişir ve Katolik dünyasındaki yenilikçilik, içsel çatışmaların değişmeyen dengesinin varlığından kaynaklanmıştır. Dışarıdan biri değil, gönüllü çalışan bir Cizvit rahip olan della Porta, 1598'de yasaklılar listesinden çıkarılmıştır ve daha sonra 1600'lerin başında papanın gözetiminde Roma'da kurulan bilimsel Accademia della Lincei'ye katılmıştır. Campanella, İspanyollar tarafından 1599'dan 1626'ya kadar Napoli'de hapsedilmiştir; özgürlüğüne kavuşunca, papa tarafından kraliyet korumasından yararlanması için Fransa'ya gönderilmiştir. Galileo, Roma'da zaman zaman onurlandırılmış, zaman zaman uyarılarla karşılaşmıştır; cezası çok geçmeden ev hapsine dönüştürülmüştür; bu, araştırmalarına devam edebilmesi için aristokratik bir himaye anlamına gelmiştir. Burada, Katolik kilisesinin içindeki çekişen kuvvetlerin inişleri ve çıkışlarını görürüz. Kilise, her biri entelektüel manevra için yer bırakacak kadar ayrıntılandırılmış çok sayıda rakip tabana sahip olmuştur.

Buna karşın Protestan dünya genellikle entelektüellere daha az özerk alan sunmuştur. Özellikle Reformun güçlü bir yerel güç tabanı bulduğu yerlerde, kilise dogmatik olma eğilimi göstermiştir. Kilise ve politik topluluğu birleştiren Kalvinistler, aşırı otoriter bir ortamı temsil etmiştir. Yerel özerklik, burada görüşleri kontrol etmenin araçlarının bilhassa doğrudan ve aracısız olduğu anlamına gelmiştir. Belki de felsefi devrimin öncü kolunun yalnızca Katolik kesim değil, aynı zamanda en açıkça anti-Kalvinist olan kesimden gelmesinin mantığını artık görebiliriz. Descartes-Mersenne çevresi ağın çekirdeğiyse, itici gücünü ve desteğini nerede bulduğuna dikkat edin: Descartes ve Mersenne'nin eğitim gördüğü sırada La Flèche'deki en ünlü öğretmen, kralın resmi anti-Kalvinist konuşmacısı haline gelen Francois Veron'dur (Popkin, 1979:70). Descartes'in felsefi kariyeri, 1628'de Fransız anti-Kalvinist lider Kardinal Bérulle tarafından sistemini geliştirmeye teşvik edildiği zaman başlamıştır. Descartes'in silahı, yani kesinliğe zemin açmak için septik argümanları kullanması, Fransız düşünürlerinin

bir önceki kuşağından miras alınmış kültürel sermayenin bir parçasıdır; burada Montaigne'in arkadaşı Pierre Charron'un yalnızca septik bir inancı (fideist) değil, aynı zamanda ateşli bir anti-Kalvinist olduğunu görürüz. Felsefi devrimin can alıcı döneminde, Kalvinistlerin anti-entelektüel otorite yanlısı imgesinin karşısında, Katolik entelektüellerin özgürlük yanlısı rolünü üstlendiğini söylemek yanlış olmaz.

Protestan Reformu, 1300'den beri sürmekte olan kilise örgütü mücadelesinde bir başka aşamadır; bu uzun vadeli çatışma entrikalarla, anti-papalarla, sapkınlıklar ve reformlarla doludur. Reform, bazı bakımlardan, sekülerleşmeye karşı bir geri dönüş hareketidir, zira Katolik kilisesi güçlenen ulus devletlerle gerginlik yaşayan uluslararası bir örgütken, başarılı Protestan hareketleri kilisenin devlet (bazen de şehir devlet) düzeyine indirgenmesini ve dolayısıyla din ve politik gücün yeniden birleşmesini temsil etmiştir. Daha büyük bir örgütsel çerçevede, Protestan-Katolik çekişmesi, entelektüel hayatın destekleyici unsurlarına bir başka çatışma boyutu daha eklemiştir; birçok kuşak boyunca bundan faydalanmak için en iyi konumlananlar Katolik entelektüeller olmuştur.

ENTELEKTÜEL TABANIN SEKÜLERLEŞMESİ

Sekülerleşme öğretisel olmaktan ziyade yapısaldır. Sekülerleşme, hiç kimsenin artık dinle ilgilenmediği anlamına gelmez. Dinsel hareketler hâlâ gelişebilir ama artık özel hareketler haline gelirler. Sekülerleşme, kilisenin entelektüel üretim üzerindeki otoritesinin kontrolünün kaldırılması anlamına gelir. Bu otorite, devletin baskıcı gücü tarafından desteklenmiştir; kilise ve aristokratik yönetim, örgütsel olarak iç içe geçmiştir. İkisinde de kariyer yapan aileler vardır; kilise mülkü aristokratik mülkün bir parçasıdır; gündelik hayatta kilise, politik sınıfların ayinsel etkileyiciliğini sergileyerek ritüel üretim aracı sağlamıştır. Buna uygun olarak, sekülerleşme bir tür politik devrim olarak başlamıştır; tüm devrimlerde olduğu gibi, yapısal anahtar en üstteki çöküntüdür; buna elitler arasındaki içsel mücadele neden olur ve pahalıya malolan gerginlikler ve kaynakların tükenmesi bunu bir kriz boyutuna ulaştırır.[1]

Sekülerleşme bir açmazın sonucudur. Önce papalığın kendisi Rönesans döneminde içten içe sekülerleşmeye uğramıştır, zira dünyevi servetin ve aynı zamanda da kontrol edilemeyen dünyevi borçların (esas olarak savunulamaz jeopolitik konumu nedeniyle) bir merkezi haline gelmiştir; uzaklara yayılmış ağları ve sahip olduğu zenginlikler, kilisenin hizipsel çatışmanın

[1] Skocpol (1979) ve Goldstone'da (1991) politik devrimlerin genel modelini karşılaştırın.

merkezi ve maceraperestlerin yağmasının hedefi olmasına yol açmıştır. Reform, çatışma ve yağmayı yeni bir düzeye –toptan müsadere ve dinsel savaş– taşımıştır. Her aşamada yapısal motif aynıdır; kilise-devlet elitleri arasında çatışma, dinsel sloganları dillerinden düşürmeyen politize olmuş kilise adamları ve politikacılar ve nihayetinde bunların uzatmalı mücadelelerinin, kilisenin gücünü maddi ve duygusal olarak tüketmesi. Politik manevra ve uzlaşmalar sonucu mücadele hafifledikçe, ayinsel etkileyicilik ve meşruluk kapasitesi düşer. Sosyolojik çatışma kuramında, tükenme süreci ve çatışmanın hafiflemesi, hareketlenme ve orijinal kutuplaşma kadar önemlidir.

Makro düzeyde, kilise politikasının yapısal koşulu kesişen güçlerin dengeli bir çatışması, politik ittifaklar ve dinsel hiziplerin çıkmazıdır. Politik açmazın formülü budur; çatışma bu açmaza sürüklendikçe kaynaklar tükenir ve eski kilise-devletin nihai çöküşü gerçekleşir. Fakat bir unsur daha eklenir: Bu aynı zamanda dünyanın birçok parçasında gördüğümüz entelektüel yaratıcılığın, rakip çevrelerin bir dikkat merkezinde kesişmesinin de formülüdür. Katolik dünya, kaynakların tükenmesi ve kilisenin çöküşü döneminde entelektüel merkezdir, çünkü kozmopolit merkez olarak kalmıştır. Bu, Protestanların dar görüşlü ulusal kiliseleri karşısında onun yapısal avantajıdır ve İngiliz ve Alman entelektüellerin, temel ağ bağlarını Richelieu ve Mazarin'in Paris'iyle kurmasının nedeni budur.

Kesişen ağlar arasındaki güç dengesi, üç farklı düzeyde etkili olmuştur. Politize olmuş kilise çatışmasının tükenmesi, sekülerleşmeye yol açmıştır; kilisenin devletteki rolü aşama aşama azalmış ve etkisiz hale gelmiştir; kilisenin entelektüel üretim araçlarının üzerindeki kontrolü kaybolmuştur. Entelektüeller için, kesişen ağlar yaratıcılık döneminin formülüdür. Descartes ve Leibniz gibi yıldızlar, çevrelerin içsel çevresi arasındaki düğümlerde yer alan kişilerdir. Fikirlerin karakteri de etkilenmiştir: Özellikle politik uzlaşma döneminde, tikelci öğretiler fanatizmin başarısızlığıyla lekelendiğinde, kozmopolit ağlar felsefi keşfin alanını oluşturan soyutlama düzeyini yükseltmiştir. Din evrenselci hale gelmiştir; bir kez daha, Averroes ve Maimonides'in İspanya'sında olduğu gibi, filozoflar hizipçi çatışmanın ötesinde bir akıl dini sağlamıştır. Fakat bu da sekülerleşmenin yapısal değişikliklerinden olumsuz yönde etkilenmiştir; hiçbir dinsel öğreti, en evrenselci olan bile, bir zamanlar eski devlet güdümlü inancın sahip olduğu egemenliğe kavuşamamıştır. Kilisenin depolitize olması, entelektüellerin kendi yapbozlarının peşinde koşabilmesi için içsel bir alan açmıştır. Felsefe, içine düştüğü geçici karanlıktan sıyrılarak, daha yüksek alanlar olan metafizik ve epistemolojide yeni bir çağ başlatmıştır.

JEOPOLİTİK VE KATOLİK KİLİSESİ İÇİNDEKİ AYRIŞMA HATLARI

İspanya, ilk büyük devlet gücü ve Katolik dünyadaki egemen kuvveti olması sebebiyle erken dönemde entelektüel mayalanmanın merkezidir. Modern devlet yapısının yaratılması, büyük ölçüde jeopolitik ve askeri örgütlenmeyle ve bunu destekleyen içsel mali yapılarla ilgili bir meseledir. İspanya, disipline edilmiş ve merkezi olarak silahlandırılmış piyade sınıfına geçiş yaparak askeri devrimi gerçekleştiren ilk ülke olmuştur; devletin artan mali gereksinimleri üzerine toprak sahibi soylularla yoğun bir mücadele buna eşlik etmiştir. Dinsel örgütler, her iki taraf etrafında da toparlanmıştır; engizisyon, manastırlar, üniversiteler, İspanya'nın yaklaşık yarısını oluşturan kilise toprakları (Wuthnow, 1989:34) hem aristokratların kendi kariyerlerini yaptığı yerler hem de devletin kendi gücü için elinde tuttuğu kaynaklar olmuştur. İki grup arasındaki bu çekişme, güce sahip olanlar ve olmayanlar arasında gerçekleşmemiştir; en üstte örgütlenmenin rakip güçleri arasındadır. Bu, entelektüel eylemin önemli bir malzemesi olarak, kilisenin bünyesindeki kaynaklarda çok sayıda hizip olacağı anlamına gelir.

1500'lerin İspanya'sı; eşzamanlı olarak İber krallıklarının birleşmesi, Kuzey ve Güney Amerika'nın fethi, Hollanda ve Avusturya'nın yanı sıra Fransa'nın doğu sınırına kadarki bölgeleri kazandıran evlilik ve ittifaklar sayesinde yayılan ilk büyük Avrupa imparatorluğu haline gelmiştir. Özellikle de Sicilya'daki varlıkları üzerinden İtalya'ya yayılmaları önem taşır; bu, fazlasıyla güçlenen diğer post-feodal devlet Fransa'yla rekabet üzerinden şekillenmiştir. İspanyol ve Fransız orduları, 1490'lardan 1530'a kadar Milano'dan Napoli'ye ilerleyip geri çekilerek, yolları üzerindeki Roma'yı özgürleştirmiş ve yağmalamıştır. Papa, ittifaklara göre hareket etmek durumunda kalmıştır ve bu dönemde merkezi dinsel otoritenin, Lutherci Reform tarafından sonunda kırılmasının asıl nedeni bu olmuştur. 1530'dan 1700'e kadar İtalya'nın geniş bölgeleri doğrudan İspanya'ya bağlanmıştır ve Toskana ve Venedik'le beraber papalık devletlerini de içine alan geri kalan bölgeler, direniş ve boyun eğmenin karışıklığına sahne olan huzursuz bölgelerdir. Katolik güçte önemli bir bölünme yaşanmıştır ve bu, Napoli'nin birdenbire entelektüel eylemin merkezi –Telesio, Bruno, Campanella ve della Porta– haline gelmesinin bir nedenidir; buradaki entelektüel eylem, aralıklarla papadan aldığı destekle, İspanyol işgallerine direnen hareketlere karışmıştır.

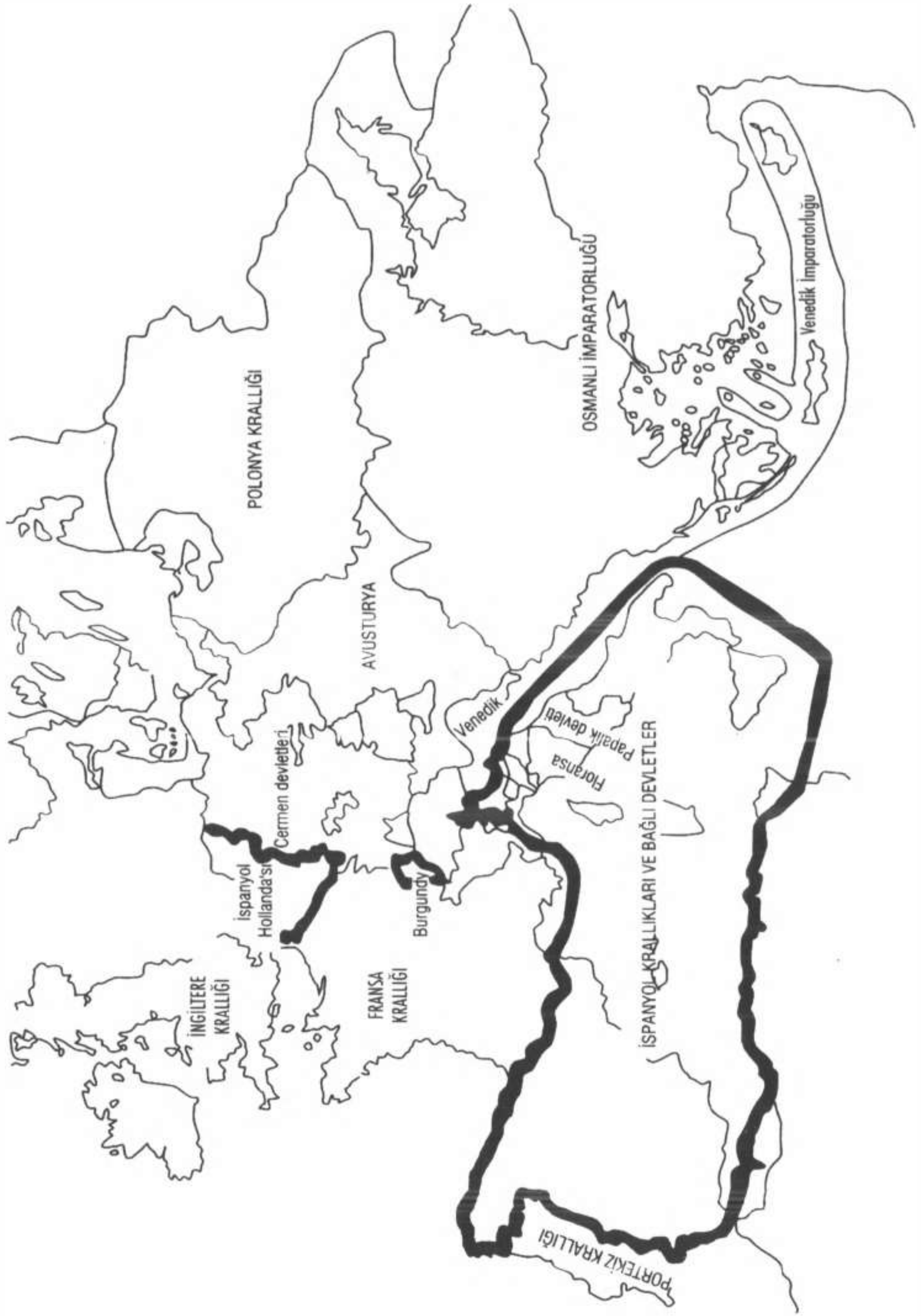
Fransa ve İspanya jeopolitik çatışmaları nedeniyle kuzeyde birbirine kilitlenmiş halde kalmıştır. İspanyol Habsburglar Fransa'yı dört bir taraftan kuşatmıştır. "Avrupa'nın kokpiti" olarak nitelendirilen Belçika, Lüksemburg

ve Hollanda'yı kapsayan coğrafi bölge, değişen politik hizipleşmelerin bir tampon bölgesine dönüşmüştür ve en aşırı, Kalvinist formda dinsel merkeziliğin ortadan kalkmasına karşı daha savunmasız hale gelmiştir. Bu, askeri bir gücün kendi dinsel ortodoksluğunu dayatılabileceğini düşünürsek ironik bir durumdur; aslında Fransız ve İspanyol devletlerinin muazzam kaynakları, birbirlerini kontrol etmelerine ve dinsel politikayı belirleme çabalarına imkân tanımıştır. İspanya nihayetinde Karşı Reformun bayraktarı haline gelince, Fransa da gizlice Protestanları destekleme politikasına yönelmiştir. Jeopolitik yalnızca en güçlü devletin egemenliğine değil, rakip kaynaklar arasındaki ilişkilerin durumuna işaret eder. İspanya, otoriter Katolik bir devlet haline geldikçe, Fransa da Katolik liberalizmin merkezi olmuştur. Hollanda, Kalvinist yetkecilik yönündeki tüm eğilimlerine rağmen, 1600'lerde dinsel savaş bıkkınlığının merkezi olmuş ve dinsel hizipleri aşan kozmopolit hareketlere kucak açmıştır.

İspanya'da Entelektüel Olgunlaşma

İspanya sonunda Katolik gelenekçiliği uygulamak için katı bir tutum sergilemeye koyulsa da, bu beraberinde entelektüel yaratıcılığı da getiren birçok kuşak boyunca süren iç mücadelelerin ardından gerçekleşmiştir. İspanya, özellikle İtalya politikası üzerinden papayla yaşadığı askeri ve politik problemler nedeniyle, otomatik olarak anti-Reformcu değildir. Robert Wuthnow (1989:26-35, 102-113) toprak sahibi aristokrasinin en güçlü meşruiyetini eski Katolik ritüelizmine katılımından aldığını ve bu hizbin, İspanya'da yeni devlet merkezli aktörleri yenilgiye uğratmak ve topyekûn Reforma yönelen hareketi bastırmak için yeterli güce sahip olduğunu göstermiştir. Yine de örgütsel kaynaklar, özellikle 1500'lerde imparatorluğun büyük genişlemesi sırasında değişmiştir ve bu örgütsel değişikliklere en yakın kişiler, entelektüel sermayeyi birleştirmenin yeni yollarına ve duygusal enerji üretmenin yeni formlarına açık hale gelmiştir. Bu değişikliklerin "Katolik" olarak tanımlanmaya devam etmesi, papalıktan açık bir kopuş olmadığı ve kilise otoritesinin kökten bir biçimde merkeziliğini yitirmediği anlamına gelir. İçerik ve pratiğin diğer birçok alanında, çok başarılı yenilikler olmuştur.

Cizvitler, bu yeniliğin büyük bir bölümünün aracısı olmuştur. Bu hareket, İspanyol ordusundan malul olup 1552'de geleneksel dinsel pratiklere –hac, imansızları kazanma, hastaların bakımıyla ilgilenme, kişisel kanaatkârlık– kendini adayan soylu Ignatius Loyala (López) tarafından örgütlenmiştir. Loyola, şöhreti arttıkça, kilise korosunu, duaları, inzivaya çekilmeyi ve ayırt edici üniformaları kaldırarak manastır yaşamını dönüştürmeye başla-



İSPANYOL-HABSBURG İMPARATORLUĞUNUN JEOPOLİTİK KRİZİ, 1559
(McEvedy, 1972, s. 33)

mıştır. Cizvitler büyüyü, efsaneleri ve azizlere yapılan ibadeti eleştirmiştir. Başlıca amaçları, tam o sırada İberyalıların öncülüğünde genişleyen dünya sisteminde misyoner vazifesi üstlenmektir. Fakat İspanya'da üniversitelerde ani bir patlama yaşanmış ve Loyola kendi takipçilerini ararken hâkim olan heyecan dalgasını takip etmiştir. Misyonerlerin kilisenin en eğitimli kesimi olması gerektiği idealini benimseyerek, elit İspanyol üniversiteleri Alcalá ve Salamanca'da çalışmış ve daha sonra Paris'e geçerek 1534'te birkaç arkadaşıyla birlikte "Society of Jesus" adlı Cizvit cemiyetini örgütlemiştir. Loyola 1556 yılında öldüğünde, üye sayısı 1000'dir; bir sonraki yüzyılda 600'ün üzerinde kolej ve akademiye sahiptir ve Avrupa'daki en büyük eğitim kurumu haline gelmiştir (Heer, [1953] 1968:26-27; O'Malley, 1993:200-242).

Cizvit hareketinin zamanlaması, Reformla çarpıcı bir biçimde paraleldir. Loyola'nın inanç değiştirmesi, Luther'in isyanıyla hemen hemen aynı döneme denk gelmiştir; Cizvitlerin 1530'larda Paris'te ortaya çıkması, yeni öğretiler üzerine çatışmanın merkezinde gerçekleşmiştir ve *Institutes of Christian Religion* adlı kitabını yayımlamak için 1536'da Basel'e kaçan ve papanın Loyola'nın tarikatını onaylamasından bir yıl sonra 1541'de Cenevre'de teokrasisini tesis eden Jean Caulvin'in (Calvin) oradaki varlığıyla çakışır. Pratikte, bunların her ikisi de anti-monastik, anti-ritüelistik reformlardır ama papalık otoritesiyle ilişkilerinde farklı politik ve örgütsel boşluklar bulmuşlardır.

Cizvitlerin gelişimi, büyük ölçüde ortaçağ eğitim sisteminin yeniden örgütlenmesinden kaynaklanan bir boşluktan faydalanmaya göre şekillenmiştir. Ortaçağ üniversiteleri, öğretmen loncalarıdır; daha yüksek uzmanlaşma alanları olan hukuk, tıp ve teoloji için lisans vermiş ve onlar için hazırlık niteliğindeki genel bilimler ve sanat eğitimine formel bir derecelendirme yapısı kazandırmıştır. Bu, iki basamaklı bir sistemdir; en üstte üniversiteler yer alırken, temel okuma yazma ve gramer eğitimi, kiliselere ve manastırlara bağlı yerel okullarda verilmiştir. 9. Bölümde, 1300'lerden sonra ortaya çıkan üniversitelerin krizini görmüştük; üniversitelerin sayısı artmış, kaydolan öğrenci sayısı düşmüş, kurumlar kapanmış ve mesleklere ilişkin lisans verme tekelleri kaybolmaya başlamıştır. Özellikle eski sistemin çekirdeği olan İngiltere ve Fransa'da üniversiteler bir kolejler topluluğu haline gelmeye başlamıştır; bir başka deyişle, eğitim Genel Bilimler Fakültesinin elinden alınarak üniversite öğrencileri için birer yatılı okula dönüştürülmüştür. 1500'lerde bu üniversite kolejleri, temel Latince müfredatı da bünyesine dahil ederek aşağı yönde genişlemeye başlamıştır; yani daha düşük düzeydeki gramer okullarının alanını da ele geçirmiştir. Ortaçağ okullarında hiçbir zaman katı bir yaş sınıflandırması olmamıştır ve kolejler bu dönemde 8 ila 20

yaş arası bir yaş aralığına sahiptir. Birçok öğrenci yalnızca birkaç yıl eğitim alan gündüz öğrencileridir. Eski üniversite yapısıyla geriye kalan tek bağlantı, bir öğrencinin eğitimini sonuna kadar sürdürmesi durumunda eski yüksek lisans (MA) diplomasını alabilmesidir; ama bu belgenin değeri de artık kaybolmaktadır. Ortaçağın iki basamaklı sistemi artık farklı bir hatta bölünmüştür: Eskiden bir yanda gramer okulları, diğer yanda gençler ve genç yetişkinlerin yer aldığı üniversiteler varken, artık bir yanda çocuklara eğitim verecek kadar kapsamını genişleten kolejler, diğer yanda profesyonel fakülteler vardır (Ariès, 1962:195-237; Simon, 1966; Grendler, 1989).

Birçok kent, üniversitelerden bağımsız olarak kolejler kurmaya başladıkça, üniversite eğitiminin statü avantajı ortadan kaybolmuştur. Cizvitler, bu eğilimi sonuna kadar götürerek başarıya ulaşıştır. Kolejleri, tüm sosyal sınıflara açık ve ücretsizdir; 1600'lerde öğrencilerin yüzde 50 ila 60'ı zanaatkârların ve alt-orta sınıfın çocuklarıdır. Eğitimli kişilerin eski yüksek statülü dili olan Latince ağırlık kazanmaya devam etmiştir. Bu çerçevede, Cizvitler bilim ve edebiyatı sunan daha yeni kültürü ve felsefe ile teolojik argümanların en son hallerini bünyesine katmayı amaçlamıştır. Loyola'nın 1530'larda Paris'teki varlığıyla aynı döneme denk düşen bir başka önemli gelişme daha vardır: Ramus, mastır diplomasını 1536'da Paris'te almıştır ve mantık ve retoriği bir tek söylem sanatında birleştirerek, Hümanistik kültürel sermayeyi kattığı Aristotelesçi olmayan, reforme edilmiş bir mantığı öğretmeye başlamıştır. Bu, ortaokullardaki ders kitapları için model haline gelmiş ve başta Almanya ve İngiltere'de olmak üzere, geleneksel üniversitelerin bir alternatifi olarak gelişen yeni Kalvinist ortaokullarda geniş ölçüde yayılmıştır. Cizvit kolejleri de Ramus'un ders kitaplarının bir versiyonunu, örneğin La Flèche'da Descartes'in okuduğu kitabı müfredatlarına dahil etmiştir (*EP*, 1967:7:66-67). Bir kez daha, ortaçağ dinsel eğitim sisteminin çöküşüne kapı aralayan örgütsel reformların Katolik cephede Cizvitler üzerinden gerçekleşen paralel yansımalarını görürüz.

Eğitim reformu, entelektüel yenilik için örgütsel taban sağlamıştır. Roma'daki Cizvit koleji, 1560'lardan 1620'ye kadar Clavius, Suarez ve Bellarmine'i kapsayan ve Galileo'yla bağlantı kuran yüksek düzey biliminsanları ve teologlar için bir merkez haline gelmiştir (Wallace, 1984). Belki de en çarpıcı şekilde, Cizvitler İspanya üniversitelerinde ortaya çıkan entelektüel yaratıcılığın zirvesindedir. Hıristiyan İspanya, Tuleytula'nın (Toledo) 1100'lerin ortasında Müslümanların idaresinde tercüme merkezi olduğu dönem hariç, hiçbir zaman bir entelektüel merkez olmamıştır; 1236'da Kurtuba (Córdoba) Halifeliği'nin çöküşünün ardından, felsefi önem taşıyan tek etkinlik, Hıristiyan Ortodoksluğu'nun otoriterliği karşısında genellikle yeraltında kalan

Yahudi Maimonidesçiler, Averroistçiler ve Kabalacıların etkinlikleridir. Salamanca ve Valladolid'de iki büyük ortaçağ üniversitesi vardır ama bunlar felsefede hiçbir zaman önemli olmamıştır. Bu nedenle, doğal haklar ve uluslararası hukuk teorisini geliştiren dünyaca ünlü İspanyol düşünürlerin –Las Casas, Vitoria ve Soto– 1500'lerin başında ve ortasında birdenbire ortaya çıktığına tanık oluruz.

Ağ yapısında, İspanyol entelektüeller Paris'teki ana skolastik zincirin bir yan ürünüdür.[2] Erken dönem İspanyol Hümanist Juan Luis Vives, tıpkı Loyola gibi Paris'e gitmiş ama dönmemiştir. 1500'lerin ortasında, önde gelen Dominiken Thomistler İspanya'dadır ve kuzeylilerin bazıları, örneğin Latin biçemci Buchanan da orada misafir olmuştur. Yaratıcılığın tipik yapısal motifi ortaya çıkar: Birbiriyle bağlantılı hizipler arasında çatışma hatları. Ünlü Karmelit reformcular, mistik Azize Avilalı Teresa ve Haçlı Aziz John, Dominiken Melchior Cano'nun eleştirilerine hedef olmuştur; Cano, bilimsel yöntemin savunucusu olarak, bu mistikleri anti-entelektüel gericiler olarak görmüştür. Teresa, bir başka Domoniken Thomist'i ve bir Salamanca metafizikçisi olan rahip Bañez tarafından desteklenmiştir. En önemli Cizvit filozofları Molina ve Suarez, bu çatışan ağların merkezinde ortaya çıkmıştır.

Molina, tipik Cizvit felsefesini formüle etmiştir; sonraki kuşakların önde gelen seküler düşüncesinin büyük bir bölümünü karakterize edecek olan kinizme yaklaşan sofistike bir değerlendirmeyi ortaya koymuştur. 1588'de Kalvinistlerin temel teolojik meselesi olan yazgı ikilemlerinin dışında bir felsefi yolu göstermiştir. Aquinas'ın iki türü –Tanrı'nın somut varlıkları görmesi ve Tanrı'nın olasılıkları bilmesi– arasında ortada bir bilgi türü olarak *scientia media*'yı önermiştir. Molina'nın suçladığı geleneksel Thomist tutum, yani insanın özgürce hareket etmesi için Tanrı tarafından fiziksel olarak önceden belirlendiği görüşü, determinizmin örtülü bir formudur. Molina, Tanrı'nın gelecek şartlara bağlı olayları bildiğini ve özgür iradeyle takdiri ilahinin işbirliğini savunmuş ve kendisini Cano ile Bañez'in eleştirilerine hedef kılmıştır. Bu teolojik tartışmanın, bilgi kavramını ve dolayısıyla felsefede ortaya çıkan epistemolojik alanı etkileyen daha geniş bir önemi vardır. Üç kuşak sonra Leibniz, kartezyenizmin katılıklarının üstesinden gelmek için Molina'nın *scientia media*'sından faydalanmıştır (Brown, 1984:26). Molina, olasılıkçılığın [probabilizm] teolojisi ve etiğini yaratmış-

---

[2] Şekil 9.7'de bu tanınmış Scotistler ve nominalistlerin zinciridir (anahtarda 295 ve 299'a bakınız. Bunların içinde en ünlüleri reformcu John Knox'un öğretmeni John Mair'dir (314); Thomist doğa filozofu ve Buridan'ın editörü Ghentli Dullaert (315), Vives ve dönemin önde gelen Thomistleri –hepsi İspanya'da eğitim veren– Crockoert, Vitoria, Cano, de Soto ve Medina, Mair'in halefleri arasındadır (335, 337, 338, 340, 341).

tır: Kavrayış ne kadar genelse, o kadar daha az doğrudur; dünyadaki somut etkinlik, her zaman için az veya çok kötü sonuçların karışımlarını içeren tercihleri gerektirir. Molina, Cizvitlerin ünlü ahlaki çözümleme (casuistry) ve koşulsal etik vurgusunu, bir tür rölativizmi başlatmıştır. Bu dönemdeki Cizvitler için, bu hem Protestan hem de Karşı Reformun uzlaşmaz otoriter ve mutlakçılarının karşısında liberal bir konumdur. Haçlı Seferleri ve kutsal savaşlar, meşru gösterilemez, çünkü hiçbir fikir kuralsız ve sınırsız çatışmayı desteklemeye yetecek ölçüde kesin olamaz; bu doğal olarak kralların ilahi hakkının ve devletin mutlak otoritesinin eleştirisine yol açmıştır. Molina'nın bu yaklaşımı, Bellarmine (Galileo'nun muhalifi) ve Suarez'in de aralarında bulunduğu diğer Cizvitler tarafından sürdürülmüştür.

İspanya'da üç kuşak süren yaratıcığın birikiminin ardından, Suarez son büyük skolastik filozoftur; sonraki Katolik çevrelerde, Suarez'in şöhreti Aquinas'tan hemen sonra gelmiştir. Suarez, Scotist ve Thomist metafiziğin kapsamlı bir sentezini üretmiştir. 300 yıl boyunca rakip zincirler olan ortaçağ felsefesinin iki zirvesi, ortaçağ yapısının nihai çöküşünde bir araya getirilmiştir. Burada dikkat alanının yeniden düzenlenmesinin yönlendirdiği bir başka yaratıcılık örneğiyle karşılaşırız. Bu, kadim Yunan dünyasının sonunda büyük pagan sentezinde bir örneğini gördüğümüz entelektüel ittifakların yaratıcılığıdır. Suarez, metafiziği, varlık olmak bakımından varlık (being qua being) bilimi şeklinde formüle etmiştir; bu var olanın eylemlerinin yanı sıra çelişkiden yoksunlukla karakterize olan gerçek özleri de içerir. Scotus'la bağını koparan Suarez, varlığın tek anlamlı olmadığını, çeşitli varlık türlerinden analoji yoluyla türetilen bir kavram olduğunu savunmuştur.[3] Suarez, ortaçağ düşüncesiyle bağlarını kopardıklarına inanan modernistlere aktarılacak felsefe mirasını şekillendirmiştir.

Suarez'in felsefesi, Katolik üniversitelerde ve birçok Protestan üniversitesinde (özellikle Almanya'da) 200 yıl boyunca müfredatın temeli haline gelmiştir ve bu gelenek, felsefenin bilinçli bir biçimde metafizik hale geldiği zamanlarda tekrar su yüzüne çıkmaya devam etmiştir. Wolff'un başyapıtı *Philosophia Prima Sive Ontologica* (1729) açıkça Suarez'i temel alır (*EP*, 1967:8:340-341). Wolff, ontolojiyi saf bir biçimde çelişkiden uzak olma ilkesinin hâkim olduğu birinci ilkeler üzerine kendi kendine yeterli bir argüman olarak alır. Bundan hareketle, mantıksal olmayan, fiziksel gereksinimi yöneten yeterli neden ilkesini ortaya koyar; yani her durumda, bir şeyin

---

3 Aquinas varoluş ve özün yalnızca Tanrı'da birleştiğini savunmuştur. Suarez, bunun fani varlıklar için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Bu, olumsallığın nasıl karakterize edileceği problemini keskinleştirir. Leibniz'in mantıksal ve fiziksel gereklilik türleri arasında bir ayrıma gitmesine yol açar (Funkenstein, 1986:118-121, 198).

–var olmamak yerine– var olmasının bir nedeninin bulunduğunu savunur. Bu, Leibniz'in felsefesinin de mihenk taşıdır ve Kant'ın saf akıl problematiğinde, sentetik öncülün gerekçelendirmesinde de üstü örtülü bir biçimde vardır. Schopenhauer kariyerinin başında yapıcı idealizmi bırakıp Kant'a dönmeyi önerdiğinde, ilk açıklaması Suarez'e hayranlığını açıkça gösteren *Yeterli Neden İlkesinin Dört Katlı Kökü* (*The Four-fold Root of the Principle of Sufficient Reason*) olmuştur. Daha sonra, Katolik İlahiyat Fakültesinin ürünü olan Heidegger, varoluşun mantıksal temelsizliğini deklare etmek suretiyle, açıkça Scotus'a dönüp Yeterli Neden İlkesini alaşağı ederek ontolojik sorunu yeniden canlandırmıştır. Bu, Suarez tarafından sınırları çizilen sahadaki bir başka hamle olmuştur.

Şekil 10.1'de Suarez'in Bacon'la, Campanella'yla ve Descartes'in bilimsel öncülleriyle aynı dönemde yaşadığı görülür. Bunda bir anormallik yoktur. Bir kez daha yaratıcılık, alanın rakip taraflarında eşzamanlı olarak ortaya çıkar. Bilimsel devrimin modernistleri, eski üniversite metafiziğini küçümsemiştir; İspanyol üniversite ağları, skolastik geleneğin sofistike soyutlamalarını canlandırmış ve ileriye taşımıştır. Devrimcilerin ağının sonraki kuşağı kendi anti-metafizik ideolojilerini terk ederken, Suarez'in kültürel sermaye çizgisini devam ettirmiştir.

İspanyol Üniversitelerinin Büyümesi ve Krizi

İspanyol entelektüel dünyasının 1600'lerde tekrar gözden kaybolmasının nedeni nedir? Gerici Katolik anlayışın egemenliği, kolay bir yanıt olacaktır ama neden ve sonuç bağlantısıyla ilgili bir soruyu doğurur. Otoriterlik, her zaman egemen olmamıştır ve engizisyonun kendisi entelektüel meselelerde bütünüyle gerici değildir; 1500'lerin başındaki ilk liberalizm dalgasına, Erasmusçu reformcuları destekleyen Büyük Engizisyoncu Kardinal Cisneros öncülük etmiştir (Heer, [1953] 1968:8-9, 13, 29-31). Cisneros, 1509'da Madrid yakınlarında Alcalá Üniversitesini kurmuştur. Bu üniversitede, orijinal metinler üzerinden İncil incelemesi ve kadim diller için kürsüler oluşturulmuştur. Bu Hümanist hamle, geç dönem ortaçağdaki hizipçilik ve seçkincilik eğilimlerine karşı Thomist, Scotist ve nominalist felsefe için kürsüler kurularak dengelenmiştir. Salamanca, kendi rakip kürsülerini kurarak buna yanıt vermiştir ve İspanyol entelektüel yükselişinin maddi tabanı bu şekilde oluşmuştur. Bu maddi taban, İspanyol felsefi yaratıcılığının yükselişi ve zayıflamasına denk düşen bir patlama ve çöküş yaşamıştır. Ortaçağın İspanyol üniversiteleri, sayıca az ve büyüklük itibariyle mütevazıdır. 1400'lerde yeni üniversitelerin kurulma hızı artmış ve 1500'lerde ve 1600'le-

rin başında zirveye ulaşmıştır (Tablo 9.1'e ve burada sözü edilen kaynaklara bakın). Bu dönemin 32 İspanyol üniversitesi içinde üçü, ciddi ölçüde belirleyicidir. Tek başına Salamanca, 1550 ve 1620 arasında uzun yıllar yaklaşık 6000 öğrenciye eğitim vermiştir; bu rakam, 1200'lerin Paris'i haricinde daha önceki hiçbir üniversiteyle karşılaştırılamayacak kadar çoktur ve Almanya'da 1800'lerin sonuna kadar hiçbir üniversite tarafından ulaşılamayan bir rakamdır. Alcalá Üniversitesi, en iyi zamanında 2500 ila 3500 arasında öğrenciye sahip olmuş, Valladolid Üniversitesi 2000 öğrenciye ulaşabilmiştir. Diğer üç veya dört üniversite 600 kadar öğrenciye ulaşırken, geri kalan üniversiteler en fazla 60 ila 70 öğrencide kalmıştır. 1500'lerin sonunda ulaşılan zirvede, her genç İspanyol erkeğin yaklaşık yüzde 3'ü üniversitelere kaydolmuş ve belki de içlerinden yarısı diploma alabilmiştir. Görece küçük bir nüfusta bu eğitim hareketinin yoğunluğunun takdir edilmesi gerekir. Kitlesel yüksek eğitimin modern öncüsü Amerika Birleşik Devletleri, 1900'lere kadar bu oranı geçemezken, modern İngiltere bunun için 1950'lere kadar beklemiştir.[4]

Temel dinamik, eğitim belgeleri için oluşan piyasadır. 1500'lerin sonunda, daha düşük düzeydeki Genel Bilimler Fakültesi büyük ölçüde terk edilmiş ve mantar gibi çoğalan Cizvit kolejleri onların yerini almıştır. Üniversiteler neredeyse bütünüyle kilise ve devlette mevki peşinde olan teoloji ve hukuk öğrencileriyle doludur; İspanya tarihte doktora sahibi kişilerle dolup taşan ilk toplumdur. Bu, gerçek bir belge enflasyonu vakasıdır; 1550'den sonra Genel Bilimler Fakültesinin diplomalarının yerini daha ileri düzey diplomalar almıştır ve devletteki idari mevkiler için bir bilet niteliğindeki hukuk diplomaları gittikçe ağırlık kazanmıştır. Üç büyük üniversite, bünyelerindeki kolejler tarafından daha da çok beslenerek piyasayı tekeline almıştır (Kagan, 1974:369; Elliot, 1970:317). Salamanca, Alcalá ve Valladolid mezunları, Habsburg yönetimindeki en yüksek dinsel ve seküler konumların çoğunu ele geçirmiş ve kraliyet konseylerinde ve taşra mahkemelerinde tam bir tekele sahip olmuştur. Daha yoksul olan taşra soyluları, üniversitelere akın etmiş ve muazzam bir büyüme yaşanmasına ve diploma gereksinimlerinin artmasına neden olmuştur ama sağlam bağlantılara sahip varlıklı aristokratların tekeli kırılamamıştır. Bunun sonucunda, himaye bulma umutlarıyla yaşayan yoksul diplomalıların geniş çaplı göçü yaşanmıştır.

[4] Kagan (1974); Collins (1979:4, 92). İspanya'yla karşılaştırma yapıldığında, İngiltere'nin de üniversite öğrencilerinin Stone'un (1974a) hesaplamalarına göre genç nüfusun yaklaşık yüzde 1'ini oluşturduğu 1580-1670 arasında bir eğitimsel patlama yaşadığına dikkat edin. Bu oran, 1700'lerde bu düzeyin üçte birine düşmüştür. Hem İspanya hem de İngiltere'de eğitim patlaması, entelektüel etkinlikteki patlamayla birlikte ilerlemiştir.

Kral, önemli olmayan üniversitelerin mezunlarının Madrid'e gelmesini yasaklamışsa da, bunda çok başarılı olamamıştır. *Lazarillo de Tormes* (1554) romanından 1600'lerin başında Quevedo ve Cervantes'e kadar İspanyol romanlarında yaşanan patlamayı bu atmosfer açıklar; edebi üretimin temelinde bu "entelektüel proletarya" vardır.

1620'den sonra, sistem gerileme yaşamıştır. 1660'da öğrenci sayısı yarı yarıya düşmüş ve bu gerileme, 1800'lerin başına kadar devam etmiştir. Kurulan üniversite sayısındaki büyük patlama son bulmuş ve 1620'den 1830'a kadar hiçbir yeni üniversite kurulmamıştır. 1500'lerde kurulan yaklaşık 25 üniversitenin yarısı kapanmış ve geriye kalanların birçoğu da 1700'lere 30 veya daha az öğrenciyle ulaşabilmiştir. Önemli üniversiteler de diğerleriyle birlikte küçülmüştür. Genişlemeci aşama, Cisneros ve Las Casas'tan Suarez'e kadar İspanya'nın entelektüel hayatını taşımıştır. Entelektüel tabanın kaybolmasıyla birlikte, yaratıcılık da son bulmuştur. İspanya'nın muhafazakâr otoriterliği, yaratılıştan değildir; örgütsel büyüme sona erdiğinde zafere ulaşmıştır.

Fransa'da Hareketlerin Kesişmesi

Cizvitler, bu koşul altında yapılabileceklerin en iyi örneğini sunar. Rekabet halindeki entelektüel çevreleri destekleyen yeni maddi tabanlar vardır. Yaratıcılık, bu tür bir yapıda fırsatçı bir biçimde dolaşarak, dar bir biçimde kutuplaşmış bağlılıkları aşarak ve yeni amaçlar doğrultusunda düşmanlardan bir şeyler ödünç alarak yeni kombinasyonlar oluşturmaktır. Cizvit tarikatı İspanya'dan çıkmıştır ama entelektüel tabanı çok daha geniştir. Okulları, Katolik dünyadaki eğitime egemen olmuştur. La Flèche'deki büyük kolejleri, 1607'de Kral IV. Henri tarafından bağışlanan bir şatoda kurulmuştur. Kral, bu şatoyu ve beraberinde yüklü bir miktarda maddi desteği Cizvitlerin 1595'te kovulmalarının ardından Fransa'ya dönüşlerini kutlamak için bağışlamıştır (Chauvin, 1991). Yeni felsefenin entelektüel ve örgütsel liderleri Descartes ve Mersenne, Cizvit merkezindeki ilk kuşağın öğrencileri arasından çıkmıştır. Cizvit okullarının eski öğrencilerinin listesi etkileyicidir; Molière, Bossuet, Huet, Simon ve Bayle gibi isimleri kapsayıp Voltaire, Diderot ve Condorcet'e kadar uzanır. Öğrenciler, net bir biçimde, teolojik bir çizgiye bağlılıktan ziyade yaratıcı enerjileriyle birleşmiştir. Cizvitler, her şeyden önce entelektüel ve politik aktivisttir; reel politikayı dört gözle takip etmişlerdir ve belki de tarihleri boyunca bu kadar çok devletten kovulmalarının başlıca nedeni budur. Hayatını dinsel savaşların cephe hatları arasında gidip gelerek ve yeni fikirlerini duyurmak için uygun fırsatları dikkatlice

seçerek geçiren Descartes, Cizvit stratejisinin entelektüel sahanın kalbine kadar uzanmasını temsil eder.

1611'de Kardinal Bérulle tarafından kurulan Oratoryenler, Cizvitlerin muhalifi ve rakibidir (Heer, [1953] 1968:189). Sıradan seküler rahiplerden oluşan bu grubun statüsü, keşişler, frerler ve artık misyonerlik ve eğitim alanında faaliyet gösteren bu yeni tarikatlara kıyasla her zaman düşük olmuştur. Bérulle, avangart eğitime yaptığı vurguyla onlara kendi tarikatlarının saygınlığını sunmuştur. Aslen anti-Kalvinist olan grup, çok geçmeden entelektüel alandaki yerini bulmuştur. Richelieu'nun yönetiminde bir devlet bakanı olan Bérulle, Descartes'e koruma sağlamış ve onu felsefesini geliştirmeye teşvik etmiştir; Cizvitler ise kendilerinin desteğini almak için sarf ettiği onca çabaya rağmen Descartes'i dışlamıştır.[5] Oratoryenler ve Paris yakınlarındaki Juilly'de bulunan kolejleri, sonraki kuşaklarda kendi ünlü üyeler ve öğrenciler listesini üretmiştir: La Peyrère, Simon, Malebranche, Boulainvilliers, Montesquieu, yüzyılı transandantal bir sürede Fransa'daki avangart düşüncenin neredeyse bütün temsilcileri.

Fransa artık Katolik kozmopolitanizmin ve sekülerleşme yönündeki çapraz basınçların merkezidir. Paris, hareketlerin kesiştiği bir merkez haline gelmiştir. Cizvitler ve Oratoryenler oradadır; Janseistler gibi anti-Cizvit hareketler de dikkat alanının liderlerine meydan okuyarak orada baş göstermiştir.

Mersenne'nin çevresi, tüm hareketleri bağlayarak öne çıkmıştır. Mersenne, bilimsel ağı bir araya toplamıştır; Descartes'i üne kavuşturmuş ve 1641'de Descartes'in *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler* adlı kitabıyla birlikte yayımlamak üzere yorumlarını aldığı Hobbes ve Arnauld'in ilk kez tanınmasını sağlamıştır; genç Pascal'a matematik dersleri vererek önayak olmuştur. 1623'te Cizvitler tarafından Aix Üniversitesindeki görevinden kovulan Gassendi, Mersenne tarafından metafizikçilere ve okültistlere yönelttiği septik saldırının gücünü pekiştirmek için bir çalışma ortağı olarak görevlendirilmiştir. Mersenne'nin birleştirici stratejisi, bilimi Protestanlara ve kilise otoritesinin çözülmesine karşı bir silah olarak kullanmaktır. 1623'te mektuplaşma çevresini kurmuştur; aynı yıl içinde İngiliz teosofist Fludd'u kötü bir büyücü olarak lanse edip ateistler, deistler, Kabalacılar ve astrologlara saldırarak entelektüel sahnedeki ilk hamlesini yapmıştır. Mersenne ve Gassendi, kurumsallaşmış dinin başlıca düşmanı

---

5 Bérulle, İspanyol hareketlere temel bağlantılardan biridir. İspanya'ya elçi olarak gitmiştir ve Karmelitleri –Azize Teresa'nın tarikatını– Fransa'ya tanıtmıştır. Oratoryenler ve Cizvitler arasındaki çatışma, yapısal olarak İspanya'daki daha önceki çatışmaları devam ettirmiştir (*EP*, 1967:2:345-355; Ariew, 1990). Şekil 10.1'in anahtarındaki 31, 88 ve 134'e bakınız.

olarak gördükleri şeye, evrenin özlerini bildiklerini iddia eden yeni-Platoncu okültizme karşı septisizmi kullanmıştır. Mersenne, Galileo'nun bilimini bilginin makul bir mütevazı formu olarak desteklemiştir; zira özlerden bilhassa uzak durarak, duyusal görünümlerin motifinin matematiksel bir açıklamasını yeğler. Mersenne, matematiğin Tanrı'nın evreni şekillendirdiği ilkeleri belirlemenin bir yolunu sunduğunu ve teolojiden çok bilimin, vaazlar için etkili bir temel sunduğunu savunmuştur (Schuster, 1980; Popkin, 1979; Joy, 1987; Dear, 1988).

Gassendi, Descartes'le büyük ölçüde aynı malzemeleri kullanmıştır: Epistemolojik septisizmle kendine alan açmak, bir fizik sistemi önermek ve 1645'te Collège de France'de kürsü sahibi olduğu matematik alanında çalışmak. Fakat dikkat alanında Descartes'e çok yakın bir konumu işgal ettiği için bağımsız bir kimlik ortaya koyamamış ve esasen eski Epikurosçu atomculuğu canlandıran kişi olarak ün yapmıştır. Rakibi Descartes'i, açık ve net doğru ölçütünün neyin açık ve net olduğuna dair daha ileri bir ölçütü gerekli kıldığı yönündeki septik argümanla eleştirmiştir ama Kartezyen rasyonalizmin yıkıcı gücünü, hatta özler felsefesini yeniden canlandırmasını durduramamıştır. Gassendi'nin şöhreti, maddesel felsefenin büyüyen cephesinin bir parçası haline gelmiştir; Mersenne çevresiyle mesafesini koruyan Descartes'in öğretisi, bu cephenin sembolü olarak yayılmıştır.

Raison d'État ve Oportünizm Yoluyla Sekülerleşme

Çatışan hareketlerin kesişmesi, gayretler ve düşmanlıkların harika bir dönüştürücüsüdür. Kinik sekülerizme çok yaklaşan politik realizm ve oportünizm, uzunca bir süre dengede tutulan kutuplaşmadan doğar. Bu dönemin simgesi, Grotius, Comenius ve Campanella'nın, Descartes'in ve Libertins Érudits adıyla bilinen grubun hamisi ve koruyucusu olarak ağlarda belirgin bir biçimde öne çıkan Richelieu'dur. Kilisenin bir kardinali olarak, 1628'de Fransız Huguenotları yok etmiştir ama Otuz Yıl Savaşında İspanya'ya karşı Protestanlara yardımda bulunmuştur. Çırağı ve vârisi Kardinal Mazarin gibi, Richelieu da Fransa'nın perde arkasındaki hükümdarıdır; soyluların entrika ve komplolarına karşı mücadele ederek zayıf olan kralı manipüle etmiştir. Dinsel fanatizmin politik oportünizme tabi oluşunun uzunca bir geçmişi vardır. Hanedan arması La Flèche'deki Cizvit kolejinde bulunan IV. Henri, "Paris inanç değiştirmeye değer" sözleriyle Katolikliğe dönen Huguenot kralıdır. Richelieu'nun 1642'deki ölümünün ardından Condé dükü entelektüellerin başhamisi olmuştur. Dük, 1640'larda İspanya'ya karşı Fransız ordularının askeri kumandanıdır ama sonunda Mazarin'in merkezileşme

gayretine karşı aristokratların Fronde isyanına katılmıştır; 1653'te yenilgiye uğradıktan sonra İspanyol ordusunda general olmuştur; 1659'da reel politikanın Protestan versiyonunu uygulayan Cromwell'in birliklerinin yardımıyla Fransızlar tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Condé yine de kralla barışmış, mülklerini geri almış ve hem Katolik İspanya hem de Protestan Hollanda karşısında tekrar Fransız ordusunun başına geçmiştir. Condé'nin himayesinden yararlananlar, şaşırtıcı bir çeşitliliktedir; ona kütüphanecisi olarak hizmet veren "Ademoğlu-öncesi" tezinin savunucusu heretik La Peyrère, Libertins Érudits grubu, Molière, Racine ve saray edebiyat dünyası. Condé hayatının sonraki yıllarında, Bossuet ve La Bruyère gibi dindarlığın muhafazakâr savunucularını küçümsemeyi bırakıp ağırlamaya başlamıştır.

Bu şekilde taraf değiştirme, dönemin kozmopolitliği ve yaratıcılığının yapısal anahtarıdır. Dinsel savaşların şiddetlendiği dönemde Fransızların İngiltere ve İsveç'le yaptığı ittifaklar, Fransa'yı dinsel politikanın bağlantı noktası haline getirmiştir; içeride Protestan inancına sahip olanlara hoşgörü gösterilmemiştir ama geleneksel Katolik rasyonalizmin bir uzantısı makul kabul edilmiştir. Bağlantı kurmaya istekli olanlar için tehlikeli bağlantıların önü açılmıştır. Bir kez daha Descartes başı çekmiştir. Descartes, 1617'de Felemenk Kalvinistlerin savunucusu Prens Nassaulu Maurice'in yanında profesyonel asker olarak göreve başlamıştır; 1619-20'de Katolik İttifakı'nın Tilly komutasındaki ordusuna katılmış ve Prag'da Protestanların kalesinin imhasında hazır bulunmuştur. Descartes, bu yolculukları sırasında Felemenk biliminsanlarıyla ilk temaslarını kurmuş ve bilginin anahtarı olarak matematik hakkındaki ünlü rüyasını bu sırada –Katoliklerin ordusuyla Tuna nehri kenarında açık havada gecelediğinde– görmüştür. Bu, kariyerinin geri kalan bölümü belirleyen şey olacaktır; Paris ve Hollanda arasında gidip gelerek kozmopolit ittifaklar arayışına girmiş ve dinsel çatışmanın tüm taraflarındaki dogmacılardan uzak durmuştur.

Bu atmosferden kaynaklanan zihinsel soyutlanmışlık, dönemi her yönüyle etkiler. Rahip Gassendi, dini savunmak istemiştir ama gizli bir ateist olduğu düşünülen aristokrat La Mothe Le Vayer'in etrafındaki grupla birlikte anılmıştır. Teolojik ortodoksluğun kalesi Sorbonne'un Tıp Fakültesinin rektörü Patin; Kinik Richelieu ve Mazarin'in kütüphanecisi Naudé; özgür düşünen hicivci Cyrano de Bergerac da Libertins Érudits adıyla bilinen grubun diğer üyeleridir. Gassendi'nin eski öğrencisi Moliere, bu çevrenin bir diğer üyesidir ve oyunlarında hicivsel bir ton yansıtmıştır. Bu bakışın en açıksözlü ifadesi, La Rochefoucauld'un *Özdeyişler* (1665-1678) adlı eseridir. Bu üst düzey soylu, 1630'larda Richelieu'ya komplo kurmuş, Mazarin'in tavrı nedeniyle Fronde isyanına katılmış, Condé'nin hapisten salıverilmesi için

pazarlık yapmış, tekrar başkaldırmış, barış anlaşması yapmış ve mülklerini geri kazanmıştır. Emekliliğinde, şifreli *ifadeleri*, insanoğlunun çıkarcılığı ve ahlaki olarak kendi kendini aldatması üzerine kinik bilgeliğin özlerini paylaştıkları aristokratik yazışmalara kendini adamıştır. İşbirliği yaptığı Madam de Sablé, 1650'lerde Port-Royal'de ikamet eden bir Jansenist sempatizanıdır ve La Rochefoucauld, dinsel otorite yanlısı Bossuet'in yakın bir arkadaşı haline gelmiştir. Kinik bakış, dünyanın günahkârlığını göstererek dinle uyumlu bir halde rasyonelleştirilmiştir.[6]

Jansenist hareket, kinik değil, daha çok tutkulu bir biçimde başlamıştır; ama teolojik mücadelelerinin en ünlü sonucu, Port-Royal'deki sığınaklarıyla ilişkilendirilen seküler felsefeler olmuştur. Jansen, 1638'da Louvainli bir teolog olarak Augustinus üzerine yazdığı tezi tamamladığı sırada hayatını kaybetmiştir. Cizvitlere, Molina'nın takipçileri gibi, Pelagiusçuların rolünü yükleyerek, özgür iradenin önemini reddetmiş ve insanın doğuştan günahkârlığını ve içsel erdemin karşı konulmazlığını vurgulamıştır. Bu, birçok çatışmanın alevlenme noktası olan Kalvinist yazgıya yakın tehlikeli bir zemin üzerinde yürümektir; aynı zamanda Cizvitlerin gücü karşısındaki Katolik muhalefet için bir toplanma noktasıdır (Heer, [1953] 1968:133-134, 194-195). Jansen'in çalışması, engizisyon ve papa tarafından derhal yasaklanmıştır ama Fransa'da takipçilerini bulmuştur. Antoine Arnauld, 1643'te Jansenist argümanlarıyla ün yapmıştır. Arnauld, Cizvitleri aşırı dünyevilikle suçlarken, Cizvitler 1655'te onu Sorbonne'dan ihraç ederek yanıt vermiştir.

Arnauld, Paris kırsalındaki Port-Royal'de, 50 yıl boyunca Arnauld'un ailesinin kontrolü altındaki bir manastırda inzivaya çekilmiştir; ablası Angelique, 1602'de 11 yaşındayken o manastıra başrahibe olarak atanmıştır. Arnauld'un babası da Cizvitlerin uzun vadeli bir düşmanıdır; Fransa'nın başsavcısı olarak, 1594'te Paris Üniversitesinin Cizvitler karşısında hukuki savunmasını üstlenmiş ve dava, Cizvitlerin Fransa'dan geçici bir süreliğine sınır dışı edilmesiyle sonuçlanmıştır. Port-Royal'deki göz kamaştırıcı yapı artık Paris entelektüelleri için bir sığınak haline gelmiştir. Pascal, 1655'te oraya giderek dünyevi hayatı tahkir ederek matematiği bırakıp, din savunusuna yönelmiştir. Yine de seküler entelektüel hayatla bağlar koparılmamıştır; Arnauld ve Nicole bu dönemde Kartezyen yöntemleri takip ederek *Port-Royal Logic* eserlerini yazmıştır. Cizvitlerin her rakibi gibi, Port-Royal entelektüelleri de dinsel kurumları seküler durumlara uyarlamıştır. Ziyaretçi

6 Truchet (1967). *Art of Prudence* (1647) eserinde aldatıcı bir dünyada hilekârlığı kullanarak ayakta kalmayı anlatan İspanyol Cizvit Balthazar Gracian, Mme. de Sablé tarafından takdir edilen bir model sunmuştur. Burada, Janseistler ve Cizvitlerin yüzeydeki düşmanlıklarının altında birbirlerine ne kadar benzeştiğini görürüz.

"münzeviler" manastırın duvarlarının dışında bir okul açmış ve çok geçmeden entelektüel enerjisi yayılmaya başlamıştır; kariyerinin başlamasına önayak olunan öğrencilerden biri, 1660'lar ve 1670'lerde bir oyun yazarı olarak dünyeviliğiyle eski öğretmenlerinin püritenizmini rencide eden Racine'dir.

Pascal'ın felsefi katkıları, bu koşulların yol açtığı bir sonuçtur. Yıllar boyunca zampara ve kumarbaz olan Pascal, olasılık matematiğini geliştirirken kumarın kendisine sağladığı malzemelerden faydalanmıştır. Bu dönem, aile üyelerini Port-Royal'da bir araya getirdiği 1654'teki duygusal dönüşümle son bulmuştur. Pascal'ın ünlü din savunuları, dünyevi bir kültürel sermayenin yatırımlarıdır. "Bu uçsuz bucaksız boşlukların sonsuz sensizliği beni dehşete düşürüyor." Bu ifade, yeni biliminsanının dünya görüşünün insani boyutudur ve kendi sınırlarının dışına baktığında bu tabloyla karşılaşır (*Pensées* 206). Pascal'ın Tanrı'nın varlığı hakkında tutuştuğu ünlü bahis –inancın olası faydalarını göz önünde bulundurarak inançsızlığın bedellerinin minimize edildiği "minimaks [en küçük-en büyük ilkesi] çözüm"– sarsıcı bir biçimde seküler tondadır.

Bu dönemin saldırıları ve sığınmalarında, bıkkınlık ve taraf değiştirmelerinde birçok insani duygulanım (pathos) mevcuttur. Coşkuyu yaratıcılıkla ilişkilendiririz ve kişinin görüşlerinin cesaretini, en yüksek insani nitelikler arasında görürüz. Fakat güçle ilişkili olarak, ateşli idealler çatışmaların kutuplaşması, yıkımların ortaya çıkması ve artan kalabalıkların gözünde acımasızlık ve adaletsizlik anlamına gelir. Bu bağlamda oportünizm bir erdem haline gelmeye başlar. İster kinizm ister hoşgörü olarak görelim bunlar aynı yapılanmanın alternatif geştaltlarıdır. Pascal ve Descartes'i ister hesapçı ister samimi bulalım, bu tür soruların gündeme getirilebileceği tarihsel anı biçimlendirdikleri için önemli hale geldiklerini teslim etmemiz gerekir.

METAFİZİK ALANIN YENİDEN ORTAYA ÇIKIŞI

Yüzyılın son üçte birlik diliminde Paris'teki Kartezyen çevrede, önceki kuşağın heyecanının sönmesine tanık oluruz. Buradaki rutinleşme, yeniden yapılanan entelektüel dünyanın can alıcı bir özelliğine işaret eder. Felsefe varlığını korumuştur; bilim onun yerini almamıştır ve dinin bir tortusu olarak kaybolup gitmemiştir. Descartes'in büyük tutkusu boşa çıkmıştır ama felsefi alanı ayırt edici bir biçimde tanımlayan bir dizi problem ve kavram bırakmıştır. Aslında Descartes felsefi olarak kendisinin iddia ettiği kadar radikal değildir ve skolastik kültürel sermayeden yoğun bir biçimde faydalanmıştır; Molina ve Suarez'in Cizvit skolastik felsefesi birçok üniversitede ön plandadır. Fakat metafizik artık entelektüel dikkat alanının merkezinde

bulunan modernistler arasında açıkça uygulanmaktadır. Yaratıcılık, küçük sayılar yasasına göre bu alanı bölerek ilerler. Kartezyenlerin tarafı, avangart ağda dikkatin odağına yerleşmekte öylesine başarılıdır ki bu çoğunluk, hiziplere bölünmeye başlar, hatta Descartes'in kendisiyle bile tartışır.

Descartes'in başlıca takipçileri, kendi başlarına önemli şöhretlere sahip olacak kadar ayırt edici olmayı başaramayarak taklitçilerin kaderini yaşamıştır. Rohault, sekiz tartışmasız aksiyomdan benliğin varlığı sonucuna varmıştır. Régis 14 çürütülemez ilke türeterek cogito'nun sonuçlarını sistemli bir biçimde genişletmiştir. Önemli dinsel muhafazakârlar da Kartezyen sermaye üzerinden şöhrete kavuşmuştur. Aşırı inancı/fideist Huet, cogito'ya karşı septik argümanlar kullanmıştır; zamanda söylenen ifadelerden oluştuğuna göre, bir sonraki anda söylendiğinde "öyleyse varım" ifadesinin hâlâ doğru olmasının hiçbir garantisi yoktur. "Düşünüyorum öyleyse varım" aslında "Düşündüm öyleyse belki de vardım" dışında bir anlam ifade etmez (Popkin, 1979:200). Foucher, Kartezyen "uzamda yer kaplayan" (extended) töz kavramını elimine ederek septik Platoncu Akademinin duyu algısı eleştirisini yeniden canlandırmıştır. Descartes'in argümanlarını güçlendirme veya onları bütünüyle reddetme yönündeki bu çabalar, metafiziğin yeniden canlanan alanını bölüşmek için daha radikal hamleler kadar dikkat çekmemiştir.

Kartezyen anlayışın savunucuları herkesin saldırdığı dikkat merkezini işgal etmiştir; zihinsel ve maddi töz düalizmleri, herkesin odaklandığı yapbozdur. Bu odağın etrafında, spiritüel tarafa öncelik veren aranedenciler (Malebranche ve diğerleri) ve karşı uçta en çok Locke'un versiyonunda ön plana çıkan maddi uzantıya öncelik veren radikal duyumcular yer almıştır; Spinoza'nın monizmi üçüncü bir önemli alternatiftir; sonsuz ayrı tözün her birinde zihin ve maddeyi birleştiren Leibniz'in monadolojisi dördüncü alternatiftir. Bu pozitif sistemlere mesafeli duran beşinci bir konum ise hepsini reddeden septiklerden oluşur. Kartezyen anlayışın savunucularını da eklersek altı konumdan söz edebiliriz. Bu, küçük sayılar yasasına göre yaklaşık üst limittir; yani aynı anda dikkat çekebilecek maksimum konum sayısıdır. Aslında dikkatleri üzerine çekmeye çalışan daha da çok felsefe vardır ve bunların bazıları sonraki kuşakların hafızasından silinmeye mahkûm olmuştur. 1674'ten 1710'a kadarki 36 yıl, 1300'lerin başından beri metafizik sistemlerin en büyük ve en renkli patlamalardan birini barındırır; bununla kıyaslanabilecek yegâne patlama, 1780 ve 1820 arasında Alman İdealizminin ürettiği çeşitliliktir. Berkeley, yapısal yaratıcılığın aynı kuşağının bir parçasıdır (kronolojik yaşı ilgisizdir ve gençlikteki yaratıcılığı, entelektüel alanın yapısal dönüşümünden faydalanmasına imkân tanıyan ağ bağlantılarıyla açıklanabilir). Berkeley'in idealizmi, bu süreçte yedinci konum

olmuştur ve spiritüel tarafta Malebranche'a karşı üstünlük kazanmıştır. Berkeley'in alanın bu tarafında itibarlı bir pozisyonu işgal edip klasik filozoflardan biri haline gelmesi ve Malebranche'ın şöhretinin gölgede kalması muhtemelen bu nedenledir.[7]

Malebranche, düalizmi kabul etmiş ama önceliği tekrar dinsel tarafa vermiştir. Bu, Sorbonne'dan çıkmış genç bir rahip için gayet doğal bir içerik kombinasyonudur. Liberal Oratoryenlein bir üyesi olarak, yaklaşık olarak 1668-1674 yılları arasında, kendisine Descartes'in yayımlanmamış elyazmalarını veren Kartezyenleri sık sık ziyaret etmiştir. Temel çatışma noktasına, zihin ve beden arasındaki nedensel bir bağlantının güçlüğüne yoğunlaşmıştır ve 1674'te aranedenci bir çözüm önermiştir. Açık bir biçimde bağ mevcuttur. Malebranche, bunu Tanrı'nın dünyadaki sürekli müdahalesinin bir kanıtı olarak kabul etmiştir; bir insanın ruhu istediğinde, onun bedenini hareket ettiren Tanrı'dır; tersi yönde ilerlendiğinde, algı Tanrı'nın maddenin hareketini, insanların deneyimlediği fikirlere iletmesine dayanır. Malebranche, seküler entelektüel hayatın serbestçe döndüğü bir dönemde Tanrı'nın müdahil oluşunu savunmuştur. Malebranche, Descartes'ten aranedenci rotayı alan yegâne dindar düşünür değildir. Louvain'de Kalvinizme dönmeden önce bir Kartezyen profesörle çalışan Geulincx, yaratılan tikellerin önemini reddederek nedenselliğin aranedenci bir açıklamasını geliştirmiştir. Bu, Geulincx'in ölümünün ardından 1688'de yılında, Malebranche şöhrete ulaştıktan sonra yayımlanmıştır. Dinsel düşünürlerin Paris ağındaki diğer isimler de bu boşluğu bulmuştur; Dauphin'in (XIV. Louis'in oğlu) öğretmeni olarak Bossuet'le ilişki halinde olan Cordemoy ve La Forge de zihin-beden problemine aranedenci bir çözüm sunmuştur.

Malebranche, en ünlü muhalifleriyle bir tartışma döngüsü içine girerek toplumun gözünde bu konumun temsilcisi haline gelmiştir: 1683'te Arnauld, insanların her şeyi Tanrı'da görmesi durumunda kendilerine özgü fikirlerinin olmayacağı iması üzerine Malebranche'la polemiğe girmiştir; daha sonra

---

[7] Aynı şekilde, çalışmalarının birçoğunu bu dönemde yayımlayan Cambridge Platoncuları spiritüel önceliğin daha çarpıcı formülasyonlarıyla dikkat akışına dalmışlardır. Henry More'un öğrencisi Leydi Anne Conway, Tanrı'dan çıkan ruhların monistik ontolojisini formüle etmiş ve maddeyi pıhtılaşmış ruh olarak en düşük düzeye yerleştirmiştir (Audi, 1995:162, 513). Conway, dikkat alanında çok az etki yaratmıştır; bu kısmen kadınlara karşı cinsiyetçi ihmalden, kısmen de Quakerizm adı verilen Protestan mezhebine katılmasından kaynaklanır ve her şeyden önemlisi de bu yeni-Platoncu tonlu konum gölgede kalmıştır. Öte taraftan, Locke uzamda yer kaplayan maddenin önceliğinin en savunulabilir versiyonunu üretmiştir. Bu, alanın bu tarafındaki daha önceki çabalarla –tam olarak modernist veya sekülerist olmayan Gassendi'nin ve şöhreti ontolojisinden ziyade politik felsefesinden kaynaklanan Hobbes'un çabalarıyla– çakışır.

Leibniz, Malebranche'ı hareket yasalarının bilimsel statüsünü muğlak hale getirmekle eleştirmiştir. Diğer taraftan, Fénelon ve Bossuet'in saldırılarına hedef olmuştur. Tanrı'yı evrendeki tek neden kılmak, özgür iradeyi ortadan kaldırmak gibi görünür ve Malebranche'ın teolojik açıdan ortodoks olmayışı, kitabının 1690'da yasaklı kitaplar listesine girmesine yol açmıştır. Bu, bir kişinin entelektüel şöhreti için pek ölümcül değildir; ama birbirine benzemeyen bu iki tözün nasıl ilişkilendirileceği noktasındaki felsefi yapbozu çözerken, dinsel ortodoksluğu kartezyenizmle bağdaştırmakta daha derin bir problem vardır. Tanrı'nın sonuçtaki aracılığı, üçüncü bir töz sağlar. Spiritüel taraf vurgulanmak istenirse, Berkeley'in idealizmi bu amaca ulaşmak için daha açık bir rotadır. Mallebranche'ın kavramsal araçlarına ilgi duyulacaksa, Leibniz onların daha üstün bir versiyonunu sağlar. Malebranche yalnızca zihin-beden etkileşimini değil, aynı zamanda herhangi bir şeyin nedensel olarak başka bir şeyi nasıl etkileyebileceği problemini de keskinleştirmiştir. Gözlemlenebilir şeylere bağlı kalırsak yalnızca bir silsile görürüz, asla nedensel bir güce ulaşamayız; Malebranche, daha sonra Hume'la özdeşleştirilen, masa üzerindeki hareket eden bilardo topları örneğini sunar (Brown, 1984:84; ayrıca Lévi-Bruhl, 1899:63-64). Aynı şekilde, bir ruhun başka bir ruhla iletişim kurabilmesi, Malebranche'a göre, Tanrı aracılığıyla gerçekleşmediği taktirde tasavvur edilemez ve fiziksel dünyanın düzenini devam ettirmek için de Tanrı'nın müdahalesine ihtiyaç vardır. Malebranche, başkaları tarafından kullanılacak bir dizi yapboz miras bırakmıştır.

Descartes'in iki-töz probleminden sapan monistik yol, Spinoza tarafından açılmış ve Leibniz buna ayırt edici bir kıvrım eklemiştir. Her ikisi de Kartezyen ağla ve yapbozlarıyla karşılaşmıştır; her ikisi de uluslararası bilimsel toplulukla bağlara sahiptir ve her ikisi de dinsel tartışmaları aşmak için güçlü motivasyonlara sahiptir.

YAHUDİ MİLENYARİZMİ VE SPİNOZA'NIN AKIL DİNİ

Spinoza, Avrupa'da dinsel politikanın oportünizminin zirveye ulaştığı dönemde Amsterdam'daki tartışmaların ortasında yetişmiştir. Yahudiler, daha geniş entelektüel sahnede önemli bir unsur haline gelmiştir. Müslüman İspanya'da 1100'lerde oynamış oldukları bu rolü, daha önce Hıristiyan Avrupa'da hiç oynamamışlardır. Artık aktörler, çoğunlukla 1850'de krallığın İspanya'ya dahil edilmesiyle Portekiz'e kadar uzanan İspanyol Engizisyonunun zulmünden kaçarak sürgünden yeni gelen Portekizli Yahudilerdir. Fakat İspanyol Yahudileri, karşı fetihten itibaren ya inanç değiştirme ya da ülkeyi terk etme baskısı altında kalmıştır; bu zorlukların felsefi sonuçları,

evrenselci öğreti değil, tikelci Kabala olmuştur. 1600'lerin ortasında Hıristiyan cephesinde ek bir etmen vardır: Dogmatik öğelerden arındırılmış evrensel bir dine artan bir ilgi. Musevilik bu bakımdan caziptir; beslenme ve diğer ritüeller bir kenara bırakıldığında, teolojinin kendisi Hıristiyanlığa göre daha basit bir tektanrıcılıktır. Bazıları Museviliğin akıl yoluyla ulaşılan evrensel din olduğunu ileri sürmüştür.

Amsterdam'daki Yahudi çevreleri, dini sekülerleştirme, Hıristiyanlıkla sentez ve Yahudi ortodoksluğunun savunusu arasında bölünmüştür.[8] 1643'te Portekizli bir sığınmacı olan Isaac La Peyrère (la Peireira) heyecan uyandıran bir tez ortaya atmıştır: Mesih çağının yakında başlayacağını çünkü Yahudilerin inanç değiştirmesinin bunu haber verdiğini ileri sürmüştür. La Peyrère, taraf değiştirme konusunda deneyimli biridir ve Kalvinizm inancına geçmiştir. O dönemde Paris'te Condé'nin himayesinde yaşamaktadır ve Libertins Érudits grubuyla temas halindedir. Eserlerini yayımlamak için en güvenli sığınak olan Amsterdam'a seyahet ettiğinde, Yahudiler tarafından benimsenmiştir. 1650'de Portekizli bir sığınmacı aileden gelen ve Amsterdam'da yayıncılık yapan Rabbi Menasseh ben Israel, Yahudiler dünyaya yayıldığında Mesih'in gelmesinin yakın olduğunu öngörmüştür. Bu görünüşe göre zorla inanç değiştirmeler ve yeni bir diaspora döneminde çağdaş olaylar tarafından teyit edilmiş olmalıdır; bu aynı zamanda Kuzey ve Güney Amerika'da bulunan kabilelerin İsrail'in kayıp kabileleri olduğu düşüncesi de dahil olmak üzere yeni coğrafi keşifler hakkındaki bilimsel spekülasyonlarla da harmanlanmıştır. Protestan cephesindeki çağdaş dinsel politikanın coşkusu da Yahudi milenyarizminin ortaya çıktığı atmosfere katkıda bulunmuştur. 1655'te İngiliz Cumhuriyetinin kadim Yahudi teokrasisini yeniden yarattığına inanan Cromwell, Menasseh'i İngiltere'ye davet etmiştir.

Bu arada La Peyrère daha uç bir tez ortaya atmıştır: 1655'te İncil'de adı geçmeyen insanların Âdem'den önce de var olduğunu ve İncil'in yalnızca dünya halklarından birinin –Yahudilerin– tarihsel kaydı olduğunu ileri sürmüştür. Âdem öncesi insanların var olduğu tezi, Amsterdam'da yayımlanmış ve Menasseh'in etrafındaki mezhepler arası çevrede tartışılmıştır. Cromwell ve İngiltere'deki biliminsanlarının Görünmez Kolejle temas halindeki Boreil, grubu ağırlamış ve Yahudilerin inanç değiştirmesinin Mesih'in

[8] Şekil 10.1'de, ağdaki 19, 31, 43-45, 97-98'e ve bağlantılarına dikkat edin. Metinde anlatılan epizotlar hakkında bakınız Popkin (1979) ve *EP*'deki ilgili makaleler (1967). İhtilafın ilk evresi, Cizvit filozoflar Molina ve Suarez'in Portekiz üssü olan Coimbra'da eğitim gören gizli Yahudi (Hıristiyanlığa zorla döndürülmüş) Uriel da Costa'nın varışıyla başlar. 1624'te Costa, dinsel bir insan yaratısı olarak yorumlamıştır. Bu nedenle Yahudiler tarafından dışlanmış ve kitapları Hollandalılar tarafından yakılmıştır; Costa 1640'ta intihar etmiştir.

gelişinin habercisi olduğu yönündeki milenyarist çizgiyi takip etmiştir. Genç Spinoza, Menasseh'in çevresine katılmış ve 1656'da bu tartışmaların zirve noktasında La Peyrère'in Ademoğlu-öncesi tezini açıklayan Ribera'yla birlikte Amsterdam sinagogundan kovulmuştur.

Spinoza, Yahudi ortodoksluğu ve milenyarist umutlar arasında üçüncü bir çizgiyi, partizan taşkınlığı aşan ve hoşgörüyü öne çıkaran bir duruşu benimsemiştir. Spinoza'nın ayırt edici kozmopolitan duruşu, ek ağ bağlantısından, Kartezyen biliminsanlarıyla temasından gelir. İlk yayınında (1663) evrensel olarak kabul edilebilir bir teolojinin temeli olarak, rasyonel felsefenin açık bir gösterimine ulaşmayı umut ederek, geometrik argüman yönteminde Descartes'in fiziğini yorumlamıştır. Fakat Descartes evrensel uzlaşıyı getirmemiştir ve Spinoza iki töze sahip olmanın tutarsızlığındaki kusuru bulmuştur.[9] Monizmin bir cazibesi, tek bir tözün ispatının aynı anda teolojiyi matematik bilimiyle birleştirmesidir. Bu, Descartes'in takip ettiğinden daha cesur bir yoldur; felsefeyi bilimsel çizgilerde yeniden organize edebildiği müddetçe geleneksel Katolik teolojiyi yerli yerinde bırakmaya hazırdır. Spinoza, Descartes'in ölümüyle boşalan alanı doldurmuştur; Hollanda'daki Spinoza, uluslararası bilimsel ağların kesişme noktasındadır. Fakat Hollanda artık dinsel çatışmalardan yorgun düşmüş ve İspanya Savaşının çözüme kavuşmasıyla ideolojiden arınmıştır. 1660'ta İngiliz Cumhuriyetinin [Cromwell idaresinin] çöküşüyle Protestan milenyarizminin yenilgiye uğraması, Spinoza gibilerin dinsel farklılıkların rasyonel bir biçimde üstesinden gelme umutları için çarpıcı bir an olmalıdır. Bu bakımdan politik olarak naiftir ve tüm rasyonel teolojilerin en kapsamlısı olan Spinoza'nın konumu, dinsel ortodoksluklar başta Fransa'da olmak üzere yeniden güç kazanırken yeni bir tür sapkınlıkla eşanlamlı hale gelmiştir.

Spinoza'nın asıl başarısı, entelektüel ağın çekirdeğindedir. Spinoza, bilimsel yasalara aksiyomatik bir biçimde ulaşmayı umut edenlerin son ve en uç örneğidir; aynı zamanda Huygens ve ampirik biliminsanları da bu kesinlik ölçütünü terk etmiştir. Spinoza'nın dikkat alanındaki şöhreti, metafizikte tutku ve cesaretin yeni bir ölçütünü ortaya koymasından gelmiştir. Dinsel ortodoksluk tarafından kısıtlanmamış olduğundan, deterministik önermeleri sonuçlarına kadar götürmeye hazırdır. Yalnızca geometrik argüman yöntemiyle değil, ontoloji, epistemoloji ve etiği birleştirmesinin kapsamı ve tutarlılığıyla da Spinoza, felsefi bir sisteme sahip olmanın nasıl bir şey olduğunu en açık şekilde gösterir.

---

9 Spinoza'nın monizminin aşamalı gelişimi hakkında bakınız Funkenstein (1986:81-87).

LEİBNİZ'İN MATEMATİKSEL METAFİZİĞİ

Leibniz, dine daha ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemiştir ama eşit ölçüde ekümeniktir. Almanya'yı kasıp kavuran dinsel savaşların sonunda sahneye çıkan Leibniz, ilk önce Protestan ve Katolik kiliseleri ortak bir teoloji etrafında yeniden birleştirmeyi planlamıştır. Bu amaç doğrultusunda, evrensel bir kombinasyonal mantık ve bir hesap makinesi geliştirmiştir; misyonerler tarafından kullanılabileceğini umduğu bu icadının, dinsel anlaşmazlığın üstesinden geleceğini düşlemiştir (Brown, 1984:56-57). Leibniz, tutkulu bir biçimde fırsatları yakalar ve uluslararası ağları herkesten daha coşkulu olarak kullanır. Ortaçağ Alman üniversitelerinin en iyisi olan Leipzig'de öğretim görevlisi olan iki aileden gelen Leibniz, Gül Haçlılarla temas kurmuş, çeşitli Alman prenslerini ziyaret etmiş ve 1670'lerde diplomatik görevle Paris ve Londra'ya gitmiştir. Almanya'dan gelmiş olmak, ikinci kuşak Kartezyenler arasında yerleşen bağlılıklardan kurtulmasına yardımcı olmuştur ve Alman üniversiteleri, yeni kombinasyonların temel malzemesini sunan geleneksel skolastik felsefesi korumaya devam etmektedir. Lebniz'in dinsel planları ve hesap makinesi olumlu tepkiler almamıştır; ama çok geçmeden farklı etkinlik zeminleri bulmuştur. Biliminsanları ve filozofların tüm önemli çevrelerini tanımış, en yeni fikirleri almış ve onları hızla kendine özgü bir biçimde geliştirmiştir. Matematiği Huygens'ten ve Pascal'ın yayımlanmamış eserine ulaşarak öğrenmiştir; Newton'un kalkülüsünden (ve Newton'un ihtiyatlı şüphesine rağmen) kendi versiyonunu geliştirmiştir (Hall, 1980; Hofmann, 1972; *DSB,* 1981:8:149-168, 10:330). Örtüşen uluslararası ağlar, fırsatlar sunar ve bu alanda öncülüğü üstlenen ve ilk hamle avantajından gelen öznel devinim hissini deneyimleyen bireyde yüksek duygusal enerji üretir.

Leibniz öylesine çok ağ fırsatıyla doludur ki tüm projeleri için yeterli zamanı olmamıştır ve birçoğu bölük pörçük kalmıştır. Hukuk, tarih, diploması en çok dikkatini çeken alanlar olmuştur. Brunswick dükünün hizmetine girmiş ve hamisinin Hanover Dükalığını ele geçirmesine katkıda bulunan soyacağı araştırmasını yapmıştır; aile en sonunda (1714'te) İngiltere tahtını miras almıştır. İşvereninin kızı evlilik yoluyla Prusya kraliçesi olduğunda Berlin'de bir Bilim Akademisi kurmak için bağlantısını kullanmıştır. Örgütsel olarak Newton'dan daha dirayetli olan Leibniz kendi dergisini kurmuş ve yeni bilimsel akademiler için himaye bulmuştur; bu bilimsel akademiler aracılığıyla takipçileri Bernouillis, l'Hospital ve Euler onun matematiğini egemen kılmıştır.

Leibniz felsefesini ağının ilgi alanları doğrultusunda geliştirmiştir. Leipzig'deki ilk eğitimi skolastiktir ve Molina ile Suarez hakkındaki düşünceleri,

ayırt edici entelektüel cephanesi haline gelmiştir.[10] Paris'te Leibniz'in felsefi bağlantıları başta Huet ve Foucher olmak üzere anti-Kartezyencilerledir. 1676'da Spinoza'yı bulmak için yolculuk etmiş ve birkaç haftasını onun elyazmalarını okuyarak geçirmiştir. Leibniz, o tarihte ünlü çalışmasını ortaya koyan Malebranche'la yakın bir ilişki geliştirmiştir. Malebranche ve Arnauld'un arasında kopan fırtınadan kısa süre sonra, Leibniz kendi felsefesini geliştirmiş ve Arnaould'la mektuplaşarak çalışmasını onun eleştirileri doğrultusunda şekillendirmiştir (Brown, 1984:123; Broad, 1975).

Giriş noktası, Malebranche'ın aranedenciliğinin insanın özgür iradesini ve insani fikirleri yok ettiğidir. Leibniz, Molina'dan ve skolastik gelenekten noktalar üzerinde durmuştur. Geç Thomist mantığındaki tartışmalar, "her doğru önermede öznenin yüklemi kapsadığı" ilkesini ortaya çıkarmıştır (Brown, 1984:74; Funkenstein, 1986:98-99). Leibniz, bir kişi hakkındaki bütün doğru ifadelerin, o kişinin özünde yer aldığını ve buna o kişinin yaptığı ve gelecekte yapacağı her şeyin dahil olduğunu ileri sürer. Bireysel öz, böylece kendi nedenselliğidir. Fakat bu hiçbir özün başka bir özü etkileyemeyeceği anlamına da gelir; her şey nedensel olarak bağımsızdır. Bu, post-Kartezyen alanın merkezi yapbozunu, yani benzer olmayan tözler arasındaki bağlantısızlık probleminin aşırı bir şeklini doğurur. Leibniz problemi tersine çevirerek, birey hakkındaki birçok doğru ifadenin, onun diğer bireylerle ilişkilerini açıklar göründüğüne ama yine de her birinin nedensel olarak bağımsız olduğuna dikkat çeker. Bu, her bireysel özün diğerlerini kendi perspektifinden yansıttığı anlamına gelir; bağlantılar ileriye taşınırsa, her biri bütün evreni yansıtır.

Leibniz, Galileo ve akımının, hareket halindeki maddenin matematiksel açıklaması adına fizikten çıkarmış olduğu özler öğretisini muhafazakâr bir biçimde geri getirir. Fakat çağdaş bilim de Leibniz'in cephaneleri arasındadır. Kalkülüs konusundaki çalışması, hareket halindeki maddenin geleneksel temsillerinin ötesindeki başka bir boyutu görmesini sağlamıştır. Her tözün tüm geçmiş ve gelecek hallerinin izlerini içerdiğini söylerken, matematiksel koordinatlar boyunca hareket eden bir noktayı gözünde canlandırabilir. Geometrik olarak hareketli bir cisim, duran bir cisimden ayırt

---

10 Brown (1984:15-31); Funkenstein (1986:118-123). Leipzig çevresi tarafından üretilen entelektüel enerji, Şekil 10.1'de görülür: Leibniz'in öğretmeni Weigel, ünlü bir hukuk filozofu haline gelecek olan ve Leibniz gibi evrensel hukuku savunan Pufendorf'un da öğretmenidir. Leibniz'in öğretmenlerinden biri de bu kuşağın bir diğer saygın Alman filozofunun babasıdır; başlangıçta doğal hukuku savunan Thomasius 1694'te pietizme dönüp bir mistik vitalizm felsefesi üretmiştir. Yine yapısal bir rekabet mevcuttur; Protestan Almanya'nın bağlamında Katolik inancıların eşdeğeri olan pietistler, Wolff ve takipçilerini içeren Leibniz'in zincirinin başlıca muhalifleri haline gelmiştir.

edilemez; bu nedenle onun geçmiş ve geleceğini kapsayan "canlı güç" –daha sonraki adıyla "kinetik enerji" (Broad, 1975:65)– adında ek bir nitelik bulunmalıdır. Benzer bir düşünce çizgisi, Leibniz'in kalkülüsünü atomlar ve sonsuz bölünebilme hakkındaki ihtilafa bağlar. Descartes'in uzamda yer kaplayan tözü, Foucher'in eleştirilerine hedef olmuştur; bu töz, sonsuz bir biçimde bölünebilir olduğundan gerçekte bir töz olarak bile görülmemiştir, öte yandan atomlar bir süreklilik oluşturamadığı gerekçesiyle reddedilmiştir (Brown, 1984:42). Mikroskop aracılığıyla yapılan son mikroorganizma keşifleri, bu problemleri pekiştirmiştir; Leibniz ve diğerleri, her bir büyüklük derecesinde, sonsuz küçüklerin sayısız dizilerinin bulunduğunu varsaymıştır. Leibniz'in kalkülüsü, atomlar-sonsuz küçüklük fiziksel karşıtlığı yerine, gerçekliğin transandantal bir düzenine yönelmesine zemin hazırlamıştır. Leibniz, bütün matematiksel ve metafiziksel ayrımları, bir sürekliliğin nitelikleri olarak yeniden formüle etmiştir. Durgunluk, sonsuz bir biçimde yavaş devinim olarak; eşitlik ise sonsuz bir biçimde küçük farklılıklar olarak kavramsallaştırılabilir.[11]

Spinoza ve Malebranche'dan yararlanan, Leibniz tutarlı bir açıklayıcı sistem önermiştir. Dünya sonsuz sayıda tözden oluşur; her biri benzersizdir, her biri mantıksal ve nedensel olarak geçmişte ve gelecekte olduğu her şeyi içeren bir öze sahiptir. Leibniz, görünür cisimlerin bu tür birçok monattan oluştuğunu ileri sürerek atomculuk ve mikroskopik biyolojiye uyum sağlar; canlı organizmaların ve insan ruhunun da kendi ölçeklerinde monatlardan olduğunu ileri sürerek sisteminde onlara yer açar. Her bir tözün aynı anda zihin ve madde olduğunu farz ederek Spinoza'nın zihin-beden problemine getirdiği çözümü kabul eder. Fakat bu nihai varlıklar, zaman ve uzaydaki konumları haricinde birbirinin yerine geçebilen çıplak atomlar değildir; her biri kendi bireysel özüne, Duns Scotus'un bu-luk (*haecceitas*) kavramının eşdeğerine, bireyleşme ilkesine sahiptir. Bunlar zamanda ve uzayda birbirlerinin yerine geçemez, çünkü zaman ve uzay bağımsız bir biçimde var olan kaplar değildir, monatların kendisinin içsel karakteristiğidir, birbirleriyle ilişki kurma halleridir.[12] Kendi kendine varlığını sürdüren bu monatların arasındaki ilişkiler paradoksal görünür; bu, Leibniz'in kıyaslanamaz mad-

11 Broad (1975:43); Mahoney (1990). Leibniz "aşkın nitelikler hesaplaması" ve yeni dinamiklerini 1684 ve 1694 arasında yayımlamıştır. Bu, felsefi sistemi üzerinde çalıştığı yıllardır: *Discourse on Metaphysics* (1684-85); Arnauld'la mektuplaşma (1686-1690); *New System* (1695).

12 "Uzay, birlikte var olan şeylerin düzeni ve zaman da birbirini izleyen şeylerin düzenidir" (aktaran Brown, 1984:147; ayrıca bkz. 115). Bu noktayla bağlantılı olarak Leibniz, Newton'un fiziğini boş uzay çerçevesini varsaydığı için eleştirir ve yerçekimi kuramını da uzaktan eylem olarak reddeder, çünkü Leibniz'in metafiziğinde boşluk var olamaz.

delerin eksiksiz bir sentezini tamamına erdiremediğinin bir işaretidir. Yine de argümanının temelindeki itici güç, her bir şeyin özünün –mantıksal tanımının– özel olarak, kişi özellikli kendisi olmasının yanı sıra diğerlerinin nitelikleriyle bağlaşan nitelikler içermesi üzerinden yorumlanabilir. Leibniz, bunu teolojik bir dille Malebranche'ı anımsatır tarzda Tanrı tarafından önceden tesis edilen uyum olarak ifade eder.

Fakat sistem teolojiyi değil, Leibniz'in bütün önermeleri kapsayan evrensel bir mantık kavramını temel alır. Leibniz'in perspektifinden, Tanrı kavramı anlaşılır nedenlere dayalı bir dünya düzenine işaret etmenin bir yolu haline gelir. Her şeyi bilme özelliği, sonsuz biçimde kusursuzlaştırılmış bilimin eşdeğeridir; her şeye gücü yetme özelliği, nedenler düzenine tabidir. Leibniz'in sistemi, kendisinin bir araya getirdiği tüm ağ bağlantılarının vücut bulmasıdır. Sistemin merkezi içerikleri, yeni dinamikler ve sonsuz küçükler hesabının en ileri aşamasında matematik biliminin gelişmişliği ve buna ek olarak, modernistlerin ideolojisinden önce yeraltına çekilen ve kültürel sermayesi, felsefi dikkat alanında anahtar bir kaynak haline geldiğinde yeniden ortaya çıkan birikmiş skolastik metafiziktir.

DİNSEL HOŞGÖRÜ ALANINDAKİ RAKİP FELSEFELER

1600'lerin son kuşağında, Protestan dünyası entelektüel hayattaki sekülerleşmesinin öncüsü haline gelmiştir. Daha önceki koşullar artık tersine dönmüştür. Protestanların dinsel örgütleme tarzları, Katolikliğe göre hem ulusal devlete daha bağlıdır hem de yerel cemaatlere yayılmış haldedir. Bu, Protestan hareketlerin dogmatik coşku ve politik baskıyla kolayca kaynaştığı anlamına gelir. Yine de politik çatışmaların yörüngesi, sekülerleşme yönünde bir eğilim için zemin hazırlamıştır. Dinsel hareketliliğin örgütsel kaynaklarının politikaya daha fazla dağılımı, güç dengesini değiştirmiş ve nihayetinde devletin dinsel homojenliği zorlayabilme yeteneğinde bir açmaza yol açmıştır. Bu her ülkede gerçekleşmemiştir ama Avrupa genelindeki dinsel çatışmalar çerçevesinde kaçınılmaz olarak bazı bölgelerde karşılıklı tükenme noktasında bir güç dengesi oluşmuştur. Hoşgörü ve sekülerleşme, güçlü hiziplerden biri bunu arzu ettiği için değil, bu güçler çatışmalar sonucu kendini tükettiği için gerçekleşmiştir. Sekülerleşme, egemen olma mücadelesinin artık devam etme imkânı kalmadığında bir zayıflama süreci olarak başlamıştır.

Dinsel çatışmanın tükenmesi hem ülkeler arasında hem de bazı ülkelerin içinde gerçekleşmiştir. Protestan Birliği ve Katolik İttifakı arasındaki Otuz Yıl Savaşı, ittifak inşa etme sürecinin zirvesidir; 1648'de savaş sona

erdiğinde, Almanya tükenmiştir ve İspanya hiç olmadığı kadar derin bir iflas yaşamıştır. Aynı zamanda İspanya'nın Felemenk Cumhuriyeti'ne karşı yürüttüğü masraflı Haçlı seferinden vazgeçmesi gerekmiştir. Bunun bir sonucu olarak, Fransa artık İspanyol karşıtı politikasının esiri olmaktan kurtulmuş ve Katolik ortodoksluğu savunmaya yönelebilmiştir; bunu Bossuet'in egemenliğindeki Fransız Ulusal Kilisesinin daha büyük dogmatizminde görürüz. Fransa yaklaşık 1680'den 1740'a kadar dünyanın entelektüel merkezi olma özelliğinden uzaklaştığında, Britanya'daki dinsel politika onu artık yaratıcı bir alternatif kılmıştır.

İngiltere, birden fazla cephesi olan en şiddetli dinsel çatışmaların bazılarına sahne olmuştur. Kilise mülkiyetinin ulusallaştırılmasını bir himaye aracı olarak kullanan merkezileştirici bir monarşi; statüsü geleneksel kilise ritüelizmine bağlı eski çizgide bir Katolik aristokrasi; geleneksel olmayan topluluk yapıları, merkezi olmayan Protestan cemaatler için bereketli bir zemin sağlayan şehirli, tüccar ve zanaatkâr kesimler vardır. Bunların yanı sıra payeler ve ticari tekelleri dağıtan tahtın himayesi tarafından sunulan yeni fırsatlar temelinde daha yeni bir soylu kesim ve aristokrasi de ortaya çıkmıştır (Wuthnow, 1989; Hochberg, 1984; Stone, 1967). Bu son grup, Francis Bacon'ın kinik tarzında kraliyete hizmet edebilen veya Oliver Cromwell'in tarzında asi bir koalisyona öncülük etmek için kraliyete karşı gelen yapısal olarak oportünist bir gruptur. Artık yalnızca İngiltere'yi değil, aynı zamanda İskoçya ve yeni fethedilen İrlanda'yı da içine alan Britanya'nın birçok hizip için sağlam kaynaklar içermesi ve bu hiziplerin nihayetinde tükenme noktasına kadar birbiriyle mücadele etmesi önemli bir noktadır. Britanya, büyük ölçüde dinsel ve politik açmaz ilk olarak orada ortaya çıktığı için Locke'den Hume'a kadar felsefi merkez haline gelmiştir.

Sekülerleşme, dönemin genel ruh hali (zeitgeist) değil, bir çatışma sürecidir. Felsefi yaratıcılık, entelektüeller değişen güç dengesinin çeşitli taraflarında yeni konumlar aldıkça ortaya çıkan duruşlar aralığında gerçekleşir. Bunu belirlemek için İngiliz hayat koşulunun, en açık biçimde uzlaşmanın uzağında olduğu İç Savaş dönemine geri gidelim. Entelektüel uçların tipik karşıtlığı söz konusudur: Bir uçta Hobbes ve eksiksiz materyalizmi, diğer uçta ise Cambridge Platoncuları yer alır.

Hobbes'un konumu, 1634-1637 arasında Kıta Avrupa'sında gezgin bir öğretmenken karşılaştığı ve 1640'larda sürgündeyken sık sık görüştüğü Mersenne çevresinden çıkmıştır. Bu bağlantı, Hobbes'un yaratıcılığını ateşlemiştir, zira 1620'lerde Bacon'la iletişimi olmasına rağmen Hobbes çok az şey üretmiştir. 1630'larda Gassendi ve Galileo'yla tanıştıktan kısa bir süre sonra, Hobbes her şeyi cisimlerin hareketinden türettiği muazzam bir sis-

tem geliştirmiştir ve dönemin türbülansının üstesinden gelmek için tasarlanmış bir yönetim sistemi de buna dahildir. Mersenne'nin onu Descartes'i eleştirmeye davet etmesi üzerine genel entelektüel arenada boy göstermiştir.[13] Hobbes, geometrik argümantasyon üzerine yazdıktan kısa bir süre sonra, tıpkı Descartes gibi optik üzerine çalışmıştır ama Galileo'nun hareket fiziğini psikolojiye uyguladığı zaman daha özgün zeminler bulmuştur. Hobbes, politik sorunlardan uzak durmak ve din kurumunun düşmanlığını kazanmamak için ihtiyatlı davranan Descartes'in boş bıraktığı alanda ün kazanmıştır. Burada politik bağlantılar belirleyicidir; Hobbes, dinsel aktivistlerin tahtı devirdiği bir dönemde kraliyetçi hiziptedir. Entelektüel ağının kaynaklarından yararlanan Hobbes "mekanik felsefe"yi radikalleştirmiş ve bilimsel materyalizmi, hükümet otoritesinin ve devletin inanç karşısındaki üstünlüğünün bir desteği olarak yapılandırmıştır. Bu politik mücadele ruhunda, bir ruh tözüyle uzlaşma arzusuna sahip değildir; aynı zamanda Descartes'e ve o dönemde Görünmez Koleji oluşturan dinsel yönelimli biliminsanlarına karşı kendi ayırt edici entelektüel alanını oluşturmuştur.

Hobbes'un Restorasyondan sonra kralla bağlantıları ona koruma sağlamıştır ama dinsel politikalara çok ters olan konumu makul kabul edilmemiştir (Shapin ve Schaffer, 1985:133, 293-296). Hobbes'un yaratıcılığı, Richelieu ve Mazarin'in Paris'inin bir ölçüde kinik atmosferindeki sürgün dönemini yansıtmıştır. Fakat yaklaşık olarak aynı dönemde, 1650'lerin sonunda filizlenen La Rochefoucauld'un *Özdeyişler* eseriyle karşılaştırarak görebileceğimiz gibi, onun dayanağı İngiliz politikasıdır. La Rochefoucauld, eylemin kaynağı olarak kişisel çıkar üzerine aynı bakış açısına sahiptir; fakat argümanını bir sisteme dönüştürmek için çaba sarf etmemiştir ve bunun politik sonuçlarını göz ardı etmiştir. Fransız versiyonu dinsel statükoyu nazikçe kabul eden edebi bir eğlence iken, İngiliz versiyonu entelektüel ve politik bir yeniden yapılanmayı talep eder.

Bu materyalizmin karşısında, Cambridge'de mistik yeni-Platonculuk yükselmiştir. Bu çevre, parlamento ve kral arasındaki ilişkiler koparken ve Katolikliğin yeniden egemen olma ihtimali hakkındaki histeri büyürken 1633'te örgütlenmiştir. Genel olarak Cambridge Üniversitesi gibi Platoncu-

[13] Hobbes, önemli çalışmalarını çok ilerleyen yaşlarında üretmiştir: 1641'de Descartes'in *Meditationes de prima philosophia* eserine yaptığı katkı (53 yaşındayken); 1642'de politik iktidar hakkındaki ilk yayımlanmış eseri olan *De Cive* (54 yaşındayken); 1651'de *Leviathan* (63 yaşındayken); 1655'te en titiz bilimsel materyalizmini içeren *De Corpore* (67 yaşındayken). Diğer örneklerde olduğu gibi, yaratıcılığın yaşla hiçbir ilgisi yoktur, önemli olan merkezi entelektüel ağlarla temas anıdır. Hobbes'un kariyerinin yörüngesi hakkında bakınız Macpherson (1968); Shapin ve Schaffer (1985); Lynch (1991).

lar, Püritenlerle ve İngiliz Cumhuriyetiyle güçlü bir biçimde özdeşleşmiştir. Entelektüel ayrımları, Kalvinistlerin ılımlı bir kolu olmaları, özgür düşünce ve hoşgörüyü benimsemeleri, ahlak ve ilahi gerçekliğin Plotinosçu tefekkürü lehine öğretisel sorunları geri plana itmeleridir. yeni-Platonculuk, dogmanın tikelci öğelerinin altını oyduğu için fazla ortodoks bir teolojiye imkân tanımamıştır ve İtalya'da Ficino'yla birlikte daha önceki ortaya çıkışı, kararlı bir biçimde kozmopolit eğilime sahiptir. Fakat mevcut koşullar altında Platoncular, seküler entelektüel akımlara karşı savunmacı bir duruş sergilemeye başlamıştır.

Grubun felsefi yaratıcılığı, 1660'lar ve 1670'lerde Restorasyonun ardından kendini göstermiştir. İtici güç, Hobbes'un materyalizminin artan şöhretidir. Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (1678) kitabında, materyalizmi duyumculuğa indirgeyerek ve duyuların –Platon'un göstermiş olduğu gibi– bilginin temeli olmak için fazla aldatıcı olduğunu ileri sürerek Hobbes ve Gassendi'ye karşı saldırıya geçmiştir. Gerçek fikirlerimiz, duyular tarafından algılanamaz şeyler hakkındadır; kusursuz bir Varlık fikri de buna dahildir. Daha önce Cudworth ve More, dostane bir biçimde mektuplaştıkları Kartezyenlere görece sıcak yaklaşmışken, artık dinsel inancın düşmanı olarak Descartes'in karşısında yer almıştır. Cudworth, Descartes'in ruhsal ve maddi dünyalar arasındaki ikilemini reddetmiş ve her şeyin yüksekten alçağa bir düşüşle üretildiği "evrendeki kusursuzluklar merdiveni" fikrini savunmuştur (Copleston, 1950-1977:5:60). Şiirsel alegoriler tarzında yazan Henry More, dünyanın bir dünya ruhu, Tanrı'nın bir aracı tarafından canlandırıldığını tasvir etmiştir. Bu, bilimsel açıklamaların reddi değildir ama o tarihte ön plana çıkan mekanik felsefenin bir rakibidir; dünya ruhu, manyetizma ve çekimin materyalist olmayan bir açıklamasını sunmuştur. More, 1671'de Descartes'in geometrik doğa yorumunun, mutlak bir uzayın varlığını ima ettiğini ve bunun, şeylerin bir niteliği olamayacağını, kendi içinde anlaşılabilir bir gerçeklik olduğunu ve Tanrı'nın gölgesine tekabül ettiğini savunmuştur. Descartes'in tanımlarının aksine, More yalnızca maddenin değil, aynı zamanda ruhların uzamda yer kapladığını ileri sürer (Copleston, 1950-1977:5:64; Funkenstein, 1986:77-80).

Cambridge Platoncuları, yapısal olarak İngiliz entelektüel hayatının merkez noktalarından biridir. Onlardan yola çıkarak Şekil 10.1'deki ağı birçok yönde takip edebiliriz: Bir tarafta Locke'un duyumcu ampirizmi ve Shaftesbury'nin doğuştan ahlaki fikirleri yeniden canlandırması ve diğer tarafta Newton ve Berkeley tarafından temsil edilen dinsel alanın yeniden kavramlaştırmalar dizisi. Bu gelişim zincirleri, çok şaşırtıcı olmamalıdır,

zira Platoncular entelektüel yaratıcılığın zincirlerine özgü önemli vurgu kaymalarına rağmen Locke ve Newton'un geliştireceği sorunların birçoğunu formüle etmiştir. Cudworth, duyumculuk sorununu bilhassa gündeme getirmiş ve Locke'un popülerleştireceği tasviri kullanarak, zihnin "içinde hiçbir şey olmayan boş bir kâğıt olduğunu ve bu boş kağıdın duyu nesneleri tarafından doldurulduğunu" reddetmiştir (Copleston, 1950-1977:5:61). Cudworth'a göre fikirler nesnelerden alınmaz, yalnızca onlar tarafından uyandırılır; duyum şeylerin özünü veya bilimsel yasaların esasını sunmaz. Locke, duyuların sunduğu olasılığa dayalı bilgiler lehine özleri terk ederek, bu son noktayı ılımlı bir biçimde de olsa kabul edecektir; diğer noktalarda ise Locke kendi formülasyonlarının birçoğunu, Cudworth'un konumunu tersine çevirerek bulabilirdi.[14] Yaratıcılık, karşıtlık tarafından şekillendirilir.

Locke, kişisel olarak Platoncu çevreye bağlıdır. Bu çevrenin lideri Whichcote (Şekil 10.1'de 61) Locke'un Londra'daki gözde vaizidir. Hollanda'daki sürgün yıllarında Locke'un arkadaşları bu çevrenin yakınındaki kişilerdir. Locke, daha sonraki yıllarını Cudworth'un kızı Leydi Masham'la geçirmiştir (Fraser, [1894] 1959: xxxiii-xxxv). Locke da tıpkı onlar gibi dinsel ılımlılığı ve hoşgörüyü güçlü bir biçimde savunmuş ve öğretisel çatışmaya karşı çıkmıştır. Bu politik duruş, Locke'un bütün kariyerini şekillendirmiştir. Locke, 1650'lerde Boyle'un yenilikçi ortamı ve Oxford'daki Görünmez Kolejle ilişki kurmuştur ama bu erken bilimsel temaslar onun enerjisini uyandırmamıştır ve akademik kariyeri çok başarılı değildir; 1667'de ilk Shaftesbury kontuna kişisel hekim olmak için akademik kariyerini bırakmış ve 1683'de Shaftesbury'nin ölümüne dek bu mesleki pozisyonunu sürdürmüştür. Shaftesbury, tam vaktinde ittifak değiştirmenin bir uygulayıcısı olan Condé dükünün bir İngiliz versiyonunu akıllara getirir. Shaftesbury, İngiliz Cumhuriyeti döneminde iki kez taraf değiştirmiştir ve Kral II. Charles'ın bir genel af ve hoşgörü programı çerçevesinde geri dönüşü için müzakerelerde bulunmuştur. Stuartlar döneminde Katolik Meşruiyet Partisi'nin yeniden kurulmasıyla, parlamenter muhalefete yön vermiş ve 1682'de vatana ihanet suçlamasıyla karşılaşınca Hollanda'ya kaçmıştır. Locke da kısa bir süre sonra onun peşinden gitmiştir.

Shaftesbury, Restorasyon sırasında dinsel düşmanlık ve hiziplerin iktidar oyununu oynamıştır ama entrikaları dönemin yapısal yönelimini takip

---

[14] Locke, Cudworth'un bazı argümanlarını açıkça benimser. *Essay* (4.10) eserindeki Tanrı'nın varlığı argümanı Cudworth'unkiyle aynıdır: Hiçbir şey yokluktan gelemez ve bir şeyin varlığı, sonsuz bir yaratıcının varlığını ima eder (Copleston, 1950-1977:5:58; Locke, [1690] 1959: bk. 4.10). Bu, benliğin tartışmasız varlığıyla birlikte, Locke'un duyuların dışından türetilen bilgiyi kabul ettiği yegâne noktadır.

etmiştir. Oportünizm ve dönemsel olarak hoşgörü, dinsel çatışmayı ve ona eşlik eden politik çalkantıyı sonlandırmak için en pratik politikadır. Locke, bu dersi bir ilke düzeyine yükseltmiştir. Sosyal barış yalnızca dinsel fanatizmden akla dayalı bir biçimde uzaklaşmak yoluyla mümkündür ve bu sekülerleşme anlamına gelir. Locke, bu felsefesini tam da politik müttefiklerinin Orange hanedanlığıyla birlikte Hollanda'dan muzaffer bir biçimde döndüğü sırada ilan etmiştir. İlk önemli çalışmalarını yayımlamaya başladığında yaşı Hobbes kadar ilerlemiş olan Locke ilk yaratıcı meyvelerini tamamlamaya yönelmiştir: 1688-89'da (56-57 yaşındayken) *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (*Essay on Human Understanding*), 1689'da *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* (*Letter on Toleration*) ve 1690'da (56-57 yaşındayken) *Yönetim Üzerine İnceleme* (*Treatise on Government*).

Locke'un konumunu basitçe hoşgörü meselesine bağlayamayız. Bu konum, kozmopolit entelektüeller arasında yaygın bir biçimde paylaşılmıştır. 1670'lerden 1690'lara kadar felsefi yaratıcılık, büyük ölçüde sekter olmayan bir dinsel duruşun farklı türlerini geliştirmekten ibarettir: Spinoza'nın monizmi, bir akıl dinidir ve Cambridge Platoncuları da daha eski bir dinsel evrenselciliği canlandırmıştır. Hollanda'da deneyimli taraf değiştirici olarak Cizvitlerin safından Kalvinistlerin saflarına geçen Pierre Bayle artık her iki taraftan da uzak durma taraftarıdır; 1690'larda *Sözlük* adlı eserinde dogmatik dinin tutarsızlıklarıyla alay etmiş ve sekülerist septisizmi savunmuştur. Felsefi yaratıcılık artık dinsel liberalizmin alanının paylaşılması olarak ortaya çıkar. Bir kez daha aynı motifi görürüz: Dış politik koşullar, konuların tartışıldığı ortamı değiştirdiğinde, entelektüeller birbiriyle mücadele halindeki az sayıda konum aracılığıyla alanı doldurarak fırsatı değerlendirir.

O halde Locke, bu alanın ayırt edici bir parçasını nasıl bulmuştur ve konumu neden bu kadar bereketli olmuştur? Locke'un kariyerinin yörüngesini düşünün. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* kitabına, 1671'de Shaftesbury'nin etrafındaki entelektüellerin çevresinin içinde, din hakkındaki tartışmalara son vermenin bir yolu olarak başlamıştır. Locke, anlayışın duyumdan elde edilebilecek şeylerle sınırlandırılması ve "şeylerin gizli nedenlerine nüfuz etme" çabalarının bir kenara bırakılması durumunda öğretisel spekülasyondan uzak durulabileceğini düşünmüştür (Fraser, [1894] 1959: xvii, xxiv-xxvi). Bu konum, bilimin dinsel tartışmalardan uzak durması gerektiği düşüncesi temelinde Kraliyet Topluluğunu kuran Boyle –Locke'un yakın arkadaşıdır– gibi biliminsanlarının konumundan farklı değildir. Kraliyet Topluluğunun propagandacısı Glanvill (1650'lerde Oxford'da Locke'la birliktedir) liberal rasyonalist bir Anglikandır; Henry More'un etkisi altında,

1661'de ılımlı olasılıkçı zeminlerde ampirizmi savunarak, duyuların aldatıcılığına karşı nedenselliğin septik bir eleştirisini sunmuştur. Glanvill'in malzemeleri ve konumunun sonucu, Locke'unkilere benzerdir. Locke, vurguyu doğuştan fikirlerin ve ilkelerin eleştirisine kaydıran çok daha ünlü bir konuma nasıl ulaşmıştır? Bu, ılımlı bir ampirizmle bilimin savunulmasından ibaret değildir, çünkü bu savunmaya hiç ihtiyaç duyulmamıştır. Locke ise yıllar içerisinde bütün rakip felsefelerin temellerini eleştiren bir tutum geliştirmiştir.

Locke'u Glanvill'den ve o ortamdaki diğerlerinden ayırt eden şey, seyahatleri ve elde ettiği geniş ağ bağlantılarıdır. Locke, felsefesini 1675-1679 arasında Kartezyenlerle ve muhtemelen Malebranche'la karşılaştığı Fransa'dayken ve 1681-1689 arasında Portekizli Yahudi Spinozacılarla ve Bayle'yle temas halinde olduğu Hollanda'dayken geliştirmiştir.[15] 1670'ler Kartezyen sistemin yoğun tartışmaya konu olduğu dönemdir. Kral taraftarı Rohault ve Régis, cogito tümdengelimini ve sonuçlarını desteklemek için tartışmasız aksiyomlar dizisini genişletmiştir ve Spinoza (1677) geometrik yöntemi daha da uç noktaya taşımıştır. Karşı tarafta, Huet cogito'ya karşı septik argümanlar kullanarak dinsel inancılığı [fideizm] desteklemiştir ve Malebranche (1674) tüm fikirleri Tanrı'da konumlandırarak vurguyu değiştirmiştir. Ampirik biliminsanları, Kartezyen rasyonalizminin aşırı taleplerinden geri çekilmiştir. Kesinliğe ulaşmanın aksiyomatik yöntemi, Leibniz tarafından mutlak argümanlardan ziyade bir makullük ölçütü şeklinde değiştirilmiştir (Brown, 1984).

Locke, Kartezyen konumu reddeden harekete katılmıştır ama bunu ayırt edici bir biçimde yapmıştır. Olasılıkçılığı ve ampirizmi, tüm töz felsefelerine –materyalist, rasyonalist veya idealist felsefelere– karşı bir silaha dönüştürmüştür. Metafizik konumların alana geri döndüğü bir dönemde, Locke metafizik imalar barındırmasına rağmen anti-metafizik bir konum benimsemiştir. Locke'un ampirizmi, fikirlerin ardında yatan tözlerin aksine fikirleri dikkatin odağına taşımıştır. Locke, Platoncular ve Hobbes arasındaki ve Kartezyenler ve inancılar veya Malebranche'ın takipçisi spiritüelistler arasındaki tartışmaların ötesine geçen bir yol açmıştır. Locke'un olgun konumunda, bilinebilen her şey, duyular aracılığıyla pasif bir biçimde alınan basit fikirlerden ve

---

15 1656'da Spinoza'yla birlikte sinagogtan dışlanan Juan de Prado, doğal dini desteklemiş ve Musevi ortodoksluğunu Kartezyen ve Spinozacı silahlarla, kanıtların geometrik zinciriyle savunan Orobio de Castro'nun hedefi olmuştur. Orobio, Hıristiyanlığa karşı da aynı silahları kullanmıştır ve Amsterdam'da 1684'te bu konu hakkındaki tartışmaya Locke da katılmıştır. Locke ilk yayınlarından birinde bunu değerlendirmiştir (*EP,* 1967:5:552). Locke'la tanıştığında henüz ünlü olmayan Bayle, Musevilerin doğal din hakkındaki ihtilaflarından benzer bir şekilde etkilenmiştir.

onların zihin tarafından karmaşık fikirler şeklinde yeniden birleştirilmesinden türer. Her şey soyutlama ve genelleştirmedir; şeylerin özü yoktur, yalnızca adları vardır ve bunlar da söylemde elverişlilik açısından bir araya getirilmiş fikirlerdir. Uzanım (extension) dünyasının bütün Kartezyen özellikleri, fikirlere indirgenir. Descartes'in kullandığı anlamda "açık ve net fikirler"de hiçbir kesinlik yoktur, zira bunlar hiçbir şekilde basit fikirler değildir. Fakat dış dünyaya uygulandığı gibi septisizm hakkında endişelenmeye gerek yoktur; basit fikirler ne doğru ne yanlıştır, çünkü doğruluk ve yanlışlık fikirlere değil, yalnızca önermelere uygulanabilir (*Essay* 1.52; Locke, [1690] 1959).

Locke yalnızca doğuştan fikirleri değil, doğuştan ilkeleri de reddeder. 1670'lerin Kartezyenlerinin ürettiği aksiyomlar ve Cambridge Platoncularının ortaya koyduğu ahlaki aksiyomlar da bunlara dahildir. Mekanik felsefeye karşı çıkan Cudworth, insan zihninin her şeyin sonsuz *aklını* (eternal rationes) içeren Tanrı'nın zihnine dayandığını öne sürmüştür. 1668'de Henry More, Hobbes'un ahlaki uzlaşımcılığına karşı çıkarak, doğruluğu açık ve doğrudan olan ahlaki ilkelerin varlığını savunmuştur (Copleston, 1950-1977:5:62-63). Locke'un yaratıcılığı yalnızca Platoncu tanıdıklarına karşıtlığı üzerinden değil, aynı zamanda entelektüel alanın daha geniş planda yeniden yapılanmasına göre şekillenmiştir. Locke'un *Deneme*'sini tamamlandığı tarihte, Leibniz bütün fikirlerimizin doğuştan olduğunu ima eden kendi öğretisini formüle etmiş ve öznedensel ve nonkomünikatif [karşılıklı bağlantısı olmayan] tözleri ileri sürmüştür. Doğuştan fikirlerin en güçlü modern türevleri ve en güçlü eleştirileri, aynı dönemde ortaya çıkmıştır ve birbirlerinden habersizdir.[16] Leibniz'in ve Locke'un karşıt konumları, entelektüel alanda kendi yerini bulmuş ve dışsal destek tabanlarına kavuşmuştur. Leibniz'in konumu, Almanya'nın Protestan üniversitelerinde desteklenmiş ve orada skolastik terminolojide dinsel liberalizmi temsil etmiştir. İngiltere'de, Locke zafer kazanan Whiglerin kahramanı haline gelmiştir; teolojik sonuçlarıyla birlikte özler felsefesini tümden reddetmesi, sosyal barış yolunda sekülerleşmenin savunuculuğunu üstlenmesiyle uygun düşmüştür.

DEİZM VE DEĞER KURAMININ BAĞIMSIZLIĞI

1700'den sonraki dinsel-politik uzlaşma çerçevesi, hizipler arası çatışmanın dindiği anlamına gelmez. Tam tersine, hem parlamenter politikada hizipler ve hanedanlıkla bağlantılı entrikalarda hem de dinsel ve entelektüel cephede şiddetli mücadeleler sürmüştür. İngiliz Katolikleri, diğer muhalifler gibi

---

16 Leibniz, *Discourse* adlı eserinde doğuştan fikirler argümanını vurgular. 1686'da yazdığı bu kitap yayımlanmamıştır; Locke'un *Essay* eseri ertesi yıl tamamlanmıştır.

onların da özel ibadetlerine imkân tanınmasına rağmen yasal kısıtlamalar ve genel bir şüpheye maruz kalmıştır. Anglikan dogma, üniversitelerde uygulanmıştır ama bunlar artık entelektüel hayatın odağı olmaktan çıkmıştır. Yeni güç dengesi istikrarlı çıkmıştır ve hiç kimsenin bunu tersine çevirebilecek kadar güçlü olmadığı yeni koşul, hoşgörü ve ılımlılığı dayatmıştır. Dinsel hoşgörü, entelektüel çatışmanın merkezi sorunlarını değiştirmiştir. Locke'u takip eden kuşak, deizmin altın çağıdır; karşı cephede ise ilk kez açıktan gerici bir din savunusu ortaya çıkmıştır.

Deist eğilimler daha önce de mevcuttur ama Locke'un peşinde ihtilafın merkezi haline gelmiştir. Popüler deistlerin birçoğu, ağda Locke'un yakınlarında bulunur.[17] En ünlü deist eser, her taraftan eleştirinin hedefi olan Toland'ın *Christianity not Mysterious* (1696) adlı kitabıdır. Yine de Toland (Şekil 10.1'in anahtarında 107) muhteşem bağlantılara sahiptir; Newton-Berkeley ağında William Molyneux tarafından Locke'a tavsiye edilmiştir; Locke ihtilaf ortaya çıktıktan sonra Toland'ı reddetse de, Toland hem Shaftesbury'nin hem de devlet bakanı Lord Harley'in himayesine girmiş ve diplomatik görevler almıştır. Locke'un koruyucularının çevresine yakın olan bir başka deist, Hobbes'un materyalizmini takip eden bir soylu olan Blount'tur (109); o da yüksek düzey bağlantıları aracılığıyla dine küfür yasalarının kurbanı olmaktan kurtulmuştur. Taşralı bir sulh hâkimi olan Anthony Collins (111) dinsel ortodoksluğa karşı aralarında Jonathan Swift'in bulunduğu kişilerle nükteli tartışmalar yürütmüştür; Collins, Locke'un bir hayranı ve dostudur ve onun varlığının vasisi olmuştur.

1720'lerde deizm, saygınlık savaşını kazanmaya yaklaşmıştır. 1729-1731'de Cambridge üyesi Woolston'un kutsal metinlerin alegorik yorumu üzerine risaleler yazdığı için dine küfrettiği gerekçesiyle hapse atılması, dinsel baskının son hamlesi olmuştur. Oxford'da emekli bir kilise hukukçusu olan Tindal, 1730'da "deist İncil'i" olarak bilinen *Christianity as Old as the Creation*'ı yazmış ve hiçbir devlet otoritesinin uyum getiremeyeceğini ilan etmiştir. Deizm, o ana dek Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan kanatla-

---

[17] 1620'lerin dinsel manevraları sırasında Fransa'da İngiliz elçiliği görevini üstlenen Cherburyli Lord Herbert, ortak kavramları ve insanoğlunun ortak onayını temel alan minimalist bir dini savunmuştur; bu argüman, 1645'te İç Savaş ortamında dinsel otoriterliğin bir eleştirisi olarak ortaya konmuştur. Locke, burada da bir ağ bağlantısına sahiptir; Locke'un *Essay*'in ilk taslağını kaleme aldığı dönemdeki arkadaşı (1670'lerin sonunda Fransa'da kaldığı süreçte) Cherbury'nin torunu Thomas Herbert'tir. Kitap yayımlandığında Pembroke kontu olarak ona ithaf edilmiştir (Fraser, [1894] 1959: xxviii). Daha sonra Berkeley'in 1710'daki *İnsan Bilgisinin İlkeleri* eseri de Pembroke'a ithaf edilmiştir; bu, Locke'un haleflerinin ağında ortaya çıkan bölünmenin bir işaretidir.

ra bölünecek kadar başarılı olmuştur. 1737'de muhalif papaz Morgan, rakiplerine karşı bir Hıristiyan deizmini savunmuştur; Butler 1736'da doğal ve vahye dayalı dini bağdaştırmış (*The Analogy of Religion, Natural and Revealed*) ve bir dizi piskoposlukla ve Kral II. George'un dostluğuyla ödüllendirilmiştir. Bir kez daha diņsel politikadaki açmazın önemini ve kariyer oportünizminin etkisini görürüz. Kilise mevkileri, parti politikasının açık ganimetleridir ve dinsel hatları geçmek için güçlü teşvikler vardır. Taraf değiştirerek deist olanların, dinsel ortak paydayı savunarak kariyerlerini rasyonalize ettiğini görürüz. 1670'lerde Oxford'da, Ortodoks Anglikan olarak başlayan Tindal, tam da Katolik restorasyon Stuart monarşisinin politikası olarak belirlendiği dönemde Katolikliğe dönmüş ve daha sonra 1688'de Stuartlar devrildiğinde geri dönmüştür. Presbiteryen bir aileden gelen Butler, Anglikan rahibi olarak zenginleşmiştir (*EP*, 1967:8:139).

Bu oportünizm, deist tarafla sınırlı kalmamıştır; dinsel gelenekçi Swift de himaye beklentisindeki değişiklik nedeniyle 1710'da Whig kanadından Tory kanadına geçmiştir. Politik oportünizm, bu dönemde entelektüel hayatın koşuludur; parti sisteminin ortaya çıkışı, aynı zamanda entelektüeller arasındaki yapısal rekabetçiliğin yeni bir türünün ortaya çıkışına işaret etmiştir. Edebi yaratıcılık, ağırlıklı olarak aristokrat abonelerin ödemelerine bağımlı olan bir yayıncılık piyasası tarafından desteklenmiştir. Yazarlar artık kendilerini himaye edenlere bağımlı değildir ama makul bir hayat sürebilmek için bir politik hizbin desteğine ihtiyaç duymuştur. Şairler ve oyun yazarları, örneğin Dryden, Pope ve Addison, eserlerinin açık piyasadaki satışından ziyade, politik destekçilerinin artırdığı abonelikler ve kolay memuriyetler sonucunda servet edinebilmiştir.[18]

Politik oportünizm ve hareketlilik, evrenselciliğin gelişiminde merkezidir. Dinsel öğretiler artık politik hizipleri o kadar net bir biçimde savunmamaktadır. Şanlı Devrimi [1688 Devrimi] gerçekleştiren Whigler, dinsel ılımlılık ve hoşgörünün partisidir ve burada Shaftesbury ailesi ve Locke'un deistlerle sıcak ilişkiler ve bağlantılar kurduğunu görürüz. Whigler başa geçtikten kısa bir süre sonra entrikalar içine düşmüştür; liderleri Lord Harley taraf değiştirerek Tory hükümetinin başına geçmiştir. Eski aristokrasiyi savunan ve eski Stuart hanedanlığına yakın duran Tory muhafazakârları da parlamen-

[18] Dryden (Şekil 10.1'in anahtarında 110) örnek bir figürdür. 1650'lerde Cromwell'in destekçisiyken daha sonra kral taraftarı meclise geçmiş ve saray şairi ve tarihçisi olmuştur. 1680'lerin başında Whiglere karşı kralın partisini savunan şiirsel satirler yazmıştır; 1685'te saray modasını takip etmiş ve Katolikliğe dönmüştür. Şanlı Devrimde bile ayakları üzerine düşmüştür; 1690'larda daha sonra Whig memuriyetine atanacak olan Congreve'nin dramatik kariyerini başlatmış ve deist Blount'u korumuştur.

to ve hanedanlığa ait politikanın ayak oyunlarına hapsolmuştur. Gelişmiş manipülasyon atmosferi, entelektüel meselelere taşınmıştır. 1704-1708 ve 1710-1714 arasında iki kez Tory bakanlığı görevi üstlenen Lord Bolingbroke, aralarında Pope, Gay, Congreve ve Swift'in de bulunduğu edebi bir çevreyi sık sık ziyaret etmiştir.[19] Bolingbroke, bir muhafazakârdır; ikinci bakanlığının düşmesinin ardından, eski Katolik hanedanlığı geri getirmek için komplo yapmakla suçlanmış ve Fransa'ya kaçmıştır. Affedildikten sonra 1723'te geri dönmüştür; Whig bakanlıklarının uzun yıllarında hiçbir politik görev üstlenmeyerek, kendini gittikçe edebi etkinliklere vermiştir. 1720'lerin sonunda, doğal dini ve doğa durumunun, sivil toplum karşısında üstünlüğünü vurgulayarak Tory dergilerini deist felsefeyle doldurmuştur. Genç arkadaşlarından biri olan Lord Chesterfield, ilk başta Whig yanlısıyken 1730'da Walpole'la bağını kesmiş ve karşı tarafa geçerek 1740'larda Tory'lerin devlet bakanı olmuştur; Tory edebiyat çevresiyle vakit geçirerek, gayrimeşru oğluna yazdığı mektuplarda (*Letters to his Son*), dünyevi başarının anahtarları hakkında perde arkası tavsiyelerle kalıcı bir şöhrete ulaşmıştır.

Felsefi olarak deistlerin en önemlisi, Locke'un hamisinin torunu olan ve bizzat Locke'un vesayetinde eğitim gören üçüncü Shaftesbury Kontu'dur. Shaftesbury'nin eserleri, Locke'un eserlerinden kısa bir süre sonra, 1699'da ve 1708-1711 arasında ortaya çıkmıştır ve diyalektik olarak onların üzerine inşa edilmiştir. Locke'un doğuştan gelen fikirleri reddi, Shaftesbury'ye göre, hiçbir içkin insani doğa ve içkin ahlakın var olmadığını ima edecek kadar ileri gitmiştir. Shaftesbury, bunu çözmek için müzik ve resimdeki armoni veya oran duygusuna benzer bir biçimde içkin ahlak duygusunu ileri sürmüştür. Estetik takdir ve edebi stille dolu hayat, Shaftesbury'nin idealidir; hatta Tanrı'yı da yalnızca mizah anlayışına sahip olan kişiler tarafından anlaşılabilecek iyi huylu bir varlık olarak düşünür. Din, hoşgörülü bir tartışma konusu olarak neredeyse kaygısızca ele alınır; din, ahlaktan sonra gelir çünkü ahlak, Tanrı'nın gazabı ve adaleti gibi kavramlarda önceden varsayılır. Shaftesbury, Cherburyli Lord Herbert'inkine benzer bir alan işgal eder; Locke, Cherbury'nin deizmini desteklerken epistemolojisini eleştirmiştir.

[19] Bu yazarlar yalnızca siyasi hamilerine saygınlık kazandırmakla kalmaz aynı zamanda onların yararına propaganda yapar. Swift, Londra'da 1710-1714 arasında Tory partisinin dergisini düzenlemiştir. Karşıt edebi çevrede, Addison Whig askeri zaferini kutlayan şiirlerle şöhrete ulaşmış ve 1714'te Whiglerin Tory bakanlığını deviren Utrecht Anlaşması eleştirisini kaleme almıştır. Steele, Lord Harley'in gazetecisi olarak başlamış ve *Tatler* ve *Spectator* dahil olmak üzere Whig dergilerini düzenlemiştir. Addison müsteşar yapılarak ödüllendirilmiştir; Steele ise parlamentoda koltuk sahibi olmuştur.

Shaftesbury'nin konumu, aşamalı sekülerleşmenin gerçekleştiği Britanya ve Almanya'da, Protestan toplumlarda yüzyıl boyunca felsefenin büyük bir bölümünü oluşturacak bir alan açmıştır. Değer kuramı, çatışmaların ve gelişmelerin konusu haline gelmiştir. Daha önce felsefi ilgi bakımından nadiren merkezi olan estetik artık yerini bulmuştur (Eagleton, 1990). Estetik başka yollarla, Locke hareketinin anti-metafizik atmosferinde metafizik haline gelmiştir. Deist konum, İngiliz entelektüel dünyasında öylesine egemendir ki, dikkatler bu konumun içindeki ihtilaflara odaklanmıştır. Cherbury-Shaftesbury'nin ileri sürdüğü doğuştan eğilimler çizgisi, Locke'un deneyimi kaynak olarak gören çizgisiyle gittikçe daha çok tezat oluşturur hale gelmiştir. 1749'da Hartley, Locke'un ampirizmini açık bir çağrışımcılığa ilerletmiştir; buna göre, estetik fikirler de dahil olmak üzere tüm fikirler entelektüel hazları ve acıları için seçilirler. Adam Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı* (1759) kitabı, Shaftesbury'nin doğuştan ahlaki yetisini, kişinin kendini başkalarının yerinde hayal etmesi kavramı aracılığıyla haz ve acı eksenli çağrışımcı bir psikolojiye dönüştürür. Shaftesbury'nin kuşağında doğuştan ahlak ve güzellik yetileri, dinin natüralist temeli için bir ara durak oluşturmuştur. 1700'lerin ortasındaki kuşakta, hem din hem de dinin temelleri, deneyimden türetilmiş ve yüzyılın sonundaki Bentham'ın radikal faydacılığına yol açmıştır.

İTTİFAKLARIN TERSİNE ÇEVRİLMESİ

İngiltere'de deist evrenselcilik, dinsel çekişmeyi aşmaya yönelik bir öğretidir. Fransa'da deizm ortaya çıktığında, radikal bir din karşıtı hareketin parçasıdır ve bu da yeni bir karşıtlığı doğurmuştur: Açıkça gerici olan ilk modernizm karşıtlığı. Dinsel çatışmanın tarafları tüketen açmazı ve ardından uzlaşmaya yol açan politik taraf değiştirmeler, neden İngiltere'de hoşgörü ve deizmle sonuçlanırken, Fransa'da katı ateizmle sonuçlanmıştır? Burada, sosyal nedenselliğin dış katmanına, entelektüel hayatın ağlarını yapılandıran politik saflara bakmamız gerekir.

Merkezileştirici monarşinin daha güçlü olduğu yerlerde, bağımsız aristokrasi hem politik hem de entelektüel ve dinsel karşıtlık geliştirmiştir. Wuthnow'un (1989) Aydınlanma kuramı, esasen bu din karşıtı cepheyle ilgilidir. Avrupa toplumları arasında yaptığı karşılaştırmalar, Aydınlanma entelektüellerinin çeşitli koşulların bir kombinasyonunun var olduğu yerlerde ortaya çıktığını gösterir. İlk olarak, devlet bürokrasisinin büyümesi, yönetim merkezlerinde saygınlık için rekabet eden devlet memurları, hukukçular ve salon çevreleri arasında bir himaye tabanı üretmiştir ve bunlar entelektüeller için hem bir insan kaynağı hem de eserlerini okuyan ve yayan eğitimli bir kitleye

dönüşmüştür. İkinci olarak, bağımsız yargı erkleri ve temsilî parlamentolar arasında bölüştürülen otorite, politik hiziplerin merkezdeki mevcut ganimetler üzerine rekabetini kuvvetlendirmiştir. Wuthnow'un modeli, 9. Bölümün sonunda özetlenen yaratıcı ağların yapısal modelinin bir versiyonudur: Merkezi bir dikkat alanında entelektüeller için birden çok tabanın kesişmesi söz konusudur. Fransız Aydınlanmasına ilişkin analizim, Wuthnow'unkinden bir noktada ayrılır: Yalnızca devlet memurlarının himaye ağına bağımlı olan entelektüeller arasında (Voltaire, Ansiklopediciler) yaratıcılık yoktur, aynı zamanda merkezileştirici devlete karşı çıkan feodal lordlar arasında da yaratıcılık ortaya çıkmıştır (Boulainvilliers, Montesquieu). İngiltere'de Şanlı Devrimden sonra aristokrasi ağırlıklı bir yönetim kurulmuştur ve dinsel konudaki ılımlılık ilkesi, kurumsallaşmış bir güç dengesi aracılığıyla sağlanan kontrolün anahtar öğesidir. Fransa'da politik gücün tabanları, mutlakiyetçi devletin memur sınıfı ve artık politik olarak marjinal hale gelen ama toplumsal olarak ayrıcalığını koruyan aristokrasi arasında bölünmüş haldedir. Politik hiziplerin bu tabanları, entelektüel alanda yeni bir ayrımı doğurmuştur.

Fransız deistleri, İngiliz deistlerinin aksine, yalnızca makul bir hoşgörünün sağlanması ve dinsel çatışmaya son verilmesini savunmamıştır, kilisenin açıksözlü muhalifleri haline gelmişlerdir. Kont Boulainvilliers, merkezileştirici monarşi karşısında feodalizmi yüceltmiştir. *Three Imposters* (1719) kitabında, vahye dayanan dinin sahte yasa koyucular –Musa, İsa ve Muhammed– tarafından yaratıldığını savunmuş, gerçek dini Descartes ve Spinoza'nın felsefeleriyle temellendirmiştir. Boulainvilliers'in özgür düşünen çevresi, Fontenelle ve Bayle'nin müritlerini kapsamıştır ve sonunda Voltaire'in kozu haline gelecek gizli elyazmalarını kopyalamıştır.[20]

Feodalizm ve doğal dinin aynı kombinasyonu en büyük sıçramasını Montesquieu'yla yapmıştır. Montesquieu makam soylularından [*noblesse de robe*] gelmiştir, 1705'te Oratoryenler Kolejinden mezun olmuş ve Boulainvilliers'in çevresi tarafından entelektüel hayata sokulmuştur. İlk edebi başarısı, 1721'deki *İran Mektupları* (*Lettres persanes*) kitabında başta Müslümanlara ait bir haremdeki cinsel hayatın heyecan verici sahneleri olmak üzere,

---

[20] Boulainvilliers'in öğretmenlerinin zinciri, 1650'lerde Amsterdam'daki doğal din hakkındaki ihtilaflara kadar gerilere gider. La Peyrère, skandal yaratan Âdem öncesi tezi tutuklanmasına neden olduktan sonra, sözlerini geri almış ve Juilly'deki Oratoryen Kolejine sığınmıştır. Richard Simon, La Peyrère'in projesini devam ettirerek 1678'de Eski Ahit'in tarihsel bir eleştirisini üretmiştir ve bu da Bossuet tarafından yasaklanmıştır. Bir sonraki kuşakta Simon'un öğrencisi Boulainvilliers'tir. Boulainvilliers'in felsefesinde cogito, maddeden daha geniş bir evrensel Varlığı ima eder; Boulainvilliers bunu temel alarak bir doğal dini inşa eder. Bu dinde, beden ölümden sonra evrensel maddeye dönerken, ruh sonsuz zihinde bir fikir olarak kalır (*EP*, 1967:1:354; Roger, 1964:6-7; Heer, [1953] 1968:188).

farklı tarzlar ve dinleri kozmopolit bir biçimde yan yana getirmesiyle gelmiştir. 1729-31 arasında İngiltere'yi ziyaret ederek, Bolingbroke'un çevresindeki Tory entelektüelleriyle, özellikle de genç Chesterfield'le arkadaşlık kurmuştur; Fransa'ya döndükten sonraki 17 yılını *Kanunların Ruhu Üzerine* (*Esprit des lois*) kitabını yazmakla geçirmiştir (Collins, 1908). Bu kitabında, aristokrasi genel bir güçler ayrılığı öğretisine ve ezici, Doğu tarzı merkezi devlet, haremler ve geri kalan her şey karşısında özgürlüklerin savunusuna yükseltilir. 1748'de Cenevre'de anonim olarak yayımlanan Montesquieu'nun kitabı, Cizvitlerin hedefi olmuş ve yasaklı kitaplar listesine yerleştirilmiştir; çatışmanın yarattığı dikkat, kitabın başarısını pekiştirmiştir.

Alanın din karşıtı tarafını doldurmak için rakip konumlar ortaya çıkmıştır. Montesquieu'nun deizmini paylaşan Voltaire, aristokratik ayrıcalığın gerici bir savunusu olarak *Kanunların Ruhu Üzerine* kitabına saldırmıştır. Voltaire, umutlarını aydınlanmış mutlak hükümdara bağlamıştır. Voltaire ve Montesquieu'nun farklı maddi destek tabanları vardır; Montesquieu kendisine miras kalmış mülklere sahiptir; Voltaire ise aralıklarla Fransız Sarayının himayesine, aristokratik salonlara ve 1750'lerde Berlin'de Büyük Frederick'in filozof-şairi olma görevine bel bağlamıştır. Bu dış tabanlar, Montesquieu ve Voltaire'in arasındaki farkı ortaya çıkarır; ortak noktaları ise *Ansiklopedi*'de (*Encyclopedia*) kristalleşen ağı da kapsayan aynı entelektüel ağlara aidiyetlerinden gelmiştir. İlk başlarda, her ikisini de aynı Londra ortamı şekillendirmiştir; Voltaire 1726-1729 arasındaki ilk sürgününde Bolingbroke ve Pope'un etrafındaki Tory edebiyat çevresini sık sık ziyaret etmiştir. Voltaire bu ağ temasından önce, oldukça geleneksel bir epik şair ve oyun yazarıdır ama Fransa'ya dönerek İngiltere'deki deneyimlerini temel alan denemelerini (*Lettres philosophiques sur l'Anglais*) yayımladığında (1734) artık alandaki yerini bulmuştur. Bu kitabında, hayatı boyunca işleyeceği temel noktaları Montesquieu'nun ilk uzmanlık alanını anımsatacak şekilde Doğu masalları, alegoriler, hicivler ve tarihçeler formunda ortaya koyar. Voltaire, Newton'un ve İngilizlerin akıl ve ılımlılık temelinde aydınlanmış, hoşgörülü bir dünya keşfettiklerini ileri sürer.

Voltaire, döneminin entelektüel hizipleri arasında orta noktada yer aldığı iddiasındadır; deizmi yalnızca dogmatik dinin acımasızlıkları ve hurafeleriyle değil, aynı zamanda ateistlerin materyalizmiyle de mücadele halindedir. Bilimsel keşifleri, akla uygun bir dinin merkezi argümanı olarak almıştır: Tanrı yalnızca tasarımı temel alan argüman tarafından kanıtlanır; tıpkı saatin bir saatçinin varlığını kanıtlaması gibi, bilimsel yasalar Yasa Koyucu'nun varlığını kanıtlar. Vurgu, maddi töz veya zihin-töz üzerine değil, yasalar üzerinedir; Voltaire, metafiziğin yanı sıra materyalizmi de reddet-

mek için Newton'u kullanır. Voltaire, yeni ortaya çıkmakta olan katı bir bilimcilik tavrını temsil etmiştir: Bilim tek başına yeterlidir; başka herhangi bir türden felsefe cazip değildir. Bir zamanlar rasyonel bilimi kurma iddiasındaki kartezyenizm artık yalnızca bir felsefe olma yolunda ilerlemiştir. Voltaire, metafizik karşıtı bir deizmi benimseyerek, hem Spinozacıların hem de Platoncu zincirlerin deizmlerini reddetmiştir.

Metafiziğe sırtını çevirmek, dönemin Fransız ve İngiliz entelektüel dünyalarının karakteristiğidir; bu özellikleriyle Alman ağlarıyla bir tezat oluştururlar ve Wolff, Baumgarten veya Kant'ın Fransız bir karşılığı yoktur. Geleneksel ruhban eğitimiyle bağlantıya sahip olan Fransız üniversiteleri, yaratıcı gericilik merkezleri olarak bile hiçbir öneme sahip değildir; 1600'den itibaren öğrenci kayıtlarında ciddi bir düşüş yaşanmıştır ve üniversiteler, mesleklerin ifasını tekelleştiren diplomalar üzerindeki kontrolünü yitirmiştir.[21] Üniversitelerin zayıf konumunun yanı sıra salon çevreleri ve memur sınıfı arasında seküler entelektüellerin daha rahat tabanı, Voltaire'in radikal bir deist olmasına imkân tanımıştır. Voltaire, kiliseyi kafa bulandıran ritüel ve dogma silahlarını kullanarak yozlaşmış ayrıcalıkların savunucusu olmakla suçlarken, insanlığın gerçek dinini savunmuştur. Metafizik, transandantal hurafelerin boy verdiği bir topraktır. Voltaire'in felsefesi, entelektüel hayatın eski kilise tabanları karşısında zafer kazandığını hisseden seküler entelektüellerin bir ideolojisidir. *Filozoflar* geleneksel felsefi konuların soyutluğunu yitirmiştir; yaratıcı enerjileri seküler konular açmaktan gelmiştir. Filozof, daha önce ilk ilkelerle ilgilenme rolü üstlenirken artık uzmanlaşmış bilimler ve disiplinlere ayrıştırılmıştır.

1764'te Cizvitlerin Fransa'dan sınır dışı edildiği dönemde, Voltaire dinsel zulmün kurbanlarının yanında bir savaşçı haline gelmiş ve dine karşı en güçlü saldırılarını yayımlamıştır. Bununla birlikte Voltaire, deist duruşa sahip bir militandır ve entelektüel mücadelesini giderek artan bir şekilde artık materyalizm ve ateizme yönelen *filozoflar* grubuna karşı yürütmüştür. 1749'dan 1789'a kadar Ansiklopedicileri ve takipçilerini Paris salonunda ağırlayan baron d'Holbach, 1760'larda gizli bir şekilde Hıristiyan karşıtı yazılar yazmaya başlamıştır; 1770'te materyalist *Système de la nature* eseri, ateizm ve deizm arasındaki tartışmayı ateşlemiştir. Voltaire ve hamisi Büyük Frederick, deizmin tarafında yer almıştır. Kariyerine 1745'te Shaftesbury'nin deizmini Fran-

---

21 Burrage (1993); Ariès (1962:195-237); Heilbron (1994). Kayıtlardaki azalma ve profesyonel belgelendirmenin kaybolması, 1670'ten sonra İngiltere'deki üniversitelerin karakteristiğidir. Her iki yerde de entelektüeller seküler hayatta kalmış ve üniversite derslerini ve sınavlarını "saçma ve köhne," "çocukça ve faydasız egzersizler" oldukları gerekçesiyle küçümsemiştir (Green, 1969:50; Stone, 1974b).

sızcaya çevirerek başlayan Diderot, daha sonra d'Holbach ve ateizmi desteklemiştir. Grubun en aşırı üyeleri, en çok kişisel güvenceye sahip olanlardır. Voltaire, hamilerinin dinsel hoşgörüsünün çerçevesinde kalmıştır; d'Holbach, Paris'teki varlıklı bir Alman mülteci olarak daha özgürdür; ilk gerçek radikal natüralizm, Fransız tahtı için iltizam usulüyle vergi toplayarak bir servet edinen, hayatı boyunca maaş almasını sağlayan bir memuriyet görevini üstlenen Helvetius tarafından 1758'de ifade edilmiştir.

Bu dönemin merkezi ağı Ansiklopedicilerdir (Şekil 11). Bu grup, yayın piyasası tarafından sağlanan yeni maddi tabana dayanır. Bu, İngiltere'de bir kuşak önce ortaya çıkan, Tory ve Whig edebi çevrelerini desteleyen yapının aynısıdır; Almanya'da Berlin, Göttingen ve Weimar'la birlikte yaşanan edebi patlamayla bir sonraki kuşakta ortaya çıkacaktır. Diderot ve d'Alembert, başlıca gelirlerini ve uğraşlarını 1746'dan 1772'ye kadar *Ansiklopedi*'den elde etmiştir ve bu dönemin ünlü entelektüel kariyerlerinin birçoğu, bu girişimle kurulan temas sonucunda başlamıştır. Ansiklopediciler, bir grup olarak gelişmiştir. D'Alembert, 1745'te grup kurulmadan önce 1743'teki matematiksel *Traité dynamique*'iyle önemli bir biçimde yaratıcı olan tek grup üyesidir. Varlıklı destekçileri d'Holbach (1749'da Paris grubuna katıldığında 26 yaşındadır) aşama aşama bilimsel makalelerden, 1760'larda kendi materyalist felsefesine ilerlemiştir. 1740'larda Sorbonne'da genç bir teoloji öğrencisi olan ve d'Alembert'in kuzeni olan Condillac, bu grupla yakınlaşmış ve 1754'te metafiziksel *Traité des sensations*'ı yazmıştır.[22] 1749-1751 arasında Sorbonne'da eğitim gören genç Turgot, gruba tanıtılmış ve çok geçmeden tarihsel evrimciliği ortaya koyduğu *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*'i (1750) yazmıştır. Bir diğer varlıklı destekçi Helvetius, 1751'de gruba ev sahipliği yapmaya başlamıştır ve 1758'de *De l'Esprit*'in din karşıtı radikal naturalizmini ortaya koymuştur. Grup, onunla temasa geçen herkese yaratıcı enerji yükleyen bir merkezdir.

Rousseau, *Ansiklopedi* ağıyla köprüleri atarak –yani yeni bir karşıtlık ekseni bularak– ağın en ünlüsü haline gelmiştir. Geniş kapsamlı yaratıcılığı, maddi destek tabanlarının kapsamına tekabül etmiştir. Soylu kesimin evlerinde geleneksel kişisel himaye kaynakları aramasının yanı sıra Salon çevrelerinde edebi şöhrete ulaşmaya çalışmış, akademilerin yeni düzenlenen ödül yarışmalarına katılmış ve de yeni yayıncılık girişimlerinde bu-

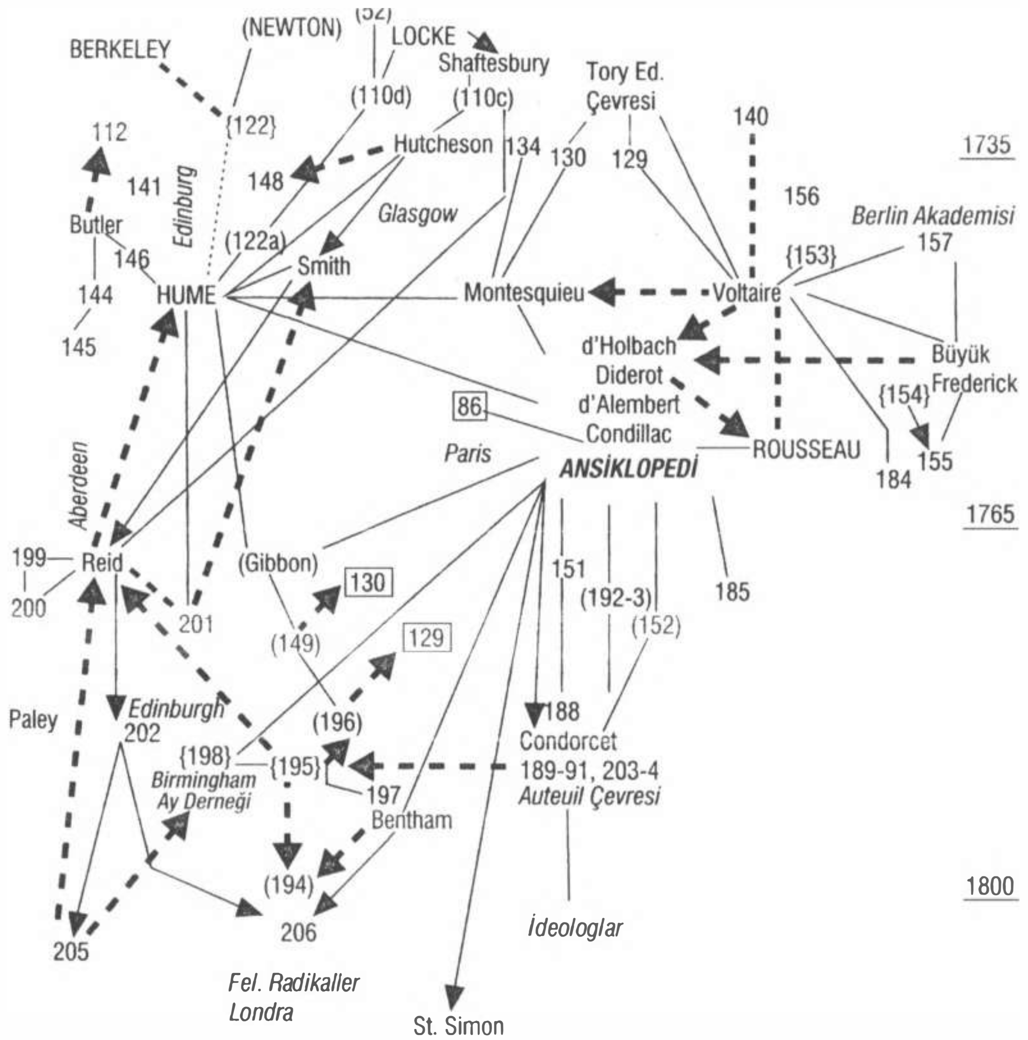
---

22 Ansiklopediciler çevresinin bir üyesi olan Condillac, üniversitede teoloji eğitimi almış ve ağ arkadaşları tarafından İngiltere'den aktarılan yeni anti-metafiziksel sermayeyi kullansa da geleneksel bir felsefi konuyla ilgilenmiştir; Locke ve Newton'a dayalı bir zihin kuramı.

lunmuştur. Genç Rousseau, Leibniz'i anımsatır; taşradan gelen hırslı bir genç olarak (aslında ev sahibeleriyle duygusal ilişkileri üzerinden yükselmiş olan eski bir sekreter ve müzik öğretmenidir) Paris'te yeni bir müzikal notasyon ileri sürerek kendini göstermiştir. Bu yenilik çizgisi hiçbir karşılık bulmamıştır ama bir şeyler başarıncaya dek her yönde girişimlerini sürdürmüştür. 1745'te (33 yaşındayken) *Ansiklopedi* grubuyla tanışmıştır; 1750'de beşerî/toplumsal gelişim eleştirisiyle bir ödül kazanmıştır, 1755'te Eşitsizliğin Kökenleri konulu söyleviyle bir ödüle daha layık görülmüştür ve XV. Louis'in huzurunda bir opera sahneletmiştir. 1758'de dönemin egemen yıldızıyla arası açılmıştır ve bu rekabetin verdiği enerjiyle yaratıcılığının zirvesine ulaşmıştır. Voltaire'in 1759 tarihli başyapıtı *Candide* de dahil olmak üzere felsefi romanlarının hemen ardından, Rouessau 1761-62'de üç ünlü eseri *Toplum Sözleşmesi* ve kendi girişimi olan ve roman türünde kaleme aldığı *Yeni Heloise* ve *Émile*'le zirveye çıkmıştır.

Rousseau, eski rejimin kurumlarının zayıf düştüğü bir dönemde politik anlamda bir radikal olmayı başarmıştır ama bunu, kendisini yol arkadaşlarından ayırt eden bir tarzda yapmıştır. İlk olarak, insani icatların insanın mutluluğuna katkıda bulanmadığını ileri süren *Bilim ve Sanatlar Üstüne Söylev* eseriyle şöhrete kavuşmuştur; bu tam da *Ansiklopedi*'nin ilerlemeye katkıda bulunan tüm sanatlar ve icatlar hakkında genel bir açıklama sunma iddiasını ileri sürdüğü dönemdir. Rousseau, insani tarihçelerin keyfi kalıplarını aşan bir doğal dinin deist temalarını genişletmiştir; ama doğa durumunu uygarlığın zincirleri karşısında göklere çıkararak bu temaları ayırt edici bir anti-modern alana taşımıştır. Aynı zamanda eleştirisinde örtülü olan politik köktencilik, yaklaşmakta olan devrimciler kuşağında onu ünlü kılmıştır. Rousseau, bilimle köprüleri attığı gibi Helvetius ve d'Holbach tarafından savunulan türden bilimsel ateizm ve deizmle de bağlarını koparmıştır. 1760'ların ortasında, Voltaire ve Diderot dini daha açıktan eleştirmeye başlarken, Rousseau dinin duygusal bir temelini ileri sürerek alanın karşı tarafında yerini almıştır.

Öncülleri Voltaire'den daha radikal olan Ansiklopediciler, bilimin ilerleme ve adalet politikasıyla ve de dogmatik dinin eleştirisiyle modern ittifakını formüle etmiştir. Modernitenin liberal, ilerlemeci, solcu inançları haline gelecek şeyleri kristalize etmişlerdir. Rousseau, bu entelektüel sentezin neredeyse tam oluşturulduğu anda sahneye çıkmış, negatif yönlerini seçmiş ve modern entelektüel koşullarda aynı oranda uygulanabilir olan bir konumda dokumuştur. Rousseau gerici değildir ve kurumsallaşmış kilisenin daha eski kaynakları, üniversite metafiziği veya aristokrasinin hu-



= tanışıklık bağı = öğretmen-öğrenci bağı

= olası bağ = ihtilaflı bağ

= çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof

Küçük harf = ikincil filozof

sayı = anahtarda listelenen önemsiz filozof (bakınız Ek 3)

(parantez içinde isim veya sayı) = filozof değil

ŞEKİL 11.1. AYDINLANMA SIRASINDA FRANSIZ VE İNGİLİZ AĞ, 1735-1800

kuki imtiyazlarının hiçbirini kullanmamıştır. Bunun yerine bir modernist karşıtı bir modernist olmuştur ve keşfettiği alanın, modern zamanların önemli bir hizbi için –postmodernist enkarnasyonuna kadar– verimli olduğu görülmüştür. Bir kez daha, entelektüel üretkenliğin temel koşulları değiştikçe, yaratıcılığın rakip cephelerde eşzamanlı olarak patlak verdiğini görürüz.

MODERNİST KARŞITI MODERNİZM VE ANTİ-BİLİMSEL MUHALEFET

Dinsel konumlar ve bilim arasındaki entelektüel ittifakların ciddi biçimde değişime uğradığı bir dönemin ortasındayız. Kepler'den Leibniz ve Newton'a kadar birçok yaratıcı entelektüel, bilim ve dinin uyumunu ileri sürmüştür. Gassendi ve Mersenne gibi din taraftarı entelektüeller, bilimi kendi teolojik amaçları doğrultusunda kullanmıştır; öte yandan birçok biliminsanı da etkinliklerinin dinsel meşruiyetini iddia etme eğiliminde olmuştur. Boyle'un etrafındaki İngiliz biliminsanları, bilimlerinin dinsel ortodoksluğunu göstermeye bilhassa özen göstermiştir ve Boyle bilimin kanıtı aracılığıyla ateizmi çürütmek için herkese açık olan dersleri finansa etmiştir. Locke'a göre ise, bilim sekülerleşmenin tarafına geçmiştir; bu andan itibaren biliminsanları ve felsefi destekçileri, giderek deizm gibi minimalist bir dinle ve en nihayetinde açık ateizmle ilişkili hale gelecektir. Aynı zamanda din de bilime karşı cephe almaya başlamıştır; bu eğilim İngiliz sosyal çevresinde Locke'un döneminde Berkeley ve Swift'le birlikte ortaya çıkmıştır. Kısacası, bir "liberal"in dinsel meselelerde bilimin desteğini iddia etme eğiliminde olduğu, öte yandan dinsel "muhafazakârlar"ın bilime karşı cephe aldığı "modern" dizilişe ulaşıyoruz.[23]

Felsefi "solun" gelişimini izledik; onun "sağdaki" kutuplaştırıcı karşıtı için ise 1600'lerin sonundaki İngiliz ağlarına dönelim ve Cambridge Platoncularından kaynaklanan bağlantıların izini sürelim. İlk önemli ürün Newton'dur. Newton'un da bilimsel takipçiler ağı vardır ve Berkeley, Hume ve Swedenborg gibi filozoflar da bu ağın soyundan gelen filozoflardır. Başarılı bilimsel devrimin baştemsilcisinin, sonunda bilime sırtını çeviren, hatta ona saldıran bir takipçiler zincirine sahip olması şaşırtıcı görünür. Bilim

---

[23] Tarihsel olarak göreli bir kullanım olduğuna işaret etmek için "modern" sözcüğünü tırnak içinde kullanıyorum. Dinsel ve siyasi liberalizm ve bilim arasındaki ve muhafazakâr tarafta bunun karşıtları arasındaki ittifak, Aydınlanmada ve 1800'lerde zirveye ulaşmıştır. İttifak, varoluşçulardan başlayarak ve postmodernistler aracılığıyla devam ederek bizim çağımızda son bulmuştur.

kampının içinde bir bölünmenin yaşandığına tanık oluruz. İzole edilmiş bir istisna olarak Hobbes'un dışında, daha eski mekanik felsefe, hem İngiliz hem de Fransız kollarında dinle dayanışma içinde olmuştur. Artık bilimin din politikası değişmektedir. Locke'un takipçileri, bilimsel felsefeyi deizmin zemini olarak kullanmıştır;. öte yandan giderek artan bir biçimde bilimi reddeden bir dinsel muhalefet ortaya çıkmıştır. Entelektüel şöhret, mevcut silahları kullanarak mevcut çatışmalara girmek suretiyle elde edilir; yeni spiritüalistlerin en başarılıları da en aktif bilimsel ağlardan gelmiştir ve bilimsel felsefenin araçlarını kendisine karşı çevirmiştir.

Newton bu süreçte anahtar bir bağlantıdır. Nihayetinde tüm biliminsanlarının en ünlüsü olan Newton yine de dışarıdan biri sayılır. Görünmez Kolej 1650'lerde Oxford'da kurulmuş ve daha sonra Londra'ya taşınmıştır; ama Newton, Platoncuların, yani mekanik felsefeyi eleştirenlerin önde gelen entelektüel çevre olduğu Cambridge'dedir. Newton'un entelektüel başlangıcı da Platoncu cepheyle kurduğu temas sonucunda gerçekleşmiştir. Grantham yakınlarında, Henry More'un evinde doğmuştur; ilk olarak More'un bir öğrencisinden matematik eğitimi almıştır ve More onun hem komşusu hem de üniversitedeki meslektaşıdır. Newton'un felsefi konumu More'un metafiziğine yakındır.[24] Newton ilk makalesini 1672'de yayımladığında, onun ışık kuramını kendi kuramlarından daha değersiz bulan Hooke ve Huygens tarafından eleştirilmiştir. Newton, bilimsel çalışmadan büyük ölçüde vazgeçmiş ve sonraki on yıllarının büyük bir kısmını Teslis karşıtı teoloji üzerinde çalışarak, İncil'in kehanetlerini araştırarak ve kadim Pisagorcular ile Keldanilerin paylaştığı ve simyacılar tarafından kullanılan gizli bir dille ifade edilmiş olduğuna inandığı ilksel bir felsefeyi bulmaya çalışarak geçirmiştir. 1684'te astronom Halley, Newton'u matematiksel bilimini geliştirip yayımlamaya teşvik ettiğinde, Newton büyük ölçüde Cambridge Platoncularının teolojisiyle karışık okültist gelenekten bir filozof olarak aktif durumdadır. Materyalist biliminsanlarının ana akımıyla çatışması, daha önce Şekil

---

[24] *DSB* (1981:10:42-102); Westfall [1981]. Newton ana matematik ağıyla da erken temaslara sahiptir. Öğretmeni Barrow, Oxford biliminsanlarının aksine kralcıdır; 1655'te Cambridge üyeliğinden atıldıktan sonra, Kıta Avrupa'sını gezmiş ve muhtemelen Fermat ve Roberval'ın da aralarında bulunduğu önde gelen matematikçilerle tanışmıştır. Barrow'un asıl etkisi çok büyük olmasa bile Newton bu sayede matematiksel problemlerin ön safının farkına varmıştır ve 1600'lerin ortasında kalkülüs ve sonsuz serilere yaptığı gençlik katkıları bu alanda gerçekleşmiştir. Barrow, 1669'da ilahiyat profesörlüğü için Lucasian matematik profesörlüğünü bıraktığı zaman Newton'u halef olarak tavsiye etmiştir. Bu, Cambridge'de o dönemdeki öncelik sıralamasını gösterir: Teoloji, bilimden daha önemli görülmüştür ve Newton da 1684'ten önce kendi çalışmasında aynı önceliklere riayet eder.

10.1'de Fludd ve Mersenne arasında veya Gassendi ve Hobbes'a karşı More ve Cudworth'ta gördüğümüz çatışmaları devam ettirmiştir. Newton'un astronomi (1687) ve optikteki (1704) başarısının ardından bile, materyalistlerin kesintisiz maddenin sonsuz dünyası olarak gördüğü boş uzay çerçevesinde, Newton'un "uzaktan eylem" kavramı üzerine Newtoncular ve Fransız Kartezyenler arasındaki tartışmada, Cudworth ve Descartes'in tartışmasının bir yankısı vardır.

Newton bilimsel modernistlerin simgesine dönüşse de, metafizik filozofların çekirdeğinin dışından gelmiştir ve kendi takipçilerinin ağı, çok geçmeden alanın modernist karşıtı, hatta anti-bilimci tarafından istifade etmiştir. 1683'te Kraliyet Topluluğunun bir şubesi olarak Dublin Felsefe Topluluğunu kuran William Molyneux (Şekil 10.1'in anahtarında 105) Newton'un takipçileri arasındadır. Molyneux, astronomi ve optik konularında çalışmış, özellikle teleskopların ilkeleriyle ilgilenmiş ve 1690'larda Locke'la mektuplaşarak, varsayımsal olarak görme gücüne sonradan kavuşan bir kör adam örneği üzerinden fikirlerin duyumsal kuramına ilişkin meseleleri gündeme getirmiştir. Oğlu Samuel Molyneux (120) Dublin'deki Trinity Kolejinde optik konusundaki bu çalışmayı sürdürmüştür; Berkeley'in matematik defterlerini ve *Yeni Bir Görme Kuramı* (*New Theory of Vision*, 1709) kitabını yazdığı, Newton'un 1704'te yayımlanan en popüler kitabı *Optik* (*Opticks*) ile aynı konu üzerinde çalıştığı dönemde (1705-1709) Berkeley'in arkadaşıdır.[25]

Berkeley'le birlikte, bilimsel felsefe bilime yönelik bir saldırıya dönüşmüştür. Ampirizm, en uç noktaya götürülmüş ve materyalizme karşı bir silah olarak kullanılmıştır. Berkeley, Locke'un ampirizmini genişleterek ve Molyneux'un varsayımsal kör adamını sık sık kullanarak optik biliminin mevcut öğretilerini eleştirmiştir. Mesafe ve büyüklüğün nasıl algılandığının matematiksel açıklamaları, gözdeki ışık ışınlarının açı hesaplamalarına dayanır. Berkeley, bu türden ışınlar ve hesaplamaların bilincinde olmadığımız deneyimine gönderme yapar. Geometri, deneyimin ötesine geçerek boyutu olmayan noktaları ve cansız ışıkları konu edindiğinde gerçekdışıdır. Her zaman minimum görünür nesne var olduğundan, mikroskoplar aslında

[25] Berkeley, yaratıcılıklarının zirvesindeki diğer filozoflarla karşılaştırdığında çok gençtir: Başyapıtı *İnsan Bilgisinin İlkeleri* adlı kitabı 25 yaşındayken yayımlanmıştır. 20 yaşındayken Almanya'da felsefi sahneye çıkan Schelling de benzer bir örnektir. Her iki örnekte de yapısal koşulun hızla değiştiği bir dönemde bir çekirdek ağla erken temas söz konusudur. Yaşlı Hobbes ve Locke ise bir tezat oluşturur. Genç veya yaşlı, bu anlarda merkezi alanda bulunanlar şöhrete kavuşmuştur.

normal görüş gücündeki bir ilerleme değildir; bize farklı bir dünyayı –dokunarak tanıdığımız nesnelerle hiçbir bağlantısı bulunmayan bir dünyayı– gösterirler. Her farklı duyu, kendi deneyimlerini ve fikirlerini sunar. Bütün duyuları birleştiren bir nesne var olduğuna dair algımız, genellikle birlikte gerçekleşen deneyimlere ortak bir isim koyan dilden kaynaklanan bir önyargıdan ibarettir. Berkeley'in aşırı fenomenalizmi, deneyim dünyasını ayrı kanallara ayırır; Berkeley, Locke'un yöntemini benimser ama onun tutarlı kalmasını ve başka hiçbir varlığı kabul etmemesini ister.

Berkeley'in din adına bilime karşı saldırıya geçmesi, *Yeni Bir Görme Kuramı* kitabını takip eden yayınlarda da görünür. 1710'daki *İnsan Bilgisinin İlkeleri* (*Principles of Human Knowledge*) kitabının alt başlığında, "septisizm, ateizm ve dindışılığın zeminlerini" incelediğini ifade eder. 1713'teki *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*) kitabının başlığında da "Septikler ve Ateistlere Karşı" ifadesiyle bunu tekrarlar. Berkeley, kilisede bir dizi görev üstlenip sonunda piskopos olan bir din adamıdır. Hayatının büyük planı, Bermuda'da bir misyoner koleji kurmak ve Anglikan kilisesi adına Amerikalılara İncil'in mesajını öğretmektir. Tartışmalı bir biçimde artık ateizmle eşitlenen deizme yön veren Locke ve takipçilerine saldırmıştır. Berkeley, Galileo'dan beri materyalist araştırmanın işaret direği olan birincil ve ikincil niteliklerin bilimsel öğretisinden ayrılmıştır. Berkeley'e göre, saf uzanımın [extension] birincil nitelikleri yoktur; deneyim bize her zaman renk ve diğer "ikincil" niteliklere sahip duyumları gösterir. Deneyimlediklerimizin ötesinde maddi bir birincil nitelikler dünyası yoktur; bu algı, sözcüklerin yanlış kullanımından kaynaklanan bir hatadan ibarettir; bu, Locke'un sahte isimler eleştirisidir ama Locke'un amaçlarının çok ötesine taşınmıştır. Berkeley, daha sonra saf fenomenalizmini bir Tanrı argümanına dönüştürür; deneyim tutarlılık gösteriyorsa, bunun nedeni Tanrı'nın insan zihnine tutarlı deneyimler sunmak için her zaman orada hazır bulunmasıdır.

Geçmişte biliminsanlarının egemen olduğu entelektüel ağdaki bu bilim karşıtı yönelim, tecrit edilmiş bir gelişme değildir. Berkeley'in eleştirisini formüle ettiği dönemde başlıca destekçisi, o tarihte İrlanda Yüksek Hâkimi'nin din görevlisi olan Swift'tir. Swift, Berkeley'i Dublin sarayına ve çok geçmeden de Londra'daki Whig edebi çevresine tanıtmıştır. Swift, tam o dönemde deistlerle mücadele etmekle meşguldür; 1711'de *Argument against Abolishing Christianity* adlı hiciv kitabını yayımlamış ve 1713'te Collins'le tartışmasını sürdürmüştür (Luce, 1968). Swift de bir kilise ka-

riyerini takip etmiştir; tıpkı Berkeley gibi, "İrlanda'nın Eton"u olarak nitelendirilen Kilkenny Kolejinde ve Dublin'deki Trinity Kolejinde eğitim görmüş, devlette terfi etmeyi amaçlamış ve İrlanda'da bir kilise yaşantısı elde etmiştir. Buna karşın Swift'in ilk ağ bağlantıları, biliminsanlarıyla değil, bir edebiyat çevresiyledir. Swift, Dryden'in kuzenidir ve 1690'larda modernlere karşı kadimlerin mücadelesini İngiltere'ye taşımış olan diplomat Sir William Temple'ın din işleri memuru olmuştur. Bu mücadele, ilk başta modern şiir ve tiyatro karşısında klasiklerin üstünlükleri üzerine edebi bir tartışma olarak başlamıştır; Fontenelle, 1688'de Fransa'da bu tartışmayı canlandırdığında, bilimi modernlerin tarafında konumlandırmıştır. Swift'in ilk yayımlanan eseri (1704) *Kitapların Savaşı* (*Battle of the Books*) modern bilimlere ve filozoflara saldırarak, işvereninin tarafında yer almıştır. Bu, Swift'in hiçbir zaman terk etmeyeceği konumdur. Aynı şiddetli hiciv, 1726'daki *Gulliver'in Gezileri* (*Gulliver's Travel*) adlı kitabında da vardır. "Laputa'ya Yolculuk" başlığını taşıyan 9. Bölüm, kadimler ve modernlerin savaşını özetler; Gassendi'nin ve Descartes'in sistemlerinin parçalandığı ve Newton'un sisteminin aynı yolu takip edecek bir moda olduğu anlatılır. Bacon'ın bilgi evi, insan dışkısının orijinal besine geri dönüştürülmesi gibi, kötü kokulu deneylerle uğraşan beceriksiz ahmaklar topluluğu olarak hicvedilir. Berkeley ve Molyneux'un yazışmalarından fırlamış bir şaka olarak, renkleri dokunma ve kokuyla karıştırmaya çalışan kör bir biliminsanı anlatılır.

Swift'ten daha az kötü şakalar yapan Berkeley, bilimi devirmek için benzer bir arzu sergiler. Sayılar asla deneyimlerde bulunmaz; zihin tarafından eklenen bir yakıştırmadır (Berkeley, [1709] 1925:119); görüş gücünün doğrudan nesneleri, geçici ve değişkendir ve "bunların büyüklüklerini hesaplamak" –mümkün olsa bile– "çok zahmetli ve lüzumsuz bir iş olacaktır" (Berkeley, [1709] 1925:84). Berkeley, Newton'un akışlarını ve diferansiyel hesaplamasını eleştirir; sonsuz küçükler, deneyime konu olmadıkları için var olamaz (Robles Garcia, 1991).

Berkeley'in idealist hamlesi, entelektüel alanın mevcut yapısında gerçekleştirilmeyi bekleyen bir hamledir. Benzer bir yol izleyen ama Berkeley'in gölgesinde kalan daha birçok İngiliz din adamının ağın yakınlarında bulunması bize bunu gösterir. John Norris (106) eski bir Oxford üyesi ve köy papazıdır, Henry More ve Locke'la mektuplaşmıştır ve "metafizik" tarzda şiirler yazan dindar bir şairdir. Norris, kendisini gerici olarak gören Locke'la münakaşa etmiş ve deist Toland'ı eleştirmiştir. Norris, 1701'de Maleb-

ranche'ın aranedenciliğinin bir versiyonu olan kendi felsefesini üretmiştir: Tanrı, dünyanın nedenselliğini idame ettirerek her zaman hazır bulunur. Bir başka Oxford mezunu ve taşrada görev yapan bir din adamı olan Norris'in komşusu Arthur Collier (119) 1713'te neredeyse Berkeley'le aynı zamanda (ve görünüşe göre ondan habersiz bir biçimde) *Clavis Universalis* kitabını yayımlamıştır. Collier, algının dış dünyanın var olduğunun doğrudan bir kanıtını sunmadığını savunmuştur; dış dünya konsepti, sonsuz bölünebilirlik kavramında olduğu gibi kendi kendisiyle çelişir.

İngiliz bilimsel ağından, materyalizme saldırının daha popüler bir versiyonu da çıkmıştır. İsveçli bir piskoposun oğlu olan Swedenborg aynı yıllarda (1710-1713) İngiltere'yi ziyaret etmiş ve Newtoncu astronomlarla tanışmıştır (103-104). İsveç'e döndükten sonra, bir maden uzmanı olup jeoloji ve diğer bilimlerde çalışmıştır. Daha sonra (1734-1756 arasında) bilimden teosofiye geçip metalurjiden bir metafizik yaratmış ve birbirine tekabül eden düzeyler halinde üç cennet ve üç cehennemden oluşan bir kozmoloji üretmiştir. Yaratım âleminin ölü olduğunu ileri sürmüştür; hayat yalnızca görünüştedir ve her yerde var olan Tanrı –yegâne canlı varlık– tarafından gerçekleştirilen madde yatırımıdır. Swedenborg, Berkeley'le aynı kültürel sermaye kollarını –Locke ampirizimi ve Hıristiyanlığın üstünlüğü– birleştirmiştir ve her ikisi de yeni bir idealizm ortaya koymuştur. Swedenborg, popüler bir taraftar grubuna ulaşmayı amaçlayan ve yeni bir hizip için teoloji üreten yapıcı bir dogmacıdır.

Berkeley, entelektüel hatalarıyla mücadele etmek istediği duayeni açıkça muhatap almıştır (bkz. *İnsan Bilgisinin İlkeleri,* önsöz). Bu entelektüel alandaki rakipleriyle karşılaştırıldığında, Berkeley entelektüel ağların çok daha fazla merkezindedir ve kendilerinin altını oymak için egemen felsefi teknikleri kullanan hoşgörüsüz bir argümana bağlı kalmıştır. Norris ve Collier, gölgede kalmıştır; Malebranche'ın büyük oranda Fransa'yla sınırlı kalan etkisi, kendi kuşağıyla birlikte sona ermiştir; Swedenborg, popüler bir kabul için sıkı bir şekilde tartışılmış felsefi soyutlama alanını terk etmiştir. Berkeley, alanının ayırt ediciliğini temsil ederek uzun vadeli felsefi toplulukta tanınır bir hale gelmiştir. Bilim hakkındaki mücadele, epistemolojiyi kendi başına felsefenin merkezi alanına taşımıştır. Berkeley'in idealist konumu, felsefi argümanlar aralığında bir uca demir atmış ve kendisinden sonra gelenlerin uğraşmaya devam edeceği problemleri miras bırakmıştır.

EPİSTEMOLOJİNİN ZAFERİ

Berkeley ve Hume, ampirist hareketin farkında olmayarak soyut felsefeyi yenilediği hareketin iki ucunu oluşturmuşturlar. Berkeley'in kanadı, bilimsel analizi kendine karşı çevirmiş ve böylece daha yüksek oranda düşünümsel epistemolojik ve metafizik argüman alanını ifşa etmiştir. Hume, yeni sekülerizm ve ampirizme sadık kalan ama yine de kendi yöntembilimsel sorunlarını soyut felsefi alana dönerek bulan karşı kanadı kristalleştirmiştir. Hume, doğa bilimlerinden daha da fazla umut bağladığı beşerî bilimleri inşa etmek için ampirizmi eksiksiz bir biçimde kullanma yönünde güçlü seküler tutkulara sahiptir (Mossner, 1954; Passmore, 1980; Greig 1932). 1739'da yayımlanan ve Hume'un nedenselliğin ve benliğin kimliğinin felsefi olarak güçlü eleştirisini içeren *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin (*Treatise of Human Nature*) birinci kitabı, insan anlayışının biliminin temellerini ortaya koyan bir ön hazırlık niteliğindedir; insan motivasyonunun psikolojisi ve ahlak bilimi (1739-40) ve bunun ardından da estetik zevk ve insan toplumları bilimini kapsayan daha sonraki kitaplarda bunun bir karşılığı olmuştur. Son ikisi hiçbir zaman bu şekilde tecelli etmese de Hume politik kuramlarının özünü içeren ve çağdaş şöhretini oluşturan ekonomi kuramını (1752) ve *History of Great Britain* (1754-1762) kitabını yazmaya devam etmiştir.

Hume, tinsel bilimlerin temeli olarak program niteliğinde bir beyan formüle etmek suretiyle farkında olmayarak felsefi alanı işgal eder. Ampirizmin ilkesiyle –bütün fikirlerimizin, izlenimlerimizden kopyalandığı ilkesiyle– başlar (*İnceleme* 76) ve tümdengelim yoluyla bunun sonuçlarını ileri sürer. Hume, duyusal izlenimler deneyimimiz dışında mantık veya fikirlerin hiçbir kaynağına müsaade etmeyerek seleflerinin ampirist eğilimini arındırır. Tüm geçmiş metafizik konumları eleştirir. Hem fenomenal akışın gerisinde maddi tözleri hem de maddi olmayan tözü reddeder; Kartezyen düalizmi, Spinoza'nın monizmi, Malebranche'ın aranedenciliği, Newtoncu uzay, soyut fikirler ve de ikincil niteliklerden ayrı birincil nitelikler, Hume'un eleştirisine hedef olur. Matematiğin kesinliği, nedenlerin zorunluluğu, benliğin kimliği ve örtülü bir biçimde ruhun doğası ve tanrının varlığına yönelik her türlü argümanı da eleştirir. Hume'un temel pozitif öğretisi, insan zihninin alışılagelmiş fikirlerini izlenimlerin çağrışımı yoluyla inşa ettiği ilkesi, ampirik araştırmaların bir sonucundan ziyade felsefi bir argümandır. Programı, tinsel bilimi doğa bilimlerinden daha üstün kılar; çağrışımın psikolojik yasasını dışsal olarak mevcut bir nedensellik veya bağımsız duran bir matematik olarak değil de "evrenin çimentosu" olarak gördüğü için,

tinsel bilimi aslında doğa bilimlerinin temeli haline gelir (*Özet* 32; bakınız Passmore, 1980:105).

Bu adımı atan Hume gibi birinin çıkması neden gerekmiştir? Hume bir entelektüel hareketin –Adam Smith'ten Ferguson, Millar ve Stewart'a kadar uzanan İskoç Aydınlanmasının– parçasıdır. Diğer İskoçlar, beşerî bilimleri inşa etmek için Hume'un programını paylaşmış ve ekonomi, sosyoloji ve arkeoloji gibi alanlar için zemin oluşturmuştur. Ekseriyetle uzmanlaşmış ampirik alanları işgal etmişler ve ne Hume'un felsefi meselelerdeki yaratıcılığına ne de onun radikal septisizmine sahip olmuşlardır; genellikle doğa bilimlerini tinsel bilime tabi kılmakta Hume kadar aşırı uçta da değildirler. Önemli bir fark, Hume'un bu hareketin en başında, 1734-1737 arasında *İnceleme*'sini yazarak ortaya çıkmasıdır; bu, felsefesini ve metafizik eleştirisini formüle eden yazılarının ilk parçasıdır. Hume, açılmakta olan yeni bir entelektüel alanın, özerk tinsel bilimlerin ilk işaretini görmüş ve onu derhal bir zemine oturtup gerekçelendirmiştir: Bunlar, genel felsefi argüman alanında gerçekleşen etkinliklerdir.

Şekil 11.1'deki entelektüel ağda, Hume ilk başta deistlerle bağlantılıdır. Akrabası Henry Home (Lord Kames) doğal dinin ilkeleri üzerine çalışmıştır ve Hume, ünlü *Religion Natural and Revealed* (1736) adlı kitabını yeni yayımlamış olan Butler'la tanışmak için ondan yardım istemiştir. Ayrıca Hume, Newton'un bilimsel takipçilerinin, Edinburgh'taki öğretmenlerinin ağındadır; bu bakımdan Berkeley'le benzer bir ağ konumundadır ve bu, onların konumları arasındaki paralellikleri açıklar. Yaratıcılık, basitçe taraftarlık değildir. Hume, seleflerinden önemli bakımlardan ayrılmıştır; radikal ampirizm ve septisizmi, deizmi yok etmiştir ve Hume, Newtoncu kavramları eleştirmiş ve doğa bilimini, Newton'un hareket yasalarının gerçek eşdeğeri olduğunu düşündüğü zihnin yasalarının bir ürününe indirgemiştir. Genç Hume, anlaşıldığı kadarıyla, temel bir felsefi dönüşümün gerçekleştiğinin farkına varmıştır. Descartes'in eski kolejinin yeri olan La Flèche'da üç yıl eğitim almış ve yazmıştır; orada Kartezyenler, Malebranche, Spinoza ve Bayle –kısacası Kıta Avrupa'sındaki tüm seçkin konumlar– hakkında özel olarak kendini geliştirmiştir. Ampirizmi için tüm felsefi rakiplerini bertaraf etmeye çalışırken tüm bunları eleştirmiştir.[26]

[26] Hume'un *Mektuplar*'ına bakınız (Greig, 1932:23). Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin giriş bölümünde kendini Locke, Shaftesbury, Butler ve diğer deistlerin takipçisi olarak tanıtır. 1737'de yazdığı özel bir mektupta ise *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin anahtarı olarak Descartes, Malebranche, Bayle ve Berkeley'e işaret eder ve hedeflediği daha geniş entelektüel sahayı ortaya koyar. Bu, Newton'un akış hesaplamalarının sonsuz küçükler hakkındaki üstünkörü varsayımları nedeniyle eleştiri oklarına hedef olduğu dö-

Hume'un konumunun çeşitli kollarının temelindeki entelektüel dünyanın dinamiklerine göz atalım. İskoç Aydınlanmasının entelektüelleri, gittikçe natüralizme yönlenen dinsel ılımlılardır.[27] Dinsel koşul, bu duruş için müsaittir. İskoç politikası, aşırı hizipler arasındaki çekişmeye sahne olmuştur: Feodal ilişkilerin güçlü kaldığı Kuzey İskoçya'da Katolik Loyaistler ve kraliyet taraftarları ve Güney İskoçya'nın ticari şehirlerinde devlet kilisesinin kontrolünü ele geçiren Kalvinistler. İngiltere'de Katolikliği geri getirmeye çalışan ve 1688'de Devrimi hızlandıran da İskoç hanedanlığı Stuartlardır. İskoçya, onları tahta geri çıkarmak isteyen James yanlılarının entrikalarının ana merkezidir; bu entrikalar, 1708 ve 1715-16'da isyana yol açmıştır. 1736-37'teki Edinburgh'ta isyanlar çıkmış ve sonunda 1745-46'da İngiltere'nin işgal girişiminin yolunu açmıştır. James yanlıları, 1707'de yürürlüğe girmiş olan İngiltere'yle Birliğin koşullarından hoşnutsuz olanları –İngiliz vergi ve gümrük politikalarının muhaliflerini ve Londra'dan dağıtılan kilise ve devlet konumları için himayeden mahrum kalanları– kendilerine çekmiştir. Bu koşulda, Episkopalyan kilisesi –İngiltere'nin resmi kilisesi– de hoşnutsuzlar arasındadır; Birliği kuran politik uzlaşma uyarınca, kiliseye yalnızca Presbiteryenlerin resmi kuruluşu çerçevesinde hoşgörü gösterilmiştir. Bu nedenle İskoç Episkopalyanların da Jamesçi sempatizan ve aktivistler olmasından şüphe duyulmuştur.

Hume, Kames, Adam Smith ve İskoç Aydınlanmasının diğer entelektüellerinin ait olduğu hizip, bütün bu dinsel tarafların fanatizmine karşı durmuştur. Bunlar, İngiliz politik iktidarına en yakın olan İskoçlardır. Birlik çerçevesindeki İskoç hükümetinin yöneticileridir: Hume'un büyükbaba-

---

nemdir. 1734'te Berkeley, *New Theory of Vision* eserinde matematiğe karşı ortaya koyduğu noktaları takip ederek genişletilmiş bir eleştiriyle mücadeleye katılmıştır. Hume, Edinburgh'ta Newtoncu matematikçilerle çalışmıştır; Newton'un geometrik kanıtlarını genişleten ve Newton'un tavsiyesiyle onun kürsüsüne getirilen ve 1742'de Berkeley'e Newtoncu yanıtı yönlendiren Colin Maclauren de muhtemelen bu isimler arasındadır (Kitcher, 1984:232-240; Jesseph, 1993). Hume, Berkeley'in hamlesinin temasını almıştır; *Treatise*'in başlangıcında, zaman ve uzayın sonsuz bölünebilirliğine karşı (örneğin Maclauren-Newton pozisyonuna karşı) ve eğer mevcutlarsa, deneyimin konusu olması gereken bölünemez noktalarının lehine argümanlar geliştirmeye ciddi ölçüde özen göstermiştir. Geometriyi (Maclauren'in ihtisas alanı) bir bilim olarak hiçbir önemli kesinliğe sahip olmadığı, bu nedenle duyulardan tümevarım aracılığıyla ilerlemesi gerektiği için eleştirir ve matematik de dahil olmak üzere bütün bilgilerin yalnızca olası olduğu sonucuna ulaşır (Hume, [1739-40] 1969:74-75, 176).

27 1770'ler ve 1780'lerde jeolojisi İncil kronolojisini altüst eden Hutton ve insanların maymunlardan evrildiği hakkında ilk spekülasyonları üreten Lord Monboddo bunların arasındadır. İskoçya'nın sosyal tarihi hakkındaki kaynaklar: *CMH*, 1902-1911:6:117; Daiches, Jones ve Jones, 1986; Sher, 1985; Camic, 1983.

sı Yüksek Mahkeme Başkanıdır; Kames yüksek mahkemede görev almıştır; Adam Smith, Londra'da güçlü bağlantılara sahiptir; Hume 1740'larda zaman zaman İngiliz devletinde askeri ve diplomatik görevler üstlenmiş, 1760'larda tekrar bu görevlere getirilmiş ve son olarak müsteşar olmuştur. İskoçya'daki egemen politik hizbin, seküler bir bakış geliştirmesinin yapısal nedenleri vardır, çünkü Episkopalyanlar dahil olmak üzere her kilise hizbi onların muhalifidir. Bu durum, dinsel yönelimli bir ayaklanma sırasında kralcı çevrelerde katı bir materyalizmi destekleyen Hobbes'un durumunu anımsatır; ama daha başarılıdır, çünkü Episkopalyan kilisesi Restorasyondan sonra yeniden kurulduğunda Hobbes itibarını yitirirken, İskoçya'da hükümet esasen sekülerdir ve tümü potansiyel olarak yıkıcı olan dinsel hizipler üzerindeki kontrolünü sürdürmeye kararlıdır.

Bir kez daha dinsel açmazdan, ılımlılık ideolojisine giden yolun bir örneğiyle karşılaşırız: Bu egemen çevrelerdeki İskoç entelektüeller deizme meyletmişler ve sekülerizme doğru ilerleme eğilimindedir. Sosyal bilimlerin ortaya çıkışı, entelektüel üretimin araçlarının eşzamanlı yeniden düzenlemesini takip etmiştir. Değer kuramının meseleleri geleneksel olarak kilise öğretisinin içinde barındırılmıştır; sosyal dünyanın analizi, genellikle politik otoritenin dinsel meşruiyetiyle sınırlandırılmış veya devamlılığı olan ağların dışında kalmıştır, çünkü bu tür analizler, kilisenin kontrol ettiği üniversite eğitiminin alanına girmemiştir. İskoçya'da üniversiteler politik-dinsel mücadelede ihtilaf konusu olmuştur. Sekülerleştirici hükümet üstünlük sağlamasıyla, 1740'larda en azından Edinburgh ve Glasgow'daki Güney İskoçya üniversitelerinde öğretim üyelerinin atamalarının büyük bir çoğunluğu saray tarafından yapılmıştır. Ağırlık merkezi, geleneksel teolojik konulardan hukuk, tarih ve doğa felsefesi konularına kaymıştır. Smith ve Ferguson gibi yenilikçiler, ahlak felsefesi kürsülerini; ekonomi, siyaset kuramı ve sosyoloji için birer zemine dönüştürmüştür. 1740'larda, İskoçlu mezunlar kiliseden ziyade devlet kademelerinde memuriyet kariyerlerine yönelmiştir (Wuthnow, 1989:254-260). Hâlâ kilisenin kontrolü altındaki İngiltere ve Fransa'daki üniversitelerin can çekiştiği bir dönemde, İskoç üniversiteleri bu yeni kariyer yollarıyla ve yeni konulardaki öğretmenler için açılan entelektüel fırsatlarla gelişmiştir. Edinburgh ve Glasgow öğrencilerinin sayısı, 1700 ve 1770 arasında neredeyse üçe katlanmıştır, 1770'te tek başına 1100 öğrenci kapasitesine sahip olan Edinburgh, aynı dönemde Oxford ve Cambridge'in toplam büyüklüğünün üç katına ulaşmıştır (Wuthnow, 1989:252; Stone, 1974b: 91-92).

Hume, yeni açılan entelektüel alanı gören ilk kişi olmuştur.[28] Dinden bağımsız oluşu, üniversite politikasının eğilimine uygun düşmüştür ama bu, Hume'un duruşundaki tek bileşen değildir. Yeni tinsel bilimleri oluşturmanın şöhretine ulaşmayı amaçlayarak, yeni alanda mümkün olabildiğince agresif bir biçimde ilerlemiştir. Hume'un septisizmi, ampirist ilkesinin bir yan ürünü, dinsel tabanlı kavramlara ödün vermeksizin faydalanabileceği kültürel sermayenin bir parçasıdır; nedenselliğin ve benliğin tahribinin, Hume'un kendisini korkutmuşa benzeyen dolaylı sonuçları olmuştur. Hume için daha kıymetli olan şeyler, ampirist mantığı, çıkarsama kuralları, insan zihnini yöneten alışkanlık ve gelenek ilkeleridir; daha sonraki yazılarında, sosyal bilimler yükselişe geçtikten sonra, ilk yazılarının eleştirel uçlarını törpülemiştir. Hume'un septisizmi daha önceki geleneklerin herhangi birine ait değildir: Her şey hakkındaki yargılardan kurtulmanın huzuru olan *ataraxeia*'yı hedefleyen kadim Pyyrhonculuk değildir, rasyonelliğin inancı bir yıkımı hiç değildir, Bayle'nin rekabet halindeki fanatizmler arasında bir denge bulmayı amaçlayan hoşgörülü septisizmi de değildir. Hume, hiç kimsenin samimi bir biçimde septisizmi takip etmediğini ve akıl yürütmenin, "kavrayışsal" olmaktan ziyade "duyusal" olduğunu ilan ederken bir ampiristtir (Hume, [1739-40] 1969:179). Hume bir septik değil, psikolojik bir yayılmacıdır.

Hume'un ampirizmiyle birlikte, felsefi yaratıcılığın çağının son bulması beklenebilir. Ansiklopediciler gibi çağcılları yalnızca metafiziği dışlamakla kalmamış, aynı zamanda her türlü sorunun sorulmasını beyhude ve çözümsüz olarak görmüştür. Filozofların bu geleneksel etkinliklerinin yerini, sınırlandırılmış ampirik odağa sahip disiplinler almıştır: Doğa bilimleri, tarih, politika, ekonomi ve psikoloji. Yine de felsefeyi oluşturan saf problem sahası, genişlemiştir ve Hume'un yeni yapbozu başka birkaç duruşu da beraberinde getirmiştir. Taşradaki İskoç üniversitelerinde, özellikle de Aberdeen, Reid, Beattie ve Campbell gibi Presbiteryen gelenekçiliğin merkezlerinde, hem olağan deneyimi hem de dinin geleneksel nesnelerini doğrulayan bir sağduyu felsefesi geliştirilmiştir. Alman ağlarının daha zengin malzeme karışımıyla çalışan Kant, Hume'un meydan okumasına yanıt vermiştir; Hume'un doğa bilimlerinin altını oyduğunu ve doğa bilimlerinin, nedenselliğin septik yıkımı karşısında desteklenmesi gerektiğini düşünmüştür. Yalnızca epistemoloji değil, aynı zamanda metafizik de yenilenmiştir.

[28] Hume, 1730'larda *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'yi* yazarken yalnızca yirmili yaşlarının ortasındadır. Bir kez daha yaş yalnızca yapısal fırsatla denk düştüğü zaman önemlidir.

Beş kuşak önce, hızlı-keşif bilimlerinin ortaya çıkışı entelektüel alanı dönüştürmüştür. Felsefeyi yeni bilimle değiştirmeye çalışan Descartes ve çağcılları, kendi programatik argümanlarını felsefi alanda ortaya koymuştur. Dinsel çekişmeye son vermeyi umut eden sekülerlik yanlıları ise teolojinin bir kalıntısı olarak gördükleri metafiziği dışlamıştır ama bir başka soyut sorular ağını dokumuştur. Bu motif tekrarlanır; felsefeyi öldürme çabası, bir kez daha felsefenin genişleyeceği daha yüksek bir zemin yaratır.

XII. Bölüm
ENTELEKTÜELLERİN KENDİ TABANLARININ KONTROLÜNÜ ELE GEÇİRMESİ: ALMAN ÜNİVERSİTE DEVRİMİ

1765'ten günümüze kadarki dönem kurumsal olarak bir bütündür. Süreklilik ilk bakışta fark edilmediğinden Kant ve Alman İdealistleri, içinde bulunduğumuz yüzyılın temalarından çağlar kadar uzak görünebilir. Fakat İdealizm, akademik devrimin –araştırmacı akademisyenler kadrosunu merkez alan modern üniversitenin ortaya çıkışının– entelektüel karşılığıdır ve bu maddi taban, o tarihten itibaren genişleyerek entelektüel hayata egemen olmuştur. Kant iki dünyaya da yakın olmuştur: Hem geçmiş dönemin himaye ağlarına hem de kısmen Kant'ın kendisinin kışkırtmasıyla ve Kant'ın haleflerinin kuşağında ortaya çıkan modern araştırma üniversitesine. Romantikler ve İdealistlerin dönemi, çağdaş durumumuza bir geçiştir. Üniversite tabanlı entelektüel ağlar, daha önce de var olmuştur ama hiçbir zaman araştırmacıların kendi yollarını belirleyebildiği bir özerkliğe ve entelektüel hayatın her alanını ele geçirecek bir güce sahip olmamıştır. Son 200 yılın felsefi sorunları, bu sistemin genişleme dinamiği tarafından üretilmiştir.

Akademik devrimin biri felsefenin içinde, diğeri yapısal olan iki büyük sonucu vardır. Birisi felsefeye içkindir, diğeri ise yapısaldır.

Modern felsefenin içerikleri bir dizi mücadeleyle oluşturulmuştur. İlk olarak Almanya'da gerçekleşen savaş, diğer ülkelerdeki eski dinsel okulların 1810'da Berlin Üniversitesinde temelleri atılan çizgilerde birbiri ardına yeniden düzenlenmesiyle nüksetmiştir. Birkaç kuşak sonra İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, İtalya, İsveç ve diğer ülkelerde Alman akademik modelinin ithal edilmesiyle birlikte İdealizmin varyasyonları ortaya çıkmıştır. İde-

alizm, teolojiyi seküler ellere teslim eden bir durak olarak sekülerlik yanlılarının ilk kuşağının savaş öğretisidir; rüzgâr tersine döndüğünde, İdealizm din bilginleri tarafından bir savunma öğretisi olarak benimsenmiştir. Her iki durumda da yeni kuşak, seleflerinin durağının ötesine geçerek materyalizm, pozitivizm, analitik ve semantik felsefeler gibi isyankâr hareketlere ulaşmıştır. Küçük sayılar yasası uyarınca, yeni dikkat alanını doldurmak için her zamanki gibi bölünmeler gerçekleşmiştir; önde gelen hareketlerin rakipleri çıkmıştır; bazıları dirimselcilik (vitalizm) ve yeni-gerçekçilik gibi karma öğretilerle boşluklara yerleşmiştir. Daha sonraki kuşaklar, öğretmenlerine başkaldırmış ve daha önceki kuşaklardan öğretmenlerinin temalarını kendi çalışmalarına taşıyarak yeni-Kantçılık, yeni-Marksizm ve günümüzde yeni-varoluşçuluk ve yeni-İdealizm olarak adlandırdığımız hareketleri doğurmuştur.

Bu rekabetler çağlayanı altında, bir zamanlar dindar filozofların elindeki alan çok çeşitli konumlara tanıklık etmiştir; sekülerlik yanlılarının savaşı tam olarak kazandığı ve eski dinsel-felsefi konumların, seküler düşünürler tarafından yeniden işgal edildiği günümüzde bile bu çeşitlilik devam etmektedir. Din, sekülerlik yanlıları karşısında dövüşmeden pes etmemiştir ve katı rasyonalizm ve materyalizmin muhalifleri tarafından üretilen sofistikasyon, dinsel muhafazakârlar koltuklarından uzaklaştırıldıktan sonra bile alanı şekillendirmeye devam eden düşünce problemlerini vc araçlarını belirlemiştir.

Yapısal olarak akademik devrim, filozofun eski genel entelektüel rolünü birden çok akademik uzmanlık alanına bölmüştür. Henüz bugün bile sonlanmamış olan uzmanlaşma süreci, entelektüel hayatı birçok yoldan etkilemiştir. En açık etkisi artık akademik konular olarak ele alınan psikoloji, sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerden, doğa bilimleri, beşerî bilimler ve edebiyata kadar birçok yeni disiplinin konularının kristalleşmesidir. Akademik uzmanlaşma, felsefi konuları baştan sona etkiler. Bir alan kendi akademik atamalarını, kendi ayrı toplantılarını ve uzmanlaşmış yayın kanallarını kontrol etmek için ayrıldığında, çoğu zaman bu ayrılmanın mantığını genel zeminlerde ifade eden bir ideoloji vardır. Almanya'da İdealistlerin doğa felsefesinden (*Naturphilosophie*) ayrılan kuşakta ortaya çıkan coşkulu materyalizm, bu türden bir disipliner bağımsızlığın örneğidir. Genellikle bu tür hamlelere, felsefenin miadını doldurduğu ve kendi evlatları/halefleri tarafından hükümsüz kılındığı iddiası eşlik eder.

Yine de genel amaçlı entelektüel rolü, cazibesini korumaya devam eder ve disipliner meydan okumanın ta kendisiyle ilişkili yeni konular bulur. Akademik tarihçiler tarafından ortaya konan tarihselci metodolojilerin

karşısında yeni-Kantçılık, bu türden bir gerici harekettir; deneysel psikolojiyi oluşturan hareketin ortasında pragmatizmin ortaya çıkışı bir diğer örnektir; matematiğin temelleri hakkındaki çekişmeden hem fenomenolojinin hem de mantıksal pozitivizmin gelişmesi diğer örneklerdir. Bu örneklerin her birinde, rakip disiplinlerin varlığı, bireylerin tabanlar arasında ileri geri göç edebildiği, birbirinden temaları ödünç alıp harmanlayabildiği anlamına gelir; William James'in kariyeri bunun ayrıntılı bir örneğidir. Disiplinlerin yükselişi, felsefenin içeriklerini boşaltmak şöyle dursun, en genel (yani felsefi) alanda entelektüel yenilikler üretmenin yeni bir türünü yaratmıştır. Aksi yöndeki birçok beyana rağmen, modern felsefenin silinip gitmek yerine gelişmesinin nedenlerinden biri de budur.

Entelektüel dünyanın günümüze kadar ayrıntılı bir analizini sunmayacağım: Yalnızca üç kuşak öncesine, yaklaşık olarak 1900-1935'in filozoflarına kadar ilerleyeceğim. Felsefi konumların labirentinde ilerlerken başından sonuna kadar en etkili filozoflar arasındaki kişisel ilişkiler, rekabetler ve öğretmen-öğrenci zincirlerinin içsel ağını kılavuz edindim. Günümüze yaklaştıkça bu ağ analizi için yeni problemler baş gösterir. Daha önceki yöntembilimsel problem, filozofların hayatları ve kişisel temasları hakkında çok az bilgiye sahip olmamızdır. 1700'lerden itibaren belgeler her zamankinden daha boldur ve bu da tam tersi bir prosedür problemi yaratır. Analizimin temel aldığı ağlar, herkesin arasındaki bağları değil, yalnızca gelecekteki kuşaklar tarafından hatırlanacak kadar etkili olanlar arasındaki bağları içerir. Önemli ve önemsiz bir figür arasındaki fark yalnızca bu özelliğe endekslenir. İkincil filozofların (örneğin T'ang dönemindeki Çin'de veya Helenistik Yunanistan'da) genellikle kendi dönemlerinde ünlü olduklarını ama daha sonra geriye sadece bir isim ve öğretileri için de kısa bir etiket olarak kaldıklarını görmüştük.

Günümüze yaklaştıkça kimlerin bu türden kalıcı etkiye sahip olacağını ayırt edebilme yeteneğini yitiririz. Kant'ın uzun vadeli bir öneme sahip olduğuna çok az şüphe vardır. Fakat aynı şeyi Bergson, Russell veya Sartre için söyleyebilir miyiz? Nietzsche veya Whitehead kalıcı bir öneme sahip olan figürler midir? Kendi hafızalarımızdaki büyük isimlerin birçoğunun, sonraki yüzyıllarda unutulup gideceğini tahmin etmemin ampirik nedenleri vardır. 2. Bölümde, Yunanistan'daki 36 kuşak ve Çin'deki 63 kuşakta, kuşak başına ortalama 0,4 ila 0,8 önemli filozof ve 1,0 ila 1,9 ikincil filozof olduğunu belirlemiştik. Yaratıcılığın zirve yaptığı dönemlerde bile maksimum sayı kuşak başına yaklaşık 2 önemli filozof ve 3 ila 5 ikincil filozoftur. Ortaçağ döneminde ve 1700'lere, hatta 1800'lerin ortasına kadar Avrupa'da da benzer düzeyler mevcuttur. 1900'lerin başında ise standart tarihçeler-

de kendilerine ne kadar yer ayrıldığı ölçütü kullanıldığında, önemli filozof mertebesi için yaklaşık 8 aday vardır.[1]

Kendimizden hemen önceki kuşak olan 1935-1965 döneminde bu perspektife bile sahip değiliz. Kendi adlarına aktif olan Windelband veya Royce gibi filozoflar da dahil olmak üzere 1890-1910 arasında yazan tarihçilerin, yüzyılın ortasındaki arka planin düşünürlerine ilişkin yargılarını düşünün. Birçoğu için (örneğin Merz, 1904-1912) en yüksek figür, güncel ölçüte göre olsa olsa ikincil görünen Lotze'dir. Royce, *The Spirit Of Modern Philosophy* (1892) eserinde, elbette aktif bir katılımcının taraflı yargısıyla, İdealizmin sözünün hâlâ geçtiği düşüncesinden hareket eder. Çağcılları önemli ölçüde etkileyen diğer figürler James Martineau (Merz, [1904-1912] 1965:4:376), Clifford ve Sir William Hamilton'ın yanı sıra D.F. Strauss, Büchner ve Buckle gibi ikon kırıcılardır. Elbette birbirini takip eden kuşaklar arasındaki kararsız rekabet göz önünde bulundurulduğunda, uzun vadede çok etkili olan

---

[1] Bunlar Bergson, Dewey, Moore, Russell, Wittgenstein, Carnap, Husserl ve Heidegger'dir; en azından 12'si daha ikincil filozof olmaya değerdir: Croce, Schlick, Meinong, Scheler, Cassirer, Rickert, McTaggart, Whitehead, Alexander, Santayana, G.H. Mead ve C.I. Lewis. Kaynaklar için bakınız 10. Bölüm, dn. 1 ve 3. Şekiller 10.1 ve 11.1'le karşılaştırdığımızda, Avrupa'da herhangi bir kuşaktaki önemli filozofların sayısının hiçbir zaman 3'ten fazla olmadığını görürüz. Bu, ortaçağ Hıristiyanlığı, İslam, Hindistan, Çin ve Yunanistan'da tutarlı bir motif olarak karşımıza çıkar. Kapsamlı tarihlerde ne kadar dikkat edildiğine göre sıralama yapmaya dayalı standart yöntemi kullanırsak, 1865-1900 arasında önemli filozofların sayısı 5'tir (Peirce, James, Frege, Bradley ve Nietzsche). İkincil filozoflarda hesaplanan sayılar 1835-1865 arasında 12'ye, 1865-1900 arasında 9'a ve 1900-1935 arasında 12'ye yükselir. Bu sayılar, tüm geçmiş tarihte en aktif kuşaklar kadar yüksek veya daha da yüksektir; Yunanistan'da MÖ 335-300 kuşağında 8 ikincil filozof ve ortaçağ Hıristiyanlığında 1265-1300 kuşağında 9 ikincil filozof vardır. Görünüşe göre, kendimizden beş kuşak uzakta, yani 1835-1865 kuşağında aşama aşama perspektifi yitirmeye başlarız ve 1865-1900 kuşağında neredeyse tamamen yitiririz. Gelecekteki birkaç kuşak içinde bu önemli figürlerden bazıları ikincil tarihsel etkiye, ikincil olan bazı figürler ise önemsiz etkiye düşecektir.

Bu kitaptaki daha önceki ağ şekillerinin aksine, 12.-14. Bölümlerdeki şekiller herkesi adıyla listeler ve sınıflandırma büyük harf ve anahtar sayılar kullanılarak ayırt edilmez. Kullanışlılık açısından, kuşaklara göre önemli (büyük harf) ve ikincil olarak sınıflandırılan Avrupalı filozofların listesi şu şekildedir: 1600: BACON, Suarez, Campanella, Cherburyli Herbert, Boehme, Grotius; 1635: DESCARTES, HOBBES, More, Cudworth, Arnauld, Mersenne, Gassendi, Pascal; 1665: SPINOZA, LEIBNIZ, LOCKE, Malebranche, Bayle, Thomasius; 1700: BERKELEY, Shaftesbury, Hutcheson, Wolff, Vico; 1735: HUME, ROUSSEAU, Voltaire, Montesquieu, d'Holbach, Diderot, d'Alembert, Condillac, Butler, Adam Smith, Reid; 1765: KANT, FICHTE, Hamann, Lessing, Herder, Jacobi, Schiller, Paley, Bentham, Condorcet; 1800: SCHELLİNG, HEGEL, SCHOPENHAUER, Schleiermacher, Herbart, Maine de Biran, Cousin, Saint-Simon; 1835: J.S. MILL, Spencer, Huxley, Newman, Kierkegaard, Emerson, Comte, Renouvier, Marx, Engels, Lotze, Fechner, Boole; 1865: PEIRCE, JAMES, BRADLEY, NIETZSCHE, FREGE, Green, Bosanquet, Royce, Wundt, Mach, Brentano, Dilthey, von Hartmann, Hermann Cohen.

düşünürlerin, ölümlerinden bir veya iki kuşak sonra şöhrete kavuşmasında şaşılacak bir yan yoktur. Hegel'in şöhreti, yeni-Hegelci uyanışlar dalgasından önce 1850'lerde en düşük düzeyindedir. Şöhreti 1780'lerin sonunda sağlamlaştıktan sonra hiçbir zaman ciddi biçimde sönmeyen Kant bile kendi doğrudan halefleri tarafından modası geçmiş biri olarak görülmüştür.[2] Aristoteles'in şöhreti, tıpkı Mencius'un şöhreti gibi, birkaç kuşak içinde belirgin bir biçimde düşmüş ve ancak çok uzun vadede zirveye ulaşmıştır. Biliminsanları da bundan muaf değildir; Darwin, 1910'larda mesleğinde gözden düşmüş ve ancak 1930'larda üstünlüğünü sağlamıştır (Degler, 1991).

Bu, öldükten sonra şöhreti azalan herkesin ileride yeniden canlanacağı anlamına gelmez; küçük sayılar yasası gereği, 20. yüzyılın başlarındaki önemli isimlerin birçoğunun 21. yüzyıl ve sonrasında önemsiz figürler haline gelmesi kaçınılmazdır. Bunu "hangi kahramanın ayakta kalacağı" şeklinde bir oyuna çevirmemek için kendimizi disipline etmemiz önemlidir. Sosyolojik argümanımın teması, yaratıcılığın tek seferlik bir olay olmadığı, kişilerin çevresini saran bir süreç olduğu ve yaratıcılığın kendini ağları tarafından totemik semboller haline getirilen bireylerden geriye, yana ve ileriye doğru yayılarak ifade ettiğidir. Entelektüel tarihi her anlamda oluşturan şey, dikkat alanını bölüşen kuşaklar arası ağlardır. Kendi yüzyılımızın düşünürlerinin yaratıcılığı henüz tam olarak oluşmamıştır.

Analizimi yaklaşık olarak 1865'in yakınlarına kadar getirmek daha güvenli olurdu. Yine de canlı tarafgirliğin sisi, görüş mesafesini düşürse bile iki kuşak daha ilerisine kadar devam ettiriyorum. 1930'ların dönemi (aynı oyuncu grubunun biraz daha sonraki devamıyla birlikte) yeni yeni daha net bir görüş alanına girmektedir. Hem kendi dönemlerinde hem de kendilerini takip eden on yıllarda polemiğe gömülmüş olan Viyana Çevresi ve varoluşçular, tarihsel incelemenin konuları haline gelir; akıntı geçip gittiğinde, tortular dibe çöker. 1900'lerin başındaki entelektüellerin sosyolojik yapıları, yeterince tanıdıktır: Filozoflar rakip çevreler halinde gruplaşmaya ve küçük sayılar yasasına göre dikkat alanını bölüşmeye devam eder; Çin'de ve Yunanistan'da gördüğümüz aynı seçkin kümelenmesi mevcuttur; öğretmenler ve öğrencilerin kuşaklar arası zincirleri, Frege ve Russell'dan Wittgenstein'a ve Viyana Çevresinden Quine'ye (Quine aynı zamanda C.I. Lewis aracılığıyla Royce'un soyundan gelir) veya Husserl'dan Heidegger'e ve ondan da Marcuse'ye uzanır. Bunların gelecekteki tarihsel önemi ne olursa olsun, dikkat alanının merkezindeki zincirler halen oradadır. Bu nedenle, orta mesafede

[2] Berkeley ve Hume'un kanonik şöhretleri İngilizce konuşan ülkelerdeki felsefede 1870'lere kadar oluşmamıştır; o zamana dek Reid ve Dugald Stewart daha çok tanınmıştır (Kaufmann, 1966:277-278; Kuklick, 1984).

gözle görülür hale gelen ağ, tanıdık hatlara bürünmeye başlasa bile, sonuç bölümüm günümüze yakın dönemin sisleri içinde son bulacaktır.

ALMAN İDEALİST HAREKETİ

Geriye doğru dönüp bakıldığında, her şey tanıdıktır. Alman İdealizmi, gerçekleştiğini bildiğimiz için bizi şaşırtmaz. Fakat 1765'in perspektifinden, olup bitenler yalnızca büyük bir sürpriz olabilir. Aydınlanmanın temaları, felsefenin ölümü ve ampirik bilimin onun yerini alması, her şeyden önce de metafizik spekülasyonun ve doğaüstü dini andıran her şeyin ölümüdür. Fakat sonraki kuşak, dünya tarihinde felsefi yaratıcılığın en yoğun dalgalarından birini ortaya çıkarmış ve dahası İdealizmin o ana dek görülmüş en güçlü savlarını dile getirmiştir. Bunun kapısını aralayan Kant, elbette Aydınlanmanın bilim yanlısı ve teoloji karşıtı temalarını devam ettirdiği müddetçe bütünüyle emsalsiz değildir; Kant'ın radikal araçları çok geçmeden spekülatif felsefeyi yok etmek şöyle dursun onun savlarını ciddi biçimde genişleten bir hareket tarafından kullanılmıştır.

Dönemlerin kendi kendine algılanan eğilimindeki bu tersine dönüşe nasıl bir açıklama getirebiliriz? Bunu Romantik bir tepki olarak etiketlemek, doğruluğu sorgulanabilecek bir varsayım üzerinden geçmişe bakmaktır. İdealist devrim, fikirlerin toplumsal üretimi için nedensel zeminin hazırlanmasının üç katmanını çok net bir biçimde örnekler. Önce her zamanki gibi fikirlerin kümelenmesini ve fikirleri üreten kişiler arasındaki sosyal ağları; ikinci olarak İdealist hareketi destekleyen entelektüel üretimin değişen maddi tabanlarını ve üçüncü olarak da bu örgütsel değişiklikleri üreten politik-ekonomik bağlamı ele alalım. İçeriden dışarıya doğru bir yol izleyerek Königsberg, Jena-Weimar ve Berlin'de yaratıcı düşünürlerin yoğun bir ağı tarafından İdealist felsefelerin yükselmesini; bunları çevreleyen Alman üniversite sistemindeki kriz ve reformu; en dış katmanda ise Kuzey Alman devletlerinin dinsel ve politik otoritesini yıkan ve reform döneminin önünü açan Fransız Devrimi ve Napoléon Savaşlarını inceleyelim.

Bu katmanlar birbirine indirgenemez; felsefelerin içerikleri de hiçbir şekilde en dış maddi ve politik koşullara indirgenemez. Entelektüeller, kendi dikkat alanlarının içinde manevralar yapar; bunu kendi alanlarının içindeki geçmiş ve mevcut ihtilaflardan eldeki araçları yeniden şekillendirerek yapar ve öte yandan da etraflarındaki maddi ve politik dünyada ortaya çıkan yapısal fırsatların enerjisiyle beslenir. Eşmerkezli halkaların merkezindeki Kant ve Fichte, entelektüel devrimciler olmalarının yanı sıra ağ yıldızlarıdır; üniversiteleri, Felsefe Fakültesinin lehine düzenleme mücadelesinin

öncüleridir; aynı zamanda da Fransız Devrimine verilen Alman ideolojik yanıtının şekillendiricileridir. Fikir malzemeleri, her bir katmandan içeriye doğru akar ama onları felsefeye dönüştüren çekirdek, entelektüel alandaki sürekli mücadeledir.

Ağ ve Çatışmaları

Alman İdealizmi 1781'de Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* (*Kritik der reinen Vernunft*) eseriyle başlamış ve on yılın sonlarına doğru tam gelişmiş bir hareket haline gelip 1820'lere kadar sürmüştür. Neden bu şekilde doğduğunu anlamak için daha da geriye gidip Kant'ın ortaya çıktığı İdealist öncesi ağdan başlamamız gerekir. Yaratıcı ağlar daha fazla yaratıcılığa yol açmıştır ve bu tür ağların kesişmesi düzeyi yükseltmiştir. Bu tür bir ağ neden Berlin'in 480 kilometre doğusunda Baltık denizinin kıyısındaki Königsberg'de vücut bulmuştur? Bunun nedenlerinden biri, fetih Almanya'nın merkezinde Halle kentine kadar uzanmış olsa da orijinal Doğu Prusya bölgesindeki geleneksel üniversitenin burada olmasıdır; Königsberg, Prusya krallarının taç giydiği yer olarak kalmış ve yeni başkentle özel bir bağlantıya sahip olmuştur. Peki 1800'lere kadar doğu düzlüğünde, hiçbir cazibesi olmayan bir garnizon kenti olan ve toz toprak içindeki sokaklarıyla Berlin neden bu yaratıcı ağları beslemiştir? (Safranski, 1989:121). Bunun nedeni Büyük Frederick yönetiminde Prusya'nın Kuzey Avrupa'nın yayılmacı jeopolitik gücü olmasıdır. Fransız düşmanlarının kültürel büyüklüğüne öykünen Frederick, himayeye ihtiyaç duyan Voltaire ve La Mettrie gibi muhalif yıldızların yanı sıra Paris'ten akademisyenler getirtmiştir. Frederick'in kilisenin nüfuzuna karşı oluşunu (kiliseyi emri altına alarak güçlü bir devlet inşa etme isteği kısmen bundan kaynaklanır) da hesaba kattığımızda, kültürsüz bir sınır bölgesi fatihinin nasıl olup da Aydınlanma entelektüellerini kendine çeken bir mıknatısa dönüşüverdiğini görebiliriz. Sosyolojik kuramda, en dış nedensel katman, devletlerin jeopolitik ve ekonomik yükselişi ve düşüşü, kaynakların yerini değiştirir ve bazı entelektüel ağlar için maddi tabanları genişletirken, bazıları için daraltır. Ağlar yeniden yapılanır; yeni felsefi konumlar ortaya çıkar.

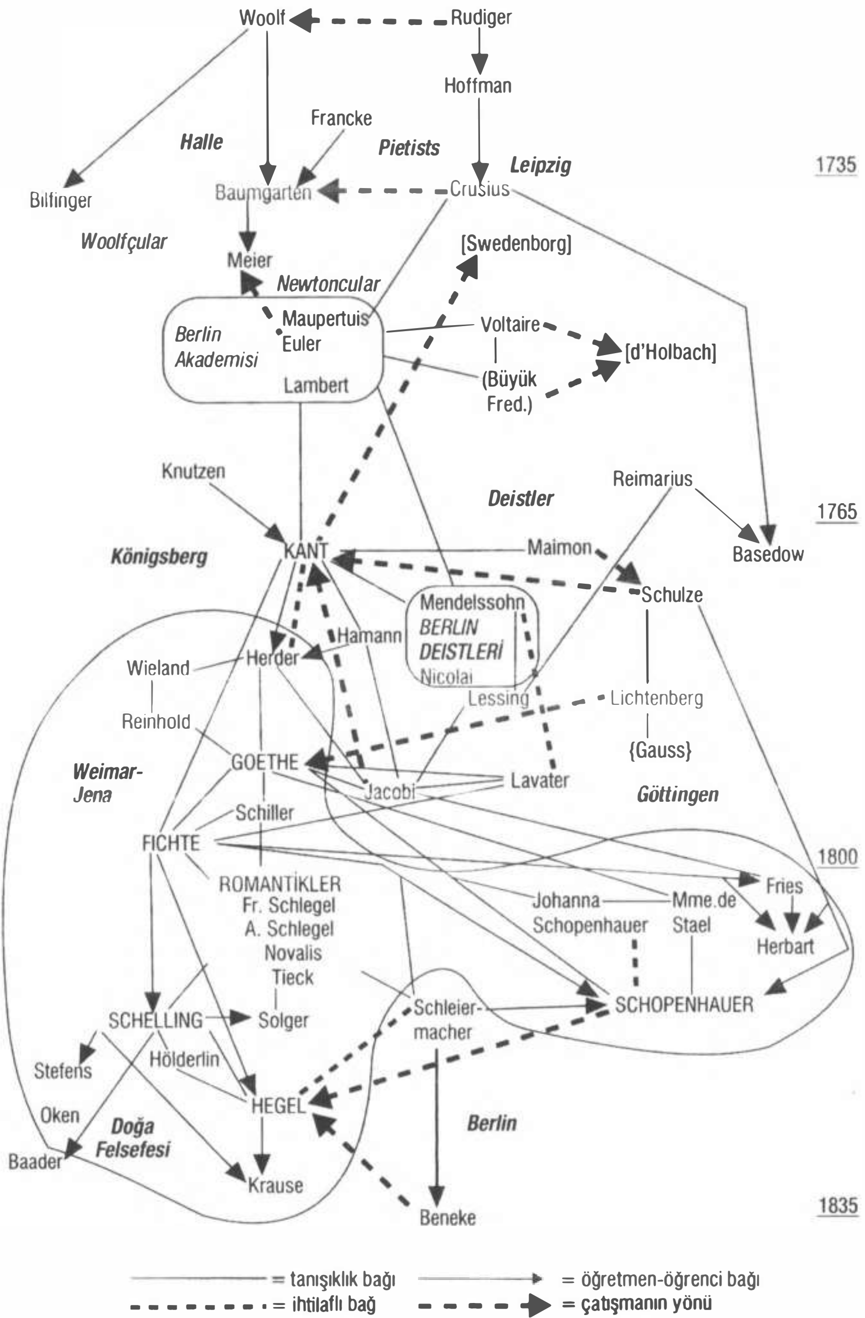
Kant ve çağcılları, kültür üreticileri olarak kariyer fırsatlarının –çetin ve rekabetçi olsa da– arttığı bir koşulda gelişmiştir. Prusya'nın getirdiği bir yenilik olan zorunlu askerliğe dayalı düzenli orduyla bağlantılı olarak ilk zorunlu ilkokul sistemi, eğitimin her düzeyde yayılmasını sağlamıştır. Eğitimli ve kilise dışı bürokrasinin gelişmesi, yayıncılık endüstrisini teşvik etmiştir; 1760'larda Berlin, Bilimler Akademisinin dışında C.F. Nicolai ve Mo-

ses Mendelssohn gibi yayıncılar ve yazarları merkez alan kendi entelektüel çevresine sahiptir (Şekil 12.1). Prusya'da olanlar *Kleinstaaterei*'nin* birçok parçası tarafından örnek alınmıştır. Orta ve Batı Almanya'nın jeopolitik parçalanmışlığı nedeniyle, daha küçük devletlerde askeri görkemin yerini, edebiyat yayıncılığının yeni kültürel piyasasındaki rekabet almıştır. Bu yapı yalnızca Berlin ve Königsberg'i değil, Weimar'ı ortaya çıkarmıştır. Bavyera (ve kısa dönemler için Prusya'nın kendisi) gibi dinsel gericilik merkezleri ve Kuzey Almanya nüfusunda pietist anti-Aydınlanmacı karşı hareketler mevcutsa da, bu tür çatışmalara giren birden çok merkezin rekabeti, Ortodoksluğun dayatılmasıyla entelektüel sorunları sınırlandırmak yerine, onlara enerji ve heyecan katmıştır.

1760'lar ve 1770'lerde, Alman düşüncesi Fransız temalarının bir koludur; Aydınlanma deizmi dinsel gelenekçiliğin önüne geçmiştir ve dikkat alanı, Aydınlanma ile santimantalizm [duyguculuk] arasındaki daha yeni bir çatışmaya kaymıştır. Santimantalizm, Fransız dikkat alanından ilk olarak Rousseau tarafından yararlanılan bir motiftir. Entelektüel dünya, karşıtlıklar üzerinden ve egemen dikkat alanını bölüşerek varlığını sürdürdüğünden, rasyonalistler, anti-rasyonalistler için bir boşluk açmıştır ve karşıtlar, dikkatleri birbirlerinin üzerine çekerek bir ortak yaşam sürmüştür. Rousseau'nun Almanya'da sıcak bir biçimde karşılanması, totolojik olarak kendi "etkisi" veya "dehası"yla değil, santimantalizminin bu karşıtlığı destekleyen bir duruma denk düşmesiyle açıklanabilir. Kuzey Alman devletlerinin birçoğu, ruhban sınıfını seküler hükümetin görevlileri konumuna indirerek kilisenin nüfuzunu sınırlandırmakta Fransa'dan çok daha ileriye gitmiştir; bu, nüfustaki dinsel eğilimleri duygusal ve ahlaki simgelerin özel bir piyasası için serbest bırakmıştır. Modernitenin ayırt edici özelliklerden biri dinin özelleştirilmesi ve beraberinde okul sisteminin seküler kontrolüyse, Kuzey Almanya kültürel moderniteye geçişte neredeyse tüm diğer toplumlardan önce harekete geçmiştir. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, anti-modern entelektüel duruşun ilk kayda değer ifadesini de Almanya'da buluruz: 1770'lerin *Fırtına ve Coşku* (*Sturm und Drang*) hareketi.

Peki Aydınlanma akademisyenleri, deistler ve popüler santimantalistler ağı, Alman İdealizmini doğurabilecek noktaya nasıl gelmiştir? 1750'lerde Kant, Königsberg Üniversitesinin orta yaşlı bir üyesidir; Berlin Akademisinin ödül yarışmalarına bilimsel inceleme yazıları gönderir ve Lambert gibi matematikçilerle mektuplaşır. Königsberger'in çok daha ünlü bir figürü, astronomik gözlemlerin sembolik anlamlarını açıklayan 1760 tarih-

* Almanya'da bölgesel parçalanmışlığına işaret etmek için kullanılan Almanca sözcük –çn.



ŞEKİL 12.1. ALMAN AĞI, 1735-1835: BERLİN-KÖNIGSBERG VE JENA-WEIMAR

li *Die Magie aus Morgenlande* (*Doğunun Büyücüsü*) kitabı sebebiyle "Kuzey'in büyücüsü" olarak tanınan Hamann'dır. Burada yapısal bir rekabet söz konusudur; Kant bilimsel gökkubbe kuramıyla (1755) ilk küçük izini biraz daha önce bırakmıştır; 1766'da ise *Träume eines Geistersehers* (*Ruh Gören Birinin Rüyaları*) adlı kitabında Swedenborg'un mistisizminin eleştirisiyle karşılık vermiştir. Aynı dönemde, 1760'ların başında, Herder hem Kant hem de Hamann'ın öğrencisi ve tanıdığı biri olarak başlangıcını yapmıştır; bu, kendilerine şöhreti getirecek olan yaratıcılıktan önce entelektüeller arasında şekillenen ağ bağlantıları motifinin bir başka örneğidir. 1767'de Herder, revaçtaki bir estetik kaygıya yeni bir yön vererek, en sahici şiirin halk şiiri olduğunu ileri sürmüştür; 1772'de dilin kökenleri kuramıyla Berlin Akademisi ödülünü kazanmıştır. Herder, kendi öğretmeninden daha önce iz bırakmıştır ve Kant'ın en önemli figür haline geleceği hareketin yolunu açmıştır.

Königsberg ağı artık Alman entelektüel hayatının merkezi ağına akmaya başlar. 1769'da Herder, seyahatlerinde o tarihte 20 yaşında olan Goethe'yle tanışmıştır; her ikisi de birkaç yıl içinde şöhrete kavuşacaktır. Goethe, 1775'te resmi bir yetkili olarak Weimar'a gittiğinde, edebi bir çevre inşa etmeye yönelik ilk hamlesi Herder için bir konum bulmak olmuştur. Goethe, Alman edebiyatının büyük enerji yıldızı haline gelmiştir ve bu tür tüm figürlerde olduğu gibi, şöhreti buna nasıl ulaştığını görmeyi güçleştirecek biçimde göz kamaştırır. Goethe'nin hayatı, ağların temel etken olduğu ve bireylerin, ağlar yeniden organize olduğunda ne kadar merkezde yer aldıkları ölçüsünde yaratıcı enerjilerle dolduğu modele uyar.

Goethe, en başından itibaren diğer entelektüellerle –hem parlak genç adaylar hem de yerleşmiş isimleri– ilişkiler geliştirmeye istekli olmuştur. Goethe, Herder'le tanıştıktan birkaç yıl sonra isyankâr bir ortaçağ şövalyesi hakkındaki *Demir Elli Şövalye* (*Goetz von Berlichingen*) oyunuyla *Fırtına ve Coşku* hareketini başlatmıştır; bunu çok geçmeden karşılıksız aşk ve toplumsal geleneği protesto etmek için romantik bir intihar kültüne ilham veren 1774'teki *Genç Werther'in Acıları* (*Die Lieden Des Jungen Werther*) adlı romanı takip etmiştir. Goethe, uzun ömürlü bir yaratıcılık ve çok yaygın bir ustalığın ete kemiğe bürünmüş halidir, çünkü eserleri gelişen bir hareketin her aşamasında onun çevresindekilerin hallerini yansıtmıştır. Schiller'in 1781 tarihli *Haydutlar* (*Diee Räuber*) adlı oyunu, geniş yankılar uyandıran bir başarıdır. 1788'de Weimar çevresine katıldıktan sonra, Goethe ve Schiller arkadaş olmuş ve birbirini teşvik ederek dergi yayıncılığında iş ortağı olmuştur. Shciller, yarı Shakespeareyen tarzda tarihsel oyunlar yazarken, Goethe kendi tragedyalarını ve tarihsel oyunlarını yazmış ve İdealist hareketin bir kanadından Spinozacı panteizmin temalarını dahil ede-

rek *Faust*'un ana gövdesi üzerinde çalışmıştır. Romantik çevre Shakespeare, Cervantes ve diğer yabancı klasiklerin çevrilerini popüler kılıp kendi tarihsel romanlarını üretirken, Goethe bildungsroman* tarzına yönelerek *Wilhelm Meister*'ı yazmıştır. 1810'da *Naturphilosophie* hareketinin zirvesinde, Goethe niteliksel, hatta animistik bir kuram olan "ışığın eylemleri ve çilesi" aracılığıyla mekanik-matematiksel Newtoncu optiğin üstesinden gelmek için *Renk Öğretisi* (*Zur Farbenlehre*) adlı kitabını yayımlamıştır (Safranski, 1989:178-184). Goethe elbette ki bir taklitçiden ibaret değildir; çalkantılı bir dikkat alanının içinde güncel heyecanlardan enerji toplayarak ve onların materyallerini kendisinin kılarak, çatışma ve karşıtlık üzerinden yaratmıştır.

Goethe kendisine bütün kültürel sermayeyi ilk ortaya çıktığı noktadan itibaren taşıyan ağ bağlantılarının bir merkezidir. Bunun nedeni büyük ölçüde, yaratıcı entelektüel çevreleri bir araya getiren itici güç olmasıdır. Bu tür gruplar genellikle hem eserleriyle grubu popüler hale getiren bir entelektüel lider hem de grubun üyelerinin çalışmaları için maddi koşulları toparlayan bir örgütsel lider içerir (Mullins, 1973). Goethe her iki rolü de birleştirir. Weimar'da dük sarayı ve sarayın yakınlarında Jena'daki üniversite, dikkat alanında Goethe'nin yaratıcı enerjisinin diğerlerini çektiği bir mıknatıs haline gelmiştir; birçoğu için Goethe bir maddi taban bulmuştur (Herder ruhban sınıfının yöneticisi olarak bir memuriyet görevi üstlenirken, Schiller ise tarih profesörü konumuna gelmiştir). Bu maddi taban, Goethe'nin kendi ilgi alanlarının çok ötesinde ve bazen de onun karşısında bir yaratıcılık üreterek başka yankılar doğurmuştur. Almanca Shakespeare tercümeleri dalgasını başlatan Goethe'nin eski öğrenci arkadaşı Wieland, Weimar'a yerleşmiş ve *Teutscher Mercur* adındaki popüler edebiyat dergisini yayımlamıştır; bu dergi aracılığıyla, Kant'ın çalışması ilk olarak 1786-87'de Jena profesörü Reinhold'un yazdığı makalelerin sonucunda ünlenmiştir. Başkaları, Kantçı felsefenin öğretisini Jena'ya tanıtmış ve Kantçı bakış açısını duyuran bir dergi kurmuştur. 1790'larda, Jena-Weimar her biri kendi dergisine sahip rakip grupların yuvası haline gelmiştir: Goethe ve Schiller'in *Die Horen* dergisi, Romantik çevrenin *Athenaeum* dergisi ve biraz sonra da Schelling ve Hegel'in *Kritisches Journal der Philosophie* dergisi.

Jena-Weimar elbette Almanya'da salonlar ve dergilerin bulunduğu yegâne yer değildir. Yaratıcılığın ağ kuramında, oldukça genel olan bir süreç tarafından merkez haline gelmiştir. Yaratıcılığın en yüksek düzeyi, yoğun bir dikkat odağı tarafından belirlenir. İlk başta çok dağınık olan ağın bir

* Bir karakterin gelişim veya oluşum romanı –çn.

parçası, özel bir yaratıcı gelişmeden, çoğu zaman meşhur bir karşıtlıktan alev alır. İtici güç olmanın avantajı, küçük başlangıçları büyütür; bir çevre yerel olarak duygusal enerjiyi ve başka her yerde saygıyı inşa ederek dikkati ve üyelerini kendine çektikçe diğerlerinin önüne geçer. İtici güç olmanın avantajı, kritik kitle noktasını geçer; bir zamanlar diğerleri arasında yerel bir çevre olan şey, geri kalan her şeyi gölgede bırakarak şöhrete kavuşur.[3] Uzaktan baktığımızda yalnızca Kant, Goethe, Fichte, Schelling ve Hegel'i görürüz. Daha yakından baktığımızda ise, dikkat alanında bir konum edinmek için birbiriyle rekabet eden ağların kalabalıklaştığını ve soluk soluğa kaldığını görürüz.

İdealist hareket, tüm Almanya'daki ağlardan kristalleşmiştir. Goethe'nin erken bağlantılarının ikisi, fırtınayı koparan çatışmaların parlama noktalarındadır. İlk olay, Zürihli bir papaz olan Laveter'in etkisiyle ortaya çıkmıştır. Lavater, 1769'da ya Hıristiyan dinsel inancının sahteliğini göstermesi ya da inancını değiştirmek için Moses Mendelssohn'a meydan okumuştur; Mendelssohn ise Museviliğin kendisinin akıl dini olduğunu söyleyerek merak uyandırmıştır. Burada, Lavater'in henüz kariyerinin daha başındayken zaten ünlü olan birisiyle bir çatışmayı seçerek kamuoyunun dikkatini çektiğini görüyoruz (1768 ve 1778 arasında coşkun mistisizmin yanı sıra yeni fizyonomi bilimini ve falcılığı yayan yayınlarla şöhrete ulaşmıştır); Mendelssohn ise Berlin'de 1750'lerden itibaren popüler denemecilerin lideridir; Berlin Akademisinden ödül almıştır, hoşgörüyü ve kilise ve devlet işlerinin ayrılmasını savunmuştur. 1769'daki olay, rasyonalist deistler ve santimantalistler arasındaki çelişkiden bir dikkat merkezi meydana getirmiştir. Kısa bir süre sonra, Goethe *Fırtına ve Coşku*'yu başlatarak bunlardan ikincisine itici güç sunmuştur.[4]

Edebiyat ağı, üniversiteleri merkez alan felsefi ağdan çok daha fazla bir şekilde, hızlı temaslar kurma, heyecan yayma ve şöhret edinmenin kozmopolit yoludur. Kantçı felsefenin yükselişi, çekirdek edebi ağ tarafından benimsenince gerçekleşmiştir ve felsefi dikkatin ilk büyük dalgaları, Kant'a değil, edebi ağı Spinoza'yı tanıtmak için kullanan Jacobi'ye gitmiştir.

---

3 Entelektüel hareketler bu bakımdan diğer sosyal hareketlere benzerdir (Marwell ve Oliver, 1993).

4 Goethe 1774'teki seyahatlerinde Lavater'i arayıp bulmuştur ve Goethe'nin *Werther*'in yayımlanmasıyla yeni şöhrete ulaştığı dönemde birlikte Ren nehrine yaptıkları yolculukta, her ikisi de Jacobi'yle ilk kez karşılaşmıştır. Seyahat yapanların ünlüleri ziyaret etmesi ve diğer taraftan ünlülerin ise seyahatlerinde edebiyat alanındaki kendini var etmeye çalışanlar tarafından karşılanması dönemin geleneğidir. Bu motif, Goethe'nin otobiyografisinin başından sonuna tekrarlanır ([1811-32] 1974).

1785 Spinoza (veya Panteizm) Tartışması

İkinci parlama noktası, Jacobi'nin etrafındadır. Aynı ağa aittir: Lavater'le tanışıklığı vardır ve Goethe'nin arkadaşıdır; her ikisinin de genç şairler olduğu 1770'lerden itibaren geçmişteki ailevi bağları sürmüştür ve Jacobi entelektüel dünyaya Goethe sayesinde giriş yapmıştır. Jacobi, Ren nehrinin aşağı bölgesinde, Düsseldorf'ta bir hukuk görevlisi olarak Goethe'nin geçim yolundan çok da farklı olmayan bir kariyere sahiptir. Edebi başarısı yoktur ama ağı hem deist tarafta hem de onun karşıtlarında saldırgan bir biçimde geliştirmiştir.

Jacobi, Lessing'in güvenini kazanmış ve 1760'lardan itibaren estetik eleştirisi ve hem Musevilik hem de Hıristiyanlığın altında yatan tüm dinlerin rasyonel temelini yücelten oyunlarıyla şöhrete ulaşmıştır. Lessing'in 1781'deki ölümünden sonra, onun Moses Mendelssohn'a yazdığı mektupları yayımlayıp bir Spinozacı olduğunu ilan ederek bir sansasyon yaratmıştır. Bu, Kant'ın *Eleştiri*'sinden dört yıl sonra, ama henüz ünlü hale gelmesinden önce 1785'te gerçekleşmiştir. Mektuplar, kitapçıklar ve önemli edebiyat dergilerinde birbirini takip eden tartışmalar yalnızca Mendelssohn ve Berlin deistlerini değil, aynı zamanda Goethe, Herder ve Hamann'ı kendine çekerek dönemin önemli isimlerini bir araya toplamıştır.

Jacobi, Spinoza'yı açık bir biçimde desteklememiştir; Hıristiyan inancıyla uyumsuz olduğu için reddetmekle birlikte onun moniştik determinizminin rasyonel olarak tutarlı tek konum olduğunu ilan etmiştir. Böylelikle Jacobi, geleneklere bağlı olmamanın sorumluluğunu üstlenmeksizin entelektüel dikkat merkezinin şöhretini paylaşmıştır. Daha öncesinde, 1770'lerde yeni yeni ünlenen Goethe'yi etkilemek için Spinoza bilgisini kullanmıştır; Goethe, doğa ve ruhun anlayışlı bir felsefesini bulma arayışında, Jacobi'yi bir rehber olarak görmüştür. Jacobi, 1784'te Spinoza'ya saldırısından hemen önce, Weimar'da Goethe ve Herder'le Spinoza'nın önemi üzerine görüşmüştür. Jacobi, yeni felsefeye saldırının merkezi haline gelirken ve polemikçi olmayan Kant'ı savaşa çekmek için manevralar yaparken, Spinoza'nın ateşli destekçisi Goethe'yle yapmacık yazışmalarını sürdürmüştür; sonunda, Hamann'la dostluğunu ilerleterek Kant'la da dostça bir temas kurabilmiştir (Zammito, 1992:230-237). Jacobi, kişisel tutarlılık pahasına entelektüel eylemin merkezinde olmayı her şeyden çok isteyen bir kişi olduğu yönünde güçlü bir izlenim bırakır.

Spinoza'nın bir filozof olarak şöhreti, bu tarihe dayanır. Yüzyıl boyunca bir yeraltı figürüdür, Bayle'nin *Sözlük* (*Dictionary*) adlı eserindeki bir karikatür aracılığıyla bilinir ve deistler ile Ortodoks Hıristiyanlar arasındaki

mücadelede heretik bir isim olarak gittikçe ağızdan ağıza dolaşmaya başlar. Jacobi'nin müdahalesinden sonra, Spinoza'nın öğretisi İdealist alandaki temel rakip öğreti haline gelmiş ve birçok İdealist tarafından kendi özgürlük öğretilerinin dogmatik tezadı olarak kullanılmıştır. Spinoza ve Kant, "dogmatik" determinist metafizik sistem ve "eleştirel" öznelcilik, Alman felsefesinin iki kutbu haline gelmiştir. Daha önce bir ateist olarak kabul edilen Spinoza, rasyonalist materyalizm ve din arasında olası bir uzlaşma olarak 1780'lerin liberal dini bağlamında yeniden hayat bulmuştur. Bu hamleyle, Jacobi felsefe camiasının dikkatini çekmek için Kant'ın başlıca rakibi olmuştur.

Jacobi'nin hamlesi, felsefesi mücadeledeki riski de yükseltmiştir. Bir yandan Spinoza'yı entelektüel olarak saygın hale getirmiş, onu sadece bir marjinal/ikincil figür olmaktan çıkarıp sistematik rasyonel metafiziğin simgesi kılmış, diğer yandan hâkim felsefenin genel projesini itibarsızlaştırmak için Spinoza'nın heretik şöhretinden faydalanmıştır. Jacobi'nin hamlesi, Kant'ın yeni felsefesine karşı ağır bir karşı hamledir. Entelektüel çatışmalar dikkat çektiği için, Kant'ın felsefesini dönemin popüler din-din karşıtlığı meselesine bağlayarak Kant'ın da ünlü olmasına katkıda bulunmuştur. Çatışma, Kant'ın felsefeyi, metafiziğin savlarını yok etme gibi negatif bir görevle sınırlandıran eleştirel konumunun sabit kalmayacağını garanti etmiştir. Spinoza artık Kant'ın takipçilerinin uğraşmasını gerektiren karşı bir konumdur; bir yandan doğayla romantik bir birleşme arzusunu tatmin ederken, diğer yandan dinsel dogmatizmden özgürleşmeye yönelik politik çıkarlara da muğlak bir biçimde hitap eder.[5]

Kant, İdealizmin ortaya çıkışının bir dayanak noktasıysa, Jacobi de karşı dayanak noktasıdır. Kantçılar ve İdealistlere muhalefet, onlarla eşzamanlı bir biçimde çatışan güçler alanının bütünleyici bir parçası olarak gelişmiştir. Jacobi, 1787'de ilk anti-Kantçı eleştiriyi üretirken, neredeyse aynı anda onun yaygın bir biçimde tanınmasını sağlamıştır. Jacobi, *David Hume on Belief* eseriyle, Hume'un nedensellik eleştirisini yüceltmiş ve Kant'ın neden-

5 Ağın her iki tarafının da bir diğer dostu Herder, ateşli bir Spinozacı haline gelmenin ipucunu Jacobi'nin şöhretinden almıştır. *Gott: Einige Gespräche* (1787) adlı eserinde, Kant'ı kuru bilimsel rasyonalizm olarak reddetmiş ve doğanın akış halindeki itici güçlerini Tanrı'nın sonsuz niteliklerinin nüfuz etmesi olarak yüceltmiştir (Zammito, 1992:243-245). Herder'in dirimselci felsefesi, yüzeysel olarak on yıl sonra Schelling'in *Naturphilosophie*'ini andırır ama Schelling'in felsefesi bu görevi post-Kantçı araçlarla gerçekleştirecektir: Sentetik a priori, anlayışın kategorileri ve transandantal benliğin diyalektiği. Kant'ın kendisi eski öğrencisini bu ayrıma teşvik etmiş olabilir. Herder'in *Philosophie der Geschichte der Menschheit* adlı eserine ilişkin 1784 tarihli değerlendirmesinde, Herder'in tikelci tarih felsefesini eleştirel zeminde reddetmiştir.

selliğin "kendinde şey"e nasıl uygulanabileceğini açıklayamadığını ileri sürmüştür. Hume, bu tarihe kadar hiçbir şekilde ünlü bir filozof olarak görülmemiştir ama artık hem Kant hem de kendine özgü rakibi, bütün felsefenin Hume'un yapbozuna yanıt vermesi gerektiğini savunur. Burada, Jacobi'nin Kant'la mücadelesinde en sonunda neden başarısız olduğunun bir nedeni görülür. Jacobi'nin taktiği, tam olarak kullanılmayan, eski felsefi cephaneyi kullanmaktır. Spinoza ve Hume gibi iki entelektüel devi entelektüel karşıtlıkların merkezine taşıyarak şöhrete kavuşmalarını sağlamıştır. Bunun bedeli olarak, diğer figürleri sahnede canlandırırken kendi bağımsız şöhretini yitirmiştir. Jacobi "kendinde şey" için çözüm üretmeye çalışırken, onun da dinin diğer öğeleriyle aynı derecede mucizevi inancın bir öğesi olduğunu ileri sürmekle yetinmiştir. Anahtar bir muhalif olarak, Jacobi de Kant kadar merkezidir. Daha eski kuşağın ağları, bu iki enerji kutbunun çevresinde yeni entelektüel gerginliklere dönüşmüştür.

İdealist Ağın Yayılması

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eseri 1781'de ilk ortaya çıktığında çok az dikkat çekmiştir ve Kant öğretisini daha popüler şekillerde birkaç kez yeniden ifade etme yoluna gitmiştir (1783, 1785). Rekabetler başladıktan sonra Kant'ın şöhreti garanti edilmiştir. Kant, popülerliğini zedelemek söyle dursun dikkati ona odaklayan eleştirel muhalefetin mıknatısı haline gelmiştir. Jacobi ve Herder'i, 1780'lerde Kantçı açıklamalar, yorumlar ve eleştiriler tufanı izlemiştir.[6] Dikkatlerin kendine yönelmesi Kant'a enerji vermiştir; 60'lı ve 70'li yaşlarındayken din, dünya barışı, eğitim reformu ve diğer politik sorunlar hakkındaki konumunu ifade etmek için şöhretten faydalanarak, 1788 ve 1790'da etik, estetik ve teleoloji eleştirilerini ve 1790'larda bir düzine kitap yayımlamıştır.

Königsberg, hayranlık dolu takipçilerin ziyaretleri için kutsal bir merkeze dönüşmüştür. Fichte de bunların arasındadır. 1780'lerin başında Jena'da sıradan bir teoloji öğrencisidir ve sonrasında birçokları gibi özel ders veren bir öğretmendir. Merkezi ağla ilk olarak 1788'de Zürih'te Lavater'le –deist-santimantalist çatışmanın ilk günlerinde entelektüel eylemin eski kışkırtıcısıyla– tanıştığında temas kurmuştur.[7] 1791'de Fichte, Kant'la görüşmek için Könisberg'e yürüyerek uzun bir yolculuk yapmıştır. İlk temasta

[6] 1802'de Kant hakkındaki yayınların sayısı 2832'dir (Guyer, 1992:449; Beiser, 1987).

[7] Yaklaşık olarak aynı dönemde, Fichte ünlü şair Klopstock'un bir akrabasına âşık olmuştur. 1793'teki kitabının başarısı ekonomik açıdan rahatlamasını sağladıktan sonra onunla evlenmiştir.

reddedilen Fichte, Kant'ın beğenisini kazanmak için *Critique of Revelation*'ı Kantçı tarzda yazmıştır. Bu, genel dikkat alanındaki boşluğu doldurmak için zekice bir girişimdir; zira tam da Fransız Devriminin Hıristiyanlığı lağvettiği dönemde[8] Kant'ın din üzerine yazıları beklenmektedir ve ertesi yıl Kant'ın benzer bir çalışması *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adıyla yayımlanmıştır. Kant, Fichte'nin eserini kendi yayıncısına tavsiye etmiştir; 1792'de yayımlandığında, yayıncı, hiç şüphesiz satışları artırmak için yazarın adını kitaptan çıkarmıştır ve ilk başta Kant'ın bir kitabı olduğu yanılgısı doğmuştur. Muhtemel kitleler ve girişimsel beklentilerin heyecanıyla Kantçı hareketin en avangart eğilimleriyle özdeşleşen Fichte şöhrete kavuşmuştur. Kantçılığın akademik temsilcisi Reinhold, Jena Üniversitesinden istifa edince Fichte 1794'te onun yerine atanmıştır. Başarısının verdiği coşkuyla, aynı yıl içinde *Science of Knowledge* eserinde Kant'ın düşünceye getirdiği eleştirel sınırlamayı aşarak anlayışın kategorileri üzerinde çalışmış, "kendinde şey" kavramını ortadan kaldırmış ve eleştirici sürecinden metafiziği diyalektik olarak yeniden inşa etmiştir. Bu alanda tam teşekküllü bir İdealist hareket gelişip güçlenmiştir.

Çatışmanın çektiği dikkat, harekete yeni dalgalar kazandırmıştır. 1780'lerin sonunda, Ortodoks teolojisinin ana merkezi olan Tübingen teolojik *Stift*, Kant'ın çalışmasının yıkıcılığını Berlin'e resmi olarak şikâyet etmiştir (Zammito, 1992:242). Negatif karşı hamleler de entelektüel eylemin duygusal enerjisini üretmekte pozitif inisiyatifler kadar önemlidir. Yerel çatışma, 1790'ların başında oda arkadaşları olan ve Kantçılığı benimseyen asi ve genç liberaller Schelling, Hegel ve Höderlin'in dikkatini çekmiştir. Fichte, 1795'te Schelling'i ziyaret etmiştir; onu çeken şey, ünlü teolojik merkezle bağlantılı bir dergide yayınlar yapmanın başarıyı getirme ihtimali olmuştur. Yeni entelektüel fırsatları yakalamakta vakit kaybetmeyen 20 yaşındaki Schelling de Fichte'nin İdealizminin kendi versiyonunu açıklamıştır. Bu genç İdealist hareket bir dizi destek sayesinde çok geçmeden Jena-Weimar'daki edebi ve Kantçı kalede kendi merkezini oluşturmuştur. Schelling ve Hegel öğretmenlik işlerinden sonra sırasıyla 1798'de ve 1801'de *Extraordinarius* (doçent) ve *Privatdozent* (okutman) olarak görev bulmuştur.

Birkaç yıl içinde bir hareketin yükselişini oluşturan heyecan, daha çok heyecanı doğurur. Çok geçmeden aynı inancı veya şöhret açlığını duyan herkes, Weimar ve Jena'ya akın etmiştir. 1795-1799 yılları arasında Weimar'da

---

[8] 1790'da Fransız ruhban sınıfı, seçilmiş sivil görevlilere dönüştürülmüştür; 1794'te Hıristiyanlık resmi bir deist kültle değiştirilmiş ve bu kült Birinci Yılla başlayan yeni bir takvimle tamamlanmıştır. Bu kilise, Napoléon'un 1801'de papayla anlaşarak Hıristiyanlığı devlet kilisesi olarak yeniden yapılandırmasına kadar varlığını sürdürmüştür.

yaşayan ve Jena'da akademik görevler üstlenen Schlegel kardeşlerin etrafında cinsel özgürlükçülüğü uygulayan bir Bohem koloni olarak Romantik çevre boy göstermiştir. Romantikler, büyük ölçüde daha önceki edebi hareketin temala ını devam ettirmiştir. Büyük kardeş August Schlegel, hareketin asıl başa ısını Shakespeare tercümeleriyle (1797-1810) sağlamıştır. Friedrich Schlegel, hareketin meşalesidir; 1799 tarihli *Lucinde* adlı romanı, Fichte'nin İdealizmini popüler hale getirmiş ve kadınların cinsel haklarını savunmuştur. Genç romancılar Tieck, Wackenroder ve Novalis, 1797-1800 yıllarında, bu dönemin zirvesinde kitaplarını yayımlayarak idealize edilmiş bir ortaçağda dinsel inancı yüceltmiştir. Novalis'in 1801'de 29 yaşındayken 13 yaşındaki bir kızla mutsuz bir gönül ilişkisinin ardından öldüğünde –ki bu motifler çok geçmeden Byron'ın kız kardeşiyle ensest ilişkisiyle birlikte yaygınlaşacaktır– g ubun Werther benzeri şöhreti a tmıştır. Bu çevrede, felsefenin çetin teknik özellikleri, estetik ve dinsel duyarlılığın gölgesinde kalmıştır. Schelling, etkileyici yakışıklılığı ve üstün entelektüel açlığıyla bu çevreyle çok yakınlaşmış ve skandallarından birine katılmıştır; August Schlegel'in eşi Caroline 1803'te boşandıktan sonra kendisinden 12 yaş küçük olan Schelling'le evlenmiştir.

Bu hareketlerin köktenciliği muhalifleri harekete geçirmiştir; ama yerel karşıtlıklar yalnızca yeni merkezlere göçü teşvik etmiştir 1799'da Fichte, ateizmi savunmakla suçlanmış ve Jena'yı terk etmiştir. Romantik çevre, Dresden'e ve oradan da 1801'de kendi sonunu getirdiği Berlin'e taşınmıştır ama öncesinde Fichte ve Prusya sarayındaki seçkin bir vaiz olan Schleiermacher de arala ına katılmıştır. Jena, ana merkez olarak aşama aşama yerini Berlin'e bırakmıştır. Fichte, çoğu zaman orada kalmış ve 1807'de Berlin Bilimler Akademisinde aralarında Wilhelm von Humboldt'un da bulunduğu bir dinleyici kitlesine *Addresses to the German Nation* adlı ünlü konferans dizisini sunmuştur. 1809'da Prusya reform hükümetinde bakan olan von Humboldt, 1801'de Berlin Üniversitesini kurmuş ve Fichte'yi felsefe profesörü ve üniversitenin ilk rektö ü olarak görevlendirmiştir. Schleiermacher de aynı tarihte teoloji profesörü olmuş ve Fichte'nin 1814'teki ölümünün ardından rektörlük görevini üstlenmiştir. Fichte'nin koltuğu (savaşla ilişkili gecikmelerden sonra) 1818'de Hegel tarafından doldu ulmuştur. 1820'lerde Berlin'deki İdealist merkez normal bilimin rutinleşmiş aşamasındadır ve Hegel Okulu 1830'larda burada bölünmelere uğrayacaktır.

Ağ ve merkezleri filiz verip parçalandıkça, entelektüel konumlar da bölünmüş ve yeniden yapılanmıştır. Her başarılı entelektüel harekette olduğu gibi, hâkim dikkat alanının kontrolü küçük sayılar yasasına tabidir. Zafer kazanan taraf, rakip kariyerlerin ortaya çıkabileceği alt bölünmeler için ye-

terli boşluğa sahip olmuştur. Bunun ilk göstergesi, Kantçılar ve Fichte'nin İdealizmi arasındaki kopuştur. 1799'da Kant, Fichte'nin öğretilerini reddetmiştir. İdealizm artık çalkantılı dalgaların ortasında, dikkat ve duygusal coşkunun merkezindedir. Daha eski Kant karşıtı muhalefet, İdealist uçlara karşı daha ılımlı bir savunma olarak Kant'ın arkasında toparlanmaya başlamıştır. Temel İdealist muhalefet artık Kantçı kategorileri transandantalden ziyade insani psikolojinin olguları olarak yorumlamıştır. Bouterwek (1799, 1806) bu yolu izleyerek su katılmadık İdealistler ve bilimsel materyalistler arasında psikolojist uzlaşmayı üretmiştir. Fries (1803) Kantçı öğretiyi sağın bilimlere bağlamıştır; İdealistlerin geç dönemdeki en önemli muhalifi olan Herbart, psikolojide ampirik araştırmanın öncülüğünü yapmıştır.

Bu muhalefet, kendi merkezlerini edinmiştir. Göttingen, 1770'lerden itibaren başta tarihsel filoloji ve matematik olmak üzere akademik bilginin önde gelen merkezi olmuştur. Artık anti-İdealistlere ev sahipliği yapmaya başlamıştır: *Fırtına ve Coşku* santimantalizmini yeren bir matematik profesörü olan Lichtenberg'in yanı sıra Schulze, Bouterwek ve Herbart. Jena öncesine dayanan bu merkez, önce Jena ve daha sonra Berlin karşıtı haline gelmiştir. Anti-İdealist alandan faydalananların en seçkini, 1790'ların başında eski bir Jena öğrencisi olan Herbart'tır; 1802'den sonra İdealist akımla beraber ilerlemeyi reddederek ayrı bir alan oluşturmuştur. İdealistler Kantçılardan ayrıldığında, Königsberg bir diğer muhalefet merkezi haline gelmiştir.

Rasyonalistler ve santimantalistler arasındaki eski savaş hatları neredeyse bütünüyle kaybolmuştur. Fichte'nin öncülüğündeki İdealistler, dinsel radikallere dönüşmüştür. Kant dini, etik pratiğe indirgerken, felsefesi tüm dünyayı bir ruh fenomenine dönüştüren Fichte, hümaniteryen siyasi reformu evrensel spiritüel aydınlanmayla harmanlayan bütünüyle yeni bir dini teşvik etmeye yaklaşmıştır. Bu konum Ortodoks Hıristiyanların hücumuna uğrarken, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) adlı eserinde Romantik coşkuyu Aydınlanmanın rasyonalizmiyle mücadele etmek için kullanan teolog Schleiermacher ortadaki alanı ele geçirmiştir. Berlin deist çevresi, savaşmadan yok olup gitmemiştir: Mendelssohn, Tanrı'nın rasyonel bir kanıtına karşı Kant'ın argümanlarını çürütmeye çalışmıştır; Goethe, Hamann, Lavater, Herder ve Jacobi'ye hicivli saldırılar gerçekleştiren bir emektar olan Nicolai, 1790'larda Kant ve Fichte'yi gizli Katolik olmakla itham etmiştir (Beiser, 1987:105-108). Fakat deizmin modası geçmiştir ve çatışmanın yeni hatları tarafından dikkat alanının dışına itilmiştir. Sonunda, Mendelssohn'un kızı, Friedrich Schlegel'le evlenerek Aydınlanmacıların (*Aufklärer*) saygınlık ve yaratıcı enerjisine sahip bir bağlantıyı Romantik muhaliflerin kampına taşımıştır.

Kantçılardan da hızlı bir biçimde yayılan İdealistler, çok geçmeden iç bölünmeleri uğramıştır. Aslen Fichte'nin öğrencilerinden biri olan Schelling, 1797-1800'de felsefeyi doğa bilimlerinde araştırmanın ön cephesini kuşatmaya yöneltmiştir. Manyetizma ve elektrik, 1780'lerde Galvini'den 1790'da Volta'nın elektrik piline kadar bilimsel keşfin sıcak alanları olmuştur. Schelling'e göre, doğanın nesneleri olarak görünen şeyler, çekme ve itmeye dayalı dinamik süreçlerdir; bu, Fichte'nin karşıtlıkları oluşturan ve çözümleyen bilincin diyalektiğine paraleldir. Kimya, asit ve bazların kutupsallığında, mekanik kuvvetlerin nicel karşıtlığı olarak ve biyolojik hayat da bu kuvvetlerin kısıtlanmamış mücadelesi olarak kuramlaştırılmıştır. Evren, karşılıklı olarak çatışan kuvvetlerin birliğidir, bir dünya Ruhudur. Astronomide, kozmos *Urmaterie*, yani birincil maddenin dönemsel genişlemesi ve daralması olarak kuramlaştırılmıştır. Schelling'in *Naturphilosophie* adlı eseri, 1800'lerin başından 1820'lere kadar Alman biliminsanları arasında birçok takipçiyi kendine çekmiş ve daha sonra materyalist cepheye dönen biliminsanları arasında bile biyolojik çalışmaları etkilemiştir.[9]

Beliren ağ fırsatlarına her daim duyarlı olan Schelling, başka konumlara geçmiştir. Weimar'ın yıldızlarından olan Schiller, 1793-1795'te felsefi alana geçerek ve sanat ile şiirin Kantçı bir yorumunu getirerek, liberal bir oyun yazarı olarak şöhretini zirveye taşımıştır. Schelling, 1800'de Schiller'in öncülüğünde Romantik çevrenin duygusal zirvesinde estetik İdealizme dönmüştür. Estetik yetiyi, zihnin diğer tüm yetilerini (rasyonel, ahlaki, sezgisel) birleştiren bir mertebeye yükseltmiştir; nihai metafizik gerçekliğin, sanatçının gözleri aracılığıyla doğrudan algılanabileceğini ve doğanın estetik algısının, en yüksek felsefi kavrayışın simgesi olduğunu savunmuştur. Bu versiyonuyla İdealizm Almanya dışında popüler hale gelmiştir: 1798-99'da Wordsworth'la birlikte Almanya'yı ziyaret eden Coleridge tarafından yayılmıştır ve İngiltere'de Shelley ve Keats gibi Romantik şairler tarafından ve daha sonra New England Metafizikçileri tarafından benimsenmiştir. 1801-1803'te Schelling, doğa ve estetik sezgi öğretilerine teolojik bir yorum katarak artık Mutlak İdealizm adını verdiği şeye hızla dinsel bir boyut eklemiş.

Daha sonra Schelling'in genel dikkat merkezindeki 15 yılık yaratıcılık parlaması, birdenbire sona ermiştir. Schelling, idealist ağdan ayrılmasının

---

9 Schelling'in etrafındaki İdealizm, elektrik bilimi ve cinsel özgürlük atmosferi, Mary Wollstonecraft Shelley'in 1816'da bir İsviçre kalesinde kendisine eşlik eden Byron ve Shelley'i eğlendirmek için kaleme aldığı *Frankenstein* kitabında ifadesini bulur. Bilimsel keşfin bir diğer yeni alanı olan mineraloji de Romantik spekülasyonlara konu olmuştur; dönemin bağlamında, Romantik çevrenin en uç üyesi Novalis'in maden mühendisi olması şaşırtıcı değildir. Swedenborg bir önceki kuşakta aynı alanda çalışmıştır.

ardından, yayınlarına 1809'dan sonra son vermiştir. Tanrı'nın doğasının ve dolayısıyla kozmosun şiirsel bir biçimde gözler önüne serilmesi olarak mitoloji tarihi konusunda dersler vermeye devam etmiştir. Schelling'in dinsel dönemi de 1820'lerde başta von Baader (bir başka maden mühendisi) olmak üzere takipçiler bulmuştur. Schelling, arkasında bir ağ takipçileri izi bırakmıştır; 1810'dan sonra daha eski konumlarını temel alan bu hareketler, Schelling'in dikkat alanındaki daha sonraki konumunu gölgede bırakacak şekilde kendi başlarına devam etmiştir.

Küçük Sayılar Yasasının Krizi

1800'lerin ilk on yılında, genel anlamda ciddi bir konum alışlar mevcuttur: Kant'ın eleştirel felsefesi; Herbart ve diğerleri tarafından geliştirilen Kant'ın psikolojik-bilimsel realist versiyonu; Fichte'nin diyalektik İdealizmi; *Naturphilosophie*; estetik İdealizm; Schleiermacher'in İdealist Hıristiyanlığı ve bütün bu felsefi hareketlerin dışında, kendini inancılık [fideizm] ve gelenekçilik temeline konumlandıran gittikçe özbilinçli hale gelen ortodoks dinsellik. Toplam yedi konum, küçük sayılar yasasının üst sınırını zorlamıştır. Peki Hegel ve Schopenhauer gibi iki önemli düşünürün daha ortaya çıkışını nasıl açıklayabiliriz? Birinin başarısını ve diğerinin uzun vadedeki başarısızlığını karşılaştırmak, yol gösterici olacaktır.

Hegel, sahneye görece geç çıkmıştır.[10] İlk önemli eseri (1801), Fichte ve Schelling'in sistemlerinin arasındaki farka işaret ederek, aralarındaki bölünmeyi tetiklemiştir. Konu, Hegel'in entelektüel alanın merkezindeki değişen konumlara iyi uyum sağladığını gösterir. Schelling'in eski oda arkadaşı ve en yakın dostu olarak, Hegel çok iyi ağ bağlantılarına sahiptir ama Schelling'in tarafında kaldığı süre boyunca bağımsız bir konum geliştirmesi etkin bir şekilde engellenmiştir. 1806'da, diziliş değişmiştir. Schelling konumlar söz konusu olduğunda deyim yerindeyse açgözlüce davranmıştır; küçük sayılar yasasının izin verdiği altı konumdan ikisini halihazırda yiyip bitirmiştir ve 1803'te üçüncü bir konum olarak Mutlak İdealizmi ortaya koyarak kendi kendini gölgede bırakmıştır. Bu, onu Romantiklerin geri kalanlarıyla birlikte ortodoks dinsel kampına daha da yaklaştırmıştır.

---

[10] 1770'te doğan Hegel ilk bağımsız etkisini 37 yaşındayken *Tinin Fenomenolojisi* eseriyle gerçekleştirmiştir. Buna karşın 1775'te doğan Schelling 20 yaşında İdealizmin ünlü lideri ve 28 yaşında üç farklı sistemin öncülü olarak eşsizdir. Bu, önemli olan şeyin biyolojik yaş değil, aktif ağdaki merkeziliğin zamanı olduğunu gösteren etkili bir örnektir. Kant, 1781'den (57 yaşından) 1798'e (74 yaşına) kadar üretken bir yayıncıdır; bu yıllarda dikkatin merkezinde yer alarak maksimum düzeyde enerjiyle beslenmiştir.

Hegel bir boşluğun açıldığını hissetmiştir: Bu artık hiç kimse tarafından yaratıcı bir şekilde geliştirilmeyen Fichte'nin diyalektik İdealizmidir. 1974 tarihli *Wissenschaftslehre* eserinden itibaren Fichte sık sık yayınlar yapmaya devam etmiştir ama büyük ölçüde popüler ihtilaf konularını işlemiştir: Fransız Devrimi ve daha sonra Napoléon'un Almanya'yı işgaline karşı ulusal başkaldırı, dinsel kriz, politik ve eğitimsel reform. Fichte, çok geçmeden Berlin'de reforme edilmiş üniversite haline gelecek yeni bir maddi taban için siyasetle meşgul olarak, hareketin entelektüel lideri olmaktan çok örgütsel lideri olmaya kendini adamıştır. 1807'de Hegel, özellikle sosyal formlarda, dünya ruhunun tarihsel gelişmesine uygulandığı şekliyle Fichte'nin diyalektiğini geliştiren *Tinin Fenomenolojisi* (*Phänomenologie des Geistes*) kitabını yayımlamıştır. Hegel artık kendi mecrasını bulmuştur: 1812-1816 arasında *Mantık Bilimi* (*Wissenschaft der Logik*) ve 1817'de *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*) ve 1821'de sistemini, skolastik ayrıntılarıyla ortaya koymuştur yayımlanmış son eseri, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* sistemi hukuka ve devlete uygulamıştır.

Entelektüel yeniden örgütlenmeye paralel olarak ağlarda bir ayrışma yaşanmıştır. Jena çevresi bölünmüştür ve Schelling açıkça farklı bir dizi bağlantıya yönelmiştir: Kant ve Fichte'nin düşmanları olan dinsel ve politik muhafazakârların ağına. Fichte, 1799'da ayrılmış ve çok geçmeden Romantikler de onu izlemiştir. 1803'te Schelling muhafazakâr Bavyera'daki Würzburg'a en yüksek akademik unvanla gitmiş, 1809'da üniversitelerden bütünüyle koparak Bavyera Bilimler Akademisine katılmıştır. Jacobi 1790'larda Münih'e gitmiş ve 1804-1812'de Bilimler Akademisinin başkanlığını üstlenmiştir. Schelling de Münih'te ona katıldığında, diğer İdealistlerden belirsiz kopuş, Jena-Berlin ana hattına karşı bir muhalefet merkezi olarak kristalleşmiştir. Eski Jena-Weimar kampının diğer parçaları da politika ve dinde keskin bir şekilde sağa kaymıştır; 1809'da Friedrich Schlegel, Katolikliğe dönmüş ve Viyana'daki başmuhafazakâr Metternich'in kâtibi olmuştur.

Eski harika çocuk Schelling, rasyonalizmi ve sistem inşa etme araçlarıyla İdealist felsefenin dünyasından ayrılmıştır. Rasyonel reformizmi temsil eden ve gelenek karşıtı bir din reformuna uzanan İdealist politikadan da kendini ayırmıştır. Schelling artık her noktada muhalefettedir. Hegel Berlin'e ulaştığında, bu konum, devrim çağının başarılarının pekiştiricisi olduğu kadar rasyonel anayasal devletin savunucusudur. Schelling, 1841-1846'da ihtiyar yaşında en nihayetinde Berlin ana akımına geri döndüğünde, bu akım politik ve dinsel gericiliğin seçilmiş aracısı olmuştur. Hegel bunda da Fichte'nin yerini doldurmuştur; her ikisi için de diyalektik araçlar

ve sistem inşa etme, çok doğal olarak ilerlemeci politik reforma çevrilmiştir. Bir kuşak sonra, İdealist hegemonya sona erdikten ve sermayesi bir kez daha hizipler arasında paylaşıldıktan sonra, Marx ve Engels, tüm sosyal ve politik yankılarıyla birlikte Fichte-Hegel'in konumunu canlandırarak ön plana çıkmıştır.

Hegel ve Schelling karşılaştırmasına son verip Hegel ve Schopenhauer karşılaştırmasına geçelim. Sıfırdan başlayarak meşhur olmaya doğru olağanüstü entelektüel sıçrama umutları yaratan bu ortamda, entelektüel rekabetin aşırı kalabalıklaşması anahtar rol oynar. Hegel rakipleriyle girdiği polemiklerle başlamıştır; adeta herkes kendi sistemine sahipmiş gibi görünür. Küçük sayılar yasasının kısıtlamaları uyarınca, birçoğu hayal kırıklığı yaşamaya mahkûm olmuştur. 1815-1817'de Schopenhauer'in Dresden'deki komşusu Krause bunların içinde tipik bir örnektir. Krause'nin İdealizm sistemi, Almanya'da göz ardı edilmiştir ama İspanya'daki liberal reformcular arasında dikkat çekmeyi başarmıştır. Kuşkusuz, rekabetin yoğunluğu nedeniyle, bu dönemde dehayı zihinsel hastalıkla ilişkilendiren popüler bir imge ortaya çıkmıştır (Genel olarak kanıtlar bu tür bir ilişkinin bulunmadığını gösterir: Yaratıcılık, zihinsel hastalık sonucu kötüye gider; Herbert, 1959). Jena-Weimar yaratıcı çevresi, kayıtlı en büyük çevrelerden biridir; Romantik çevreyi, Kantçı yazarları ve onların Königsberg, Berlin, Göttingen ve diğer yerlerdeki bağlantılarını ve aynı zamanda da anti-İdealist eleştirmenleri hesaba kattığımızda, dikkate değer seçkin isimlerin sayısı 30'u bulur. Rekabet, uzmanlaşma aracılığıyla bir ölçüde hafiflese de edebi ve felsefi kaygılar ve yayın kanallarının önemli ölçüde örtüşmesi bu etkiyi sınırlı kılmıştır. Bu dönemdeki entelektüel rekabet, tarihteki herhangi bir an kadar yoğundur ve birçok yaratıcı düşünür dikkat alanının dışında kalmıştır. Bu kuşakta, sinirsel çöküşler ve insanlardan uzaklaşarak kendi köşesine çekilmelere ilişkin o kadar çok ünlü hikâyenin birikmesi bu sebepledir.

Hölderlin, Schelling ve Hegel'le aynı yolu izleyerek başlamıştır. Tübingen grubunda başlayıp Fichte'yle kurduğu temasla birlikte etkinleşen Höderlin, Schiller'in desteğiyle Jena'da bir mevki edinmiş ve felsefe dersleri vermeye çalışmıştır. Ancak Weimer çevresinde kabul görmemiş ve 1795'te ayrılmıştır. Sonunda adını duyuracağı şiirlerinin yanı sıra, diğer birçokları gibi felsefi bir roman yazmıştır ama çağcılları tarafından görmezden gelinmiştir.[11] Öğretmen olarak oradan oraya dolaştıktan sonra, 1804'te akli dengesini yitirmiş ve bir daha hiç yazmamıştır. Novalis ise Goethe, Schiller ve Sch-

---

[11] Hölderlin, eserlerinin tam baskısı 1913'te ortaya çıktıktan sonra Rilke ve Stephan George'un dikkati aracılığıyla en büyük Alman şairlerinden biri olarak tanınmıştır.

legel'lerin dostluğunu kazanmakta daha başarılı olmuştur ama Romantik çevre 1801'de dağıldığında veremden ölmüştür. Bir diğer örnek ise 1799'da ordudan ayrılarak kendini entelektüel hayata adayan ve 1811'de 41 yaşındayken intihar eden oyun yazarı ve şair Kleist'tir. Küçük sayılar yasasına meydan okuyan birçok birey, ciddi bir yükün altına girmiştir; erken ölümler de yapısal çıkmazın sonuçları olarak yorumlanabilir.

Kurbanların en ünlüsü Schopenhauer'dir. Kadın düşmanlığı, arkadaşlıktan kaçınması ve şiddetli taşkınlıklarıyla genellikle nevrotik dehalardan biri olarak görülür. Fakat bunlar, Schopenhauer'in entelektüel rekabetin "yapısal çıkmazını" deneyimlediği dönemdeki kişilik özellikleridir; hayatının ilk dönemi, iyi ağ bağlantıları geliştirmiş ve yaratıcılığın umutlu yükselişini hissetmiştir.[12] Buna karşılık, Schopenhauer'in kapılar kendisi için kapanırken birinci sınıf yaratıcılığı ortaya koymayı nasıl başardığı sorgulanabilir. Yanıt, ağlarda gizlidir. Schopenhauer, hem İdealistler hem de muhalifleriyle çok iyi ağ bağlantılarına ve kaynaklara sahiptir ama bunlara çok geç ulaşmıştır. 1778'de dünyaya gelmiştir; eğitim gördüğü dönemde, mevcut dikkat alanları zaten dolmuştur. 1807'de Weimar'a ulaştığında, eski çevre hâlâ canlı bir hatıradır. Babasının ölümünün ardından mirasçısı olan annesi Weimar'a taşınmış ve orada edebi çevreleri ağırlamıştır. Schopenhauer, onun aracılığıyla Goethe'yle tanışmıştır.[13] Genç Schopenhauer, 25 yıl önce dergisiyle Kantçı hareketi başlatmış olan ihtiyar Wieland üzerinde olumlu bir izlenim bırakmıştır. Onun desteğiyle hırsı daha da artan Schopenhauer, bütün ünlü merkezleri ziyaret etmiştir; 1809-10'da eski muhalif eleştirmen Schulze ve psikolog Kantçı Bouterwek'in yönetiminde eğitim almış; daha sonra 1811'de Berlin'de Fichte derslerini takip etmiş ve 1813'te adeta kendini eski hareketle özdeşleştirmek için Jena'da derece yapmak için tezini sunmuştur.

Schopenhauer'in ilgilendiği konum, psikologlar Kantçı mirası ele geçirdiği için, Kant'a geri dönüştür. Fakat Schopenhauer yalnızca Kant'ı tekrar

---

[12] Schopenhauer'un kadın terziyi bekleme antresinden attığı için yargılandığı olay, Berlin'de 1821'de gerçekleşmiştir. Tam da bu dönemde, öğretme işinde Hegel'le rekabetinde başarılı olamayacağı ortaya çıkmıştır (Safranski, 1989:271-273).

[13] Arthur Schopenhauer, bu temaslarla yaratıcılığa yöneltilen yegâne kişi değildir; dul annesi Johanna Schopenhauer 1813'te Arthur'un felsefesiyle neredeyse eşzamanlı olarak makaleler ve romanlar yazmaya başlamış ve 1820'lerde Almanya'da en çok tanınan kadın yazar haline gelmiştir. Dönemin diğer ünlü kadın yazarı Mme. de Staël'i, Fransız Devriminden kaçtığı süreçte ağırlamıştır. Bir tüccarın servetinin vârisi olan Schopenhauer ailesi, paranın kararlı bir şekilde kültürel şöhret arayışı için kullanılmasının güzel bir örneğidir: Tüketiciler olarak kalmamışlar, kültürel üretimin aracı olarak sosyal temasları kullanmışlardır.

edemeyecek kadar hırslıdır. Kategoriler ve kendinde şey düalizmini, tasarım ve istenç düalizmine dönüştürmüştür. Kant, her zaman için doğa bilimlerinin savunucusu olmuştur; bu natüralizm Schopenhauer'in, tam da ihmal edilen renkler kuramı hakkında desteğe ihtiyaç duyduğu sırada Goethe'yle tanıştırılmasıyla pekiştirilmiştir. Schopenhauer, kendi sistemi üzerinde çalışmaya başlamadan hemen önce, 1816'da Goethe'yle işbirliği yapmış ve onun renkler kuramının bir savunmasını üretmiştir. Schopenhauer'in çok daha orijinal katkısı –yani "kendinde şey"in istenç olduğu– kendi cinsel deneyiminin felsefesini yapmaktan gelmiştir.[14] Kişisel olanın felsefi olanla bu karışımı ve cinsellik hakkında açıkça konuşmanın ikon kırıcılığı, Genç Schopenhauer'in geldiği tarihte Weimar'da halen yankılanan Romantik edebi hareketin bir mirasıdır. Schopenhauer'in yaratıcılığı, bunun önemli bir malzeme haline geldiği felsefi bir konum sunmakta yatar.[15]

Schopenhauer, tam da konumunu duyurmaya başladığı tarihte, kendini Hegel'le rekabet içinde bulmuştur. Hegel'le aynı dönemde ders vermeye çalışmasıyla, Berlin'de 1820'de ve Hegel'in hayatının geri kalanında aralıklarla *Privatdozent* (*özel doçent*) olarak kendine yer bulmaya çalışıp başarısız olmasıyla ünlüdür. Hegel'in en az 100 öğrencisi varken, Schopenhauer bazen bir iki öğrenciye ulaşabilirken, genellikle hiç öğrenci bulamamıştır. Bu çaba, geçmişe dönüp bakıldığında görüldüğü kadar kibirli değildir, zira Fichte'nin 1814'teki ölümünün ardından İdealist liderlikte bir boşluk vardır. *Naturphilosophie* birçokları tarafından fazla aşırı bulunmuştur, Schelling'in mevcut mitleştirmesi itibarsızdır ve Berlin ataması için verilen mücadelede, Kantçı Fries görece tanınmayan Hegel'e karşı bir süreliğine üstünlük sağlamıştır.[16] Hegel ilk başta 1818'de sadece az sayıda öğrenciyi kendine çekerken, şöhreti 1820'lerde çok artmıştır. Koruduğu ve genişlettiği Fichteci konum, entelektüel dünyada Schopenhauer'un

---

[14] "Dünyanın içsel özünün, *yaşama iradesi* olarak nitelendirdiğim şeyin *en doğrudan bilgisinin* nerede bulunabileceği sorulursa ... cinsel birleşme eylemindeki esrimeye işaret etmem gerekir" (Schopenhauer'un günlüğü, aktaran Safranski, 1989:269).

[15] Schopenhauer'un kültürel sermayesindeki bir diğer ayırt edici parçası, 1799-1802'de çevrilmeye başlanan Upanişadik felsefe bilgisi eski Romantik kamptaki geniş ağ bağlantılarından kaynaklanır. Tam da bu yıllarda Friedrich Schlegel, Sanskrit filolojiyi desteklemeye başlamış (1808) ve August Schlegel, Bonn'da ilk Alman Hindoloji kürsüsünün başına geçmiştir (Halbfass, 1988:63-107).

[16] Hegel'in yakın arka planı, Schopenhauer'unkiyle karşılaştırıldığında özellikle dikkat çekici değildir: 1806'da Jena'dan ayrıldıktan sonra, Bamberg'de iki yıl gazete editörlüğü yapmış, Nuremberg'de sekiz yıl bir *Gymnasium*'un müdürlüğü görevini üstlenmiş ve sonunda Berlin'e davet edilmeden iki yıl önce, 1816'da Heidelberg'de profesör olmuştur (Jena'ya giden Fries'in koltuğuna oturmuştur) (Gregory, 1989:32-33; Kaufmann, 1966:227-230; Safranski, 1989:252).

ikon kırıcılığı ve dinsel kötümserliğine kıyasla çok daha fazla yankı uyandırmış ve ittifak kaynakları yaratmıştır. Schopenhauer, tanındığı şekliyle, Fichte'nin veya Schelling'in istenç felsefesinin bir versiyonu olarak yanlış algılanmıştır (Safranski, 1989:260). Küçük sayılar yasanına göre ihtiyaç fazlası olanlar, egemen okulların kategorileri üzerinden değerlendirilerek cezalandırılır.

1831'deki ölümüne kadar Hegel'in öğrencileri Berlin merkezine hâkim olmuştur; Schleiermacher'in ve Schelling'in öğrencileriyle birlikte, bir sonraki kuşak için yaratıcı etkinliğin büyük bir bölümünü doldurmuşlardır (Şekil 13.1 ve 14.2'deki ağlara bakın). Bu gerçeklik ortaya çıktığında, Schopenhauer mücadeleyi bırakmış ve emekli olarak Frankfurt'a yerleşmiştir. Kişisel servetiyle geçimini sağlayan Schopenhauer bir daha hiç ders vermemiştir. Ancak ihtiyarlığında, Hegelcilik ve *Naturphilosophie*'nin çöküşü saygınlık alanını tekrar açtığı zaman şöhrete kavuşacaktır.

FELSEFENİN ÜNİVERSİTEYİ ELE GEÇİRMESİ

Kantçı hareketin neden o tarihte ortaya çıkması gerektiğine ve aslında neden ortaya çıkması gerektiğine henüz açıklık getirmedik. Daha eski ağların dönüştüğü ve yeni bir içerik kazandığı görülür; bu içerik bir süre için muazzam bir coşku yaratmış ve yaratıcılık için eksiksiz fırsatlar üretmiştir. Bunu anlamak için ağları destekleyen temel maddi tabana gitmemiz gerekir. İdealistlerin döneminde, bu taban Almanya'da modern entelektüel için koşulları hazırlayan bir değişim çerçevesinde genişlemiş ve dönüşmüştür.

Akademik devrimden önce en önemli ve tanınmış filozoflar, yüzyıllardır akademisyen olmayanların içinden çıkmıştır. Entelektüel yaratıcılığın başlıca maddi tabanı himayedir. Buna, kendi yazılarını destekleyebilecek kadar varlıklı olan Descartes veya Bacon gibi ya da onların kanaatkâr bir orta sınıf versiyonu olan Spinoza gibi kendi kendine yeten bireyler de dahil edilebilir. En tipik durum, aristokrasiye kişisel bağımlılıktır: Kralcı bir ailede özel olan Hobbes ve muhalif lider Lord Shaftesbury'nin kişisel hekimi olan Locke, yapısal olarak aynı konumdadır. 1690 veya 1700'den sonra, himayenin kolektif formlarına doğru bir yöneliş gerçekleşmiştir. Mükemmel bir entelektüel ve örgütsel girişimci olan Leibniz, akademi adı verilen örgütsel formu Orta Avrupa'ya yaymıştır. Akademilerde, prenslerin maddi destek sunduğu entelektüel gruplar, etkinliklerinde belli bir özerklik ve devamlılığa kavuşmuştur. Himayenin bir başka türü de entelektüellerin devlet bünyesindeki mevkilerle ödüllendirilmesi geleneğidir. Bu, bilhassa parlamenter egemenlikle birlikte politik yağma sistemi-

nin yerleştiği İngiltere'de ön plana çıkmıştır. Berkeley kilisede, Hume ise diplomatik hizmette çok başarılı bir şekilde kendilerine himaye sağlayan birçok atamayı takip etmiştir. *Kleinstaaterei* Almanya'sında, Berlin'deki Akademiden ayrı olarak, seçkin entelektüeller duygudaş prenslerin idaresinde devlet yetkilileri olarak konumlar edinmiştir (örneğin Lessing saray kütüphanecisi, Herder Lutherci ruhban sınıfının sorumlusu ve Goethe saray danışmanı olarak).

Bu, akademik konumların mevcut olmadığı anlamına gelmez. Fakat ücreti ve saygınlığı düşük olan ve genellikle de dinsel ortodoksluk adına baskı altında kalan konumlardır. Üniversitelerin diğer yerlerdeki olumsuz koşullara tabi olmadığı tek yer olan İskoçya'da entelektüel hayat daha çok gelişmiştir ama orada bile felsefe kürsüleri dışarıda politik dünyaya ait seküler konuların çekim gücüne kapılırken, dinsel olarak daha ortodoks olanlar (Reid, Beattie, Campbell ve Aberdeen'deki ruhani kaleye bağlı olanların hepsi) geleneksel din ve sağduyu adına felsefi yeniliklere direnmiştir. Alman üniversitelerinde Wolff ve Baumgarten gibi Leibniz takipçileri ortaçağ skolastik felsefesi ve pietistlerin saldırıları arasında kalmıştır; kariyer güçlükleri, genç Alman entelektüellerin üniversitelerin dışındaki modern destek tabanlarına yönelme motivasyonlarını pekiştirmiştir. Fransa'da Sorbonne, teolojik ortodoksluğun burcudur, öte yandan taşra üniversiteleri az sayıda öğrencinin kısa sürede ve ucuza diplomaya kavuşmaya çalıştığı yerler olarak kalmıştır (Ariès, 1962:201; Verger, 1986).

1700'lerde kitaplar ve dergiler için oluşan piyasa, himaye sisteminin bir alternatifi olarak görülmüştür. 1770'lerde Almanya'daki yayıncılık piyasası hızlı bir biçimde büyümüştür ve edebiyattaki *Fırtına ve Coşku* dönemi, bu orta sınıf piyasasının ortaya çıkışıyla birlikte geniş bir yankı uyandırmıştır. 1770'te, Almanca kitapların sayısı, bir önceki yüzyıldaki koşulu tersine çevirerek Latince kitapların sayısını ikiye katlamıştır; seküler edebiyat, ilk defa dinsel yayınların önüne geçebilmiştir. Fransa'da, *Ansiklopedi* (*Encyclopedia*) o döneme kadarki en büyük yayıncılık girişimidir (1745-1772); ciltler üzerinde yüzlerce personel çalışmıştır ve bu merkez etrafında bir araya gelen yazarlar çevresi, Rousseau'nun kuşağında önemli olan hemen herkes için yaratıcılığın katalizörü olmuştur. Himaye ve yayıncılık sistemlerinin belirgin hale gelmesi belli bir zaman almıştır. Yüzyılın başında, İngiltere'deki ana entelektüel çevreler Whig ve Tory'lerin etrafında toplanmıştır. Bu gruplar, dergiler yayımlamış ve kitaplara maddi destek sunmuştur. Politik bağlantılar, önemini korumuştur çünkü varlıklı kesimden abonelikler yazarların gelirlerinde anahtar konumdadır ve politik hizbini onurlandıran

ve ona ideolojik hizmet sunan yazarlar genellikle politik bir atamayla ödüllendirilmiştir.[17]

Yayıncılık piyasası, entelektüelleri yüksek bir soyutlama düzeyinde özerk kaygılar gütmeye teşvik etmemiştir; taraflı polemikler, edebi tarz ve güncel gündemler ağırlık kazanmıştır. Bunun sonucunda, entelektüel üretimin bu seküler tabanlarından çıkan yazılara genel olarak metafizik ve felsefe karşıtı bir ton hâkim olmuştur. Din üzerine çatışma, geleneksel felsefeye düşmanlığı artırmıştır. Kiliseye bağımlı olmayan sağlam tabanlara sahip seküler entelektüeller, eski dinsel kurumdan teologları ve din âlimlerini eleştirmiş ve metafiziği de aynı kefeye koymuştur. Soyut felsefe, kilise boyunduruğu altındaki eski entelektüel tabanın simgesi haline gelmiş ve yeni entelektüel tabanın ideolojik saldırılarına hedef olmuştur. Ruhban sınıfından olmayan kitlelere veya hamilere yakın olan seküler tabanlar, entelektüel rolünün aynılaşmasını beraberinde getirmiştir; filozof (veya soyut fikirler konusundaki uzmanlar) artık edebi toplantıların yazarı ve politik bir taraftar haline gelme eğilimi göstermiştir. Buna karşın ortaçağ üniversitesindeki filozofun özel rolü, müfredatın teknik bir kısmının sorumluluğunu üstlenmiştir. Dindışı himaye ve popüler edebiyat piyasasının beraberinde getirdiği kurumsal değişim, bu dönemde edebi entelektüelin egemen olmasına yol açmıştır.[18]

Felsefe Fakültesinin Başkaldırısı

Almanya'da öncülüğü yapılan akademik devrim, ortaçağ yüksek eğitim örgütlenmesinin canlanmasına ve reformuna işaret etmiştir. Ortaçağ üniversitesi, rahipleri ve teologları eğiten kilisenin bir kalesidir; çeşitli yerlerde az veya çok ölçüde, kilisenin izni ve kontrolü altında hukuk ve tıp eğitimini tekeline

---

17 Fransa'da akademik olmayan çeşitli tabanların bir karışımı bu yüzyılda varlığını sürdürmüştür. Voltaire ve Rousseau, yeni yayıncılık piyasası tarafından popüler hale gelmelerine ve nihayetinde zenginleşmelerine rağmen, maddi destek için hayatlarının büyük bir bölümünde eski moda bireysel himayeye bel bağlamıştır. Voltaire bir dönem Büyük Frederick'in Akademisinde kolektif himaye almıştır. Montesquieu, Helvetius, d'Holbach ve Turgot, entelektüel çıkarları yeni yayıncılık girişimlerinin etrafındaki çevrelerle temasları üzerinden şekillense de kendi kaynaklarına dayanan aristokratlardır. Almanya'daki yayıncılık piyasası ve onunla bağlantılı kariyerler için bakınız Bruford (1965, 1962); Brunschwig (1947); Wuthnow (1989:228-251).

18 Johan Heilbron (1994:26-46) 1650'den 1790'a kadarki süreçte aristokratik salon toplantılarının, statü duyarlıklı saray insanlarını en hırslı entelektüellerle birleştirdiği Fransa'da edebi tarz hegemonyasının en uç noktaya taşındığını gösterir. Nazik ve yüz yüze gerçekleştirilen sohbetlerin standartları, aforistik zekâ ve yüzeysel ifade kıvraklığına vurgu kazandırmış ve akademik bilgi ve sürdürülen tartışmaların lüzumsuz bulunmasına yol açmıştır. Bu ortamda, geleneksel üniversite konularından uzaklaşma eğilimi bilhassa güçlüdür.

alan loncalar da buna eşlik etmiştir. 1700'den sonra kilisenin kültür üretimi tekelini yitirmesi göz önünde bulundurulduğunda, üniversitelerin yeniden canlanmasının önemi nedir? Bu soruyu anlamak için, modern entelektüeller ve dolayısıyla üniversitelerin ürünleri olarak, bu kurumun kaçınılmazlığını varsaymamıza yol açan bakışımızdan sıyrılabilmemiz gerekir.

1700'lerde üniversite neredeyse yürürlükten kalkmıştır. Başta kendini bilen ilerici entelektüeller arasında olmak üzere ideolojik ton, üniversiteleri modası geçmiş ve entelektüel açıdan yozlaşmış olarak değerlendirmek yönündedir.[19] Leibniz, 1700'de bilim ve yüksek kültürün korunması ve geliştirilmesi görevini üstlenen akademilerle birlikte devlet tarafından düzenlenen mesleki okulların, üniversitelerin yerini almasını önermiştir. Aynı öneri 1806'da Prusyalı reform bakanı von Massow tarafından da yinelenmiştir. Bu, aslında Fransızların 1793'te yaptıkları şeydir; üniversitelerin yerine, akademilerden ve mühendis, öğretmen ve diğer uzmanlara yönelik devlet okullarından oluşan bir sistem getirilmiştir.

Üniversiteleri kapatmak eğitime son verilmesi anlamına gelmemiştir. Temel farkı, geleneksel olarak kilise kontrolünün altında bulunması olan bir kurumu korumaya çalışmanın ne gibi bir önemi olabilirdi? 1700'ler, orta dereceli okulların yayıldığı bir dönemdir: Almanya'da akademik konulara yoğunlaşan *Gymnasia* ve aristokratik eğitim için ise *Ritterakademie* kurumları; Fransa'da orta sınıflara, hatta daha da alt kesimlere yayılan Cizvit kolejler; İngiltere'de elit özel okullar ön plana çıkmıştır. Bu noktada da kronolojik hataya karşı ihtiyatlı olmalıyız. Bugünden baktığımızda, bir sıralama olduğunu, orta dereceli okullara üniversiteye hazırlanmak için gidildiğini düşünebiliriz. Fakat Alman üniversite reformundan önce, bu iki okullaşma türü birbirinin alternatifi veya rakibidir (gerçekten de öğrencilerin yaş aralığı her ikisinde de benzer olma eğilimindedir; Ariès, 1962:219-229). "Orta dereceli" okullar, büyük ölçüde seküler bir müfredatı takip etmiş ve öğrenci tabanının kültürel taleplerine hitap etmiştir. Bu sayede, müfredatı ve akreditasyon düzeni, ortaçağda teolojiyle ve kilisedeki kariyerlerle bağlantılı olarak geliştirilmiş olan üniversitelerden çok daha popüler hale gelmişlerdir.

Almanya'da 1700'lerin sonunda büyüyen krizin temelinde, üniversite mezunlarının kariyer problemi vardır. Reform sırasında mülklerinden mahrum bırakılan kilise artık kazançlı bir kariyer olmaktan çıkmıştır. Rahipler,

---

[19] Üniversiteyi kaldırma hareketi hakkındaki kaynaklar: Lilge, 1948:2-3; Schnabel, 1959:408-457; Weisz, 1983:18. Alman eğitimi ve reformu hakkında: Paulsen, 1919; Bruford, 1965; Brunschwig, 1947; Ben-David ve Zloczower, 1962; Hammerstein, 1970; Turner, 1974; McClelland, 1980; Mueller, 1987.

düşük bir statüye ve ücrete sahiptir ve devletin küçük memurları olarak hizmet vermeye başlamıştır; yerel kayıtları tutmakla ve vaiz kürsüsünden kararları okumakla görevlendirilmiştir. Teoloji ve ona hazırlık niteliğindeki felsefe, asıl olarak köylülerin, küçük esnafın ve ruhban sınıfının çocuklarını kendine çekmiştir. Orta sınıfın üst kesimi, kent soyluların çocukları, daha zengin tüccarlar ve memurlar, çok daha pahalı bir eğitim olan hukuk eğitimini almıştır. Hukuk fakültelerindeki soyluların sayısı çok düşük olsa da bu grup bir bütün olarak mücadeleci, şövalye ruhlu bir davranış tarzı benimsemiş, içmeyi ve âlem yapmayı vurgulamış, düello birlikleri kurmuş ve daha genel ölçekte hem ahlakçıları hem de modernistleri karşısına almıştır.

Aynı zamanda bürokratik devletin eğitimle ilgilenmeye başlaması temelinde yapısal bir çekim ortaya çıkmıştır (Rosenberg, 1958; Mueller, 1983). 1740'tan sonra birçok devlet kademesinde iş bulma umudu, önde gelen üniversitelere kayıtları artırmıştır. Almanya'daki büyük küçük sayısız mutlakiyetçi devletin bürokratik yönetimi genişlemiştir; 1700'lerin sonunda, resmi görevlilerin nüfusa oranı, 100 yıl sonra gerileyeceği orandan iki kat fazladır. Bu görevler için eğitim gereksinimleri gittikçe önemli hale gelmiştir; Göttingen'in bulunduğu Hanover'da, devlette ataması yapılanlar içinde üniversite eğitimine sahip olanların oranı, 1700'lerde yüzde 33'ten yüzde 75'e yükselmiştir. Daha düşük bir düzeyde, devlet destekli zorunlu ilkokulların kurulmasıyla yeni iş olanakları ortaya çıkmıştır; ilk olarak Prusya'da 1717 tarihinde hükme bağlanan devlet destekli zorunlu ilköğretim, büyük ölçüde yürürlüğe geçmemiştir ama daha sonra 1763'te kilise tarafından yönetilen ortaçağ Latin eski okulları yerine, Almanca dilinde eğitim veren okulları açıkça belirten daha güçlü bir hükümle uygulanmıştır.

Üniversite öğrencilerinin sayısı, 1770'lerde hızla ama eşitsiz bir biçimde artmıştır; kimi yerlerde eşit ölçüde hızlı düşüşler yaşanmıştır. Büyüyen eğitim piyasasındaki rekabetin hem kazananları hem de kaybedenleri olmuştur. Eğitimli ve yeterli düzeyde çalıştırılmayan bir nüfus birikmiş ve *Fırtına ve Coşku*'yla yankı uyandıran bir yabancılaşma ve statü açlığı ortaya çıkmıştır. 1700'lerin başındaki en büyük üniversitelerden biri olan saygın Köln Üniversitesi, 1770'lerin sonunda öğrencilerinin yarısını kaybetmiştir; Jena ise 1500 öğrenciden 400 öğrenciye gerilemiştir. 1790'ların siyasi kriziyle birlikte, üniversite krizi doruğa ulaşmıştır. Öğrenci sayıları çok düşük düzeylere inmiştir: Königsberg Üniversitesi, 1791'de (Kant'ın şöhretinin zirvesinde) yalnızca 47 öğrenciye sahiptir; Erfurt Üniversitesi, 1800'de yalnızca 43 öğrenciye ve Kiel Üniversitesi bir yılda 8 öğrenciye eğitim vermiştir. Jena Üniversitesi, entelektüel saygınlığına rağmen, 1806'da yakınlardaki savaşın ardından bir süreliğine kapanmıştır. Napoléon savaşları ve sonrasının kriz

döneminde (1792-1818) 42 Alman üniversitesinin 22'si kapanmıştır. Üniversitelerin yaklaşık üçte birini oluşturan geleneksel Katolik üniversiteleri, bilhassa kötü etkilenmiştir; yalnızca biri ayakta kalabilmiştir. 1700'lerin başında mevcut 28 üniversitede yaklaşık 9000 öğrenci varken, 1790'larda daha fazla üniversitenin rekabet halinde olmasına rağmen toplam öğrenci sayısı 6000'e gerilemiştir (Schelsky, 1963:22-23; McClelland, 1980:28, 63-64). "İlerici" yetkililer ve düşünürler arasında, bütün sistemin ortadan kaldırılması gerektiği fikri yaygınlaşmıştır.

Eski dinsel üniversiteleri tümden ortadan kaldırmak ve onun yerine genel kültürel statü için yeni "yüksek okullar" ve daha uzmanlaşmış eğitim için mesleki okullardan oluşan yeni bir sistem getirmek, makul ve kültürel olarak modaya uygun olabilirdi. Fakat bu gerçekleşmemiştir, çünkü Felsefe Fakültesinin statü peşindeki üyeleri, yaratıcı düşüncenin merkezi olarak üniversitenin saygınlığını yeniden canlandırmıştır ve bu hareket, Alman eğitim sisteminin düzenlenmesinde yapısal bir eğilime denk düştüğü için başarılı olmuştur. Prusya, devlet güdümlü ilk okul sisteminde öncülüğü yapmıştır; bürokratik merkezileşme de diploma gereksinimlerini resmileştirmiş ve daha eski eğitim sisteminin rekabet halindeki segmentlerini hiyerarşik hale getirmiştir. 1770'te Prusya bürokrasisinde açılan kadrolar için bir sınav yapılmış ve üniversitelerdeki hukuk eğitimine önem verilmiştir. Buna karşın ilk başta soylular muaf tutulmuş ve üniversite diploması kesin olarak zorunlu tutulmamıştır. 1804'te bu düzenleme daha katı hale getirilerek, tüm yüksek mevkiler için bir Prusya üniversitesinde üç yıl eğitim almış olma şartı konmuştur. 1810'da Berlin Üniversitesinin kuruluşu ve bir dizi resmi sınavla birlikte, üniversite hukuk eğitimi devlet kademelerinde iş bulmak için kesin bir şart haline gelmiştir. Prusya, Çin İmparatorluğunun sınav sistemine benzer bir şeyi Batıda hayata geçiren ilk toplum olmuştur.

1788'de başlayan ve 1810-1812'de güçlenen bir diğer Prusya reformuyla birlikte, bu düzenlemeler tüm eğitim sistemini bir derecelendirme dizisinde birleştirmiştir (Mueller, 1987:18, 24-26). Üniversite öğrencilerinin sayısını sınırlandırma arayışındaki devlet, *Abitur* adı verilen merkezi üniversite giriş sınavını uygulamaya başlamıştır. Bu döneme kadar üniversiteye hazırlık niteliği taşımaktan çok üniversite eğitiminin bir alternatifi olan klasik *Gymnasium* eğitimi önem kazanmıştır. Örneğin 1800'de Berlin *Gymnasium*'unun yöneticisi, kendi kurumunun lehine üniversitelerin kapatılmasını önermiştir. *Gymnasium*lar hazırlık düzeyinde de olsa devlet kontrolündeki eğitim hiyerarşisinin bir parçası haline gelmiştir; öte yandan 1812-1820'den sonra öğrencileri üniversiteye hazırlayan bir ortaöğretim okulunda eğitim vermek için bir üniversite diplomasına sahip olma şartı aranmıştır. Bu res-

mileşmenin sonucunda, adayların –özellikle de işsiz entelektüellerin– sayısı azalmış ve daha varlıklı öğrenciler için umutlar artmıştır. Üniversite, Alman modelinin dünya çapında yayıldığı için kanıksamış olduğumuz akreditasyon sisteminin zirvesine oturmuştur.

Hangi örgütsel formun sonuçta galip geleceği tesadüfi olmaktan uzak mıdır? Üniversite reformu gerçekleşmemiş olsaydı, genel kültürel eğitim, mesleki eğitim ve ayrıca uzmanlaşmış biliminsanları ve akademisyenlerin kendi çalışmalarını yürüteceği yerler yine olacaktı. Ortaçağ üniversite yapısının korunmasının, modern entelektüellerin rolüne ve çalışmalarının içeriğine ne gibi bir katkısı olmuştur? Ortaçağ üniversitelerinin kendi konularını ve tartışma yöntemlerini yaratmak için toplumdan büyük ölçüde özerk olmaları, burada anahtardır. Ortaçağ üniversitesi, kendi kendini yöneten bir kurum olarak, akademik disiplinlerin tarzı ve içeriğinde ifadesini bulan skolastik hiyerarşiler ve rekabetleri yaratmıştır. Entelektüel alanın çeşitli bölgelerini oluşturan yöntemlerin ve içeriklerin farkında, soyut bir disiplin olarak felsefe alanının şekillenmesinden ortaçağ üniversitesi sorumludur. Teoloji ve hukuka hazırlık olarak kabul edilen genel bilimlerde entelektüel tartışma alanını ele geçirmek için kuşaklar boyunca sürdürülen mücadelenin şekillendirdiği üniversite yapısı, özfarkındalıklı mantık, metafizik ve epistemoloji girişimlerini kristalleştirmiştir. Üniversite yapısı olmaksızın, genel amaçlı entelektüel rolü –yani filozof– aynılaşarak genel kültür görüşüne geri döner. Soyutlama ve özdüşünüm düzeyi yitirilir; zaman zaman hızlı fikir oyunlarına katılan ama genel kitle tarafından derinlemesine araştırmalar yapmaktan alıkonan edebi veya politik entelektüel ortaya çıkar. Teknik anlamda bir felsefenin gelişimi, üniversitenin ayakta kalmasını bel bağlamıştır.

Üniversite reformu, ortaçağ sisteminin zirve noktasındaki bir başka gücünü canlandırmıştır: Yaratıcılık yönündeki yapısal itici gücünü. Alman üniversite devrimi, öğretim görevlilerinden yalnızca geçmişin en iyi bilgisini öğretmelerini değil, aynı zamanda yeni bilgi üretmelerini bekleyen modern araştırma üniversitesini yaratmıştır. Yenilikçilik yönündeki bu itici güç, ortaçağ üniversitesinde kurumsallaşan rekabet yapısından gelmiştir: Herkese açık münazaralar, tam donanımlı akademisyenlerin ortaya çıkmasını sağlayan bilimsel incelemeler ve bunların savunulması, öğrencileri çekmek için başka öğretim görevlileri ve üniversitelerle rekabet bunda etkili olmuştur.

Üniversitenin Aydınlanma dönemindeki rakiplerinde eksik olan şey, bu rekabetçi ve yenilikçiliği teşvik eden yapılardır. 18. yüzyıl koleji veya *Gymnasium*'u, kendi başlarına özerk üreticiler haline gelmesi beklenmeyen öğrencilere tamamlanmış bir kültürü öğretmiştir; aynı şekilde, profesyonel

okul da genel kitlesine ileride uygulayacağı tamamlanmış bilgiler bütününü aktarma işlevini üstlenmiştir. Yalnızca biliminsanları veya sanatçıların akademilerinin, yeni eserler yaratması beklenmiştir. Fakat kolektif himayenin merkezileşmiş yapısı, yaratıcılığı çok fazla teşvik etmemiştir; özellikle Fransa'da büyük akademiler, içerik olarak geleneksel ölçütlerin ve resmiyetin hâkim olduğu, payelerin sergilendiği yerler olmuştur (Heilbron, 1994). İçsel özerklikten ve üniversite fakültelerinin devamlılık arz eden rekabetçiliğinden yoksun olan merkezileşmiş himaye sistemi, dejenere hale gelerek sosyal olarak seçkin olanı ödüllendirmeye ve entelektüel tutuculuğun temsilciliğini yapmaya yönelmiştir.

Almanya'da 1780'lerden 1800'lerin başına kadar süren temel mücadele, Felsefe Fakültesinin üniversite içindeki konumunu reforme etmek üzerinedir. Felsefe geleneksel olarak, daha yüksek düzeydeki teoloji, hukuk ve tıp fakültelerine hazırlık veya lisans eğitimini oluşturmuş ve bu eğitimi veren öğretmenlere de buna uygun olarak daha düşük düzeyde ücret ve saygınlık verilmiştir. Reform, Felsefe Fakültesini en ileri düzeyde konuları öğretme iddiasında olan tam donanımlı bir yüksek fakülte haline getirmiştir ve daha önce teologlar tarafından dayatılan kısıtlamalardan kurtulmasını sağlamıştır.[20] Bu, aklın artık öğreti ve ortodoksluğun rehberliğinden özgür bir biçimde kendi ışığıyla uygulanması anlamına gelmiştir. Ortaçağ üniversitelerinde de benzer bir mücadele gerçekleşmiş ve yaratıcı enerjinin büyük bir kısmı, akıl ile inancın rakip savları arasındaki manevralara gitmiştir. Teolojinin üstünlüğünü ilan eden ve filozofların kendi sınırlarının dışına çıkmasını engelleyen 1277 tarihli hüküm, daha sonra Alman üniversite devrimi tarafından tamamına erdirilen yolda ilerleyen felsefe öğretmenlerinin (başka bir deyişle Genel Bilimler Fakültesinin) başkaldırısını geri püskürtmüştür. Ancak 500 yıldan az biraz sonra Genel Bilimler Fakültesi zafer kazanmıştır.

Üniversite devriminin başarısıyla birlikte, üniversite araştırma ve yenilikçiliğin alternatif tabanları karşısındaki üstünlüğünü aşama aşama ortaya koymuştur. Varlıklı amatörler tarafından veya himaye sunanların desteğiyle gerçekleştirilen bilimsel araştırma, üniversiteler bilimsel uzmanlık

---

[20] Kiliseden bağımsız ilk eğitim yönetimi, 1787'de Prusya'da kurulmuştur. Konsey, hukuk idarecileri, üniversite profesörleri ve başlıca Latin okullarının rektörlerinden oluşmuştur. 1794'te Prusya yasası, bütün okulları ve üniversiteleri devlet kurumu haline getirmiştir. 1820'deki reformlar, Felsefe Fakültesine daha ileri bir kariyer tabanı sunmuştur: Orta dereceli okullarda eğitim verebilmek için üniversitelerin Felsefe Fakültesinde üç yıllık eğitim şartı aranmıştır. 1700'lerde birçok ortaokul öğretmeni, papazlık kadrolarının açılmasını bekleyen teoloji öğrencileridir. 1787'den sonraki Prusya reformları, ortaokul öğretmenlerinin ücretlerini de papazlarla kıyaslanabilecek bir düzeye yükseltmiştir (Mueller, 1987:18-26).

alanları için taban sağlayabilecek kadar içsel farklılaşmaya uğrar uğramaz üniversite araştırmalarının gölgesinde kalmıştır.[21] Üniversite temelli rekabetçi yapılar, bu kitaptaki ana konumuz olan felsefede, dindışı yönelimli entelektüellerin ham argümanları karşısında dikkat alanına egemen olan ileri düzey bir kavramsallaştırmayı hızla tesis etmiştir. Alman akademik devriminden itibaren neredeyse tüm dikkate değer filozoflar öğretim görevlisidir. Bu üstünkörü bir genelleme olabilir; daha kesin bir biçimde ifade etmenin yolu, Alman tarzı üniversite devrimini yaşayan her ulusal kültürde akademisyenlerin, dikkat alanını üniversitenin dışındaki filozofların elinden derhal aldığını vurgulamaktır.[22]

İngiltere'de, üniversiteler 1872'ye kadar reforma uğramamıştır. Bu tarihten önce, öğretim görevlilerinin din adamı olması şarttır ve daha yüksek araştırma konuları, klasikler üzerine lisans ağırlıklı eğitimden sonra gelmiştir. Bu nedenle, İngiltere'deki bağımsız yaratıcı filozoflar, Aydınlanma tarzı bir konumu Almanya'dakinden çok daha uzun süre koruyabilmiştir. 1810-1830 arasında kendi zirvelerine ulaşan Faydacılar, hukuk pratiği veya ticaretle bağlantılı amatörlerdir. Doğu Hindistan Şirketi'nde görev yapan tipik bir amatör bilge olan John Stuart Mill'in aracılık ettiği Faydacıların yüzyılın ortasındaki halefleri, Huxley ve Spencer'ın etrafındaki evrimci çevredir. Birbiriyle bağlantılı bu iki çevre artık büyük ölçüde genişleyen yayıncılık endüstrisinin ana merkezlerini kontrol etmiştir; *Encyclopedia Britannica*'nın yanı sıra *Westminster Review* ve *The Economist* gibi yeni siyasi-edebi dergileri baskıya hazırlamışlardır. Spencer, kendi başına bir ansiklopedi yayımlayarak servet edinmiştir. Materyalist determinizmiyle ün yapan varlıklı amatör Buckle ve gösterişli ve santimantalist bir popüler yazar olarak başarıya ulaşan Carlyle, bu dönemde öne çıkar diğer isimlerdir. Burada, geçmiş yüzyılın dindışı düşünürlerinin metafizik karşıtı, ateşli bir biçimde sekülerist temalarının bir devamını görürüz.

---

[21] Örneğin Berlin Üniversitesinde 1810-1819 arasında tam zamanlı profesörler için 28 kürsü mevcutken 1909'da bu sayı 115'e çıkmıştır; toplam öğretim personeli ise 54'ten 540'a yükselmiştir. Alman üniversitelerinde genel olarak toplam fakülte sayısı (*Ordinarius, Extraordinarius* ve *Privatdozent* kadrolarıyla birlikte) 1796'da 890'ken, 1835'te 1200 ve 1905'te 3000'e çıkmıştır (McClelland, 1980:80, 258-259, 266).

[22] Argümanı daha da karmaşıklaştıran bazı meseleleri bir kenara bırakıyorum. Kendi uluslarındaki akademik devrimin ardından felsefede ün kazanan akademi dışından isimler de mevcuttur: Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Sartre, Camus. Fakat bunların birçoğu akademik melezlerdir, akademik kariyerlerini bırakmışlardır (örneğin Sartre'ın *lycée* öğretmenliği yapması, Bergson'unki gibi tipik bir Fransız akademik kariyer arayışıdır). Çalışmalarında genellikle edebi bir tarza geri dönüş, entelektüel rolünden sıyrılma, felsefenin teknik düzeyine bir isyan ve akademik bir tabandan uzaklaşmayı görürüz.

Amerika Birleşik Devletleri'nde, üniversite reformu 1870'lerin sonunda ve 1880'lerde Almanya modelini getiren konuklar tarafından başlatılmıştır. Bunun öncesinde, dikkate değer olan felsefe amatördür; 1830'lar ve 1840'larda New England Metafizikçiler ve 1860'lar ve 1870'lerde St. Louis'teki Hegelci çevre. Buradaki örneklerde, felsefe din karşıtı değildir ve içeriği itibariyle Alman felsefelerinin bir kolunu oluşturur ama yine de amatör düşünürlerin damgasını taşımıştır. Emerson ve Thoreau gibi önemli Metafizikçiler hem edebiyat hem de felsefeyle uğraşan, şair-makale yazarı kişilerdir; yöntemleri Almanların eleştirel ve diyalektik tekniklerinden çok uzaktır ve popüler hale getirilmiş bir estetik doğa-dinselliğini yüceltir.[23]

Amatör felsefe, entelektüel olarak farklılaşmamış ve teknik olmaktan uzakken, üniversite devriminin gerçekleştiği her yerde teknik ve metafizik yönelimli bir felsefe yükselişe geçmiştir. Genellikle İdealist formdaki ilk dalganın ardından, daha ileri gelişmeler de gerçekleşmiştir; ama felsefe artık yerinden etmiş olduğu toplum temelli filozofların popüler hitaplarından uzaktadır, ayırıcı bir şekilde akademiktir ve teknik açıdan titizdir.

Felsefe alanı, en genel öneme sahip sorunlarla ilgilenen çok yönlü entelektüelin alanıdır; bu nedenle "filozof" rolü, bu adı taşıyan bir akademik pozisyon olsun veya olmasın varlığını sürdürecektir. Ancak akademidışı filozof, temel meseleler alanını ayırt edici bir ontolojik alan olarak yorumlamaz, onu somutlaştırma eğilimi gösterir; metafiziğin yerini, başka bazı disiplinlerin –bilim, edebiyat, toplumsal kuram, sistematik siyasi ideoloji– bağımsız içerikleri alır. Gençliğindeki akademik kariyerinden politik gazetecilik ve ajitasyona yönelen Marx, Hegelci felsefeyi politik ekonomiye dönüştürmekte öngörülebilir bir yol katetmiştir. Marx, Hegel'in sistemini baş aşağı çevirdiğini sezinlediğinde, akademik felsefenin özerkliği ve akademidışı entelektüellerin toplum yönelimi arasındaki ayrıma özgü bir biçimde perspektifleri tersine çevirmektedir. Bir yüzyıl önce Adam Smith, Glasgow'da ahlak felsefesi kürsüsünde olduğu sırada ahlak duygusu konusunda yazarken, bir dükün maiyetinde Kıta Avrupa'sındaki çevrelere

[23] Emerson'un ağ bağlantıları 1836'da yaratıcı çalışması başlamadan önce edebidir: Goethe, Coleridge, Wordsworth, Carlyle. Transandantalistler, Goethe tarzı panteizm, Plotinosçu türümcülük, Platoncu İdealar ve Shakespeare gibi dehaların övgüsünün bir karışımını el altında bulundurmuşlardır. Kant'a sık sık gönderme yapılmıştır ama eleştirel ve dogmatik felsefe ayrımı göz ardı edilmiştir; epistemolojik sorunlar, daha yüksek Doğrunun doğrudan sezgisi lehine göz ardı edilmiştir. St. Louis Hegelcileri, daha titizdir ama fikir aktaranlara özgü bir tarzda orijinallikten uzaktır. Yenilikçilik arenaları, diyalektiği güncel olaylara uygulamaktır. Örneğin İç Savaşta, köle sahibi eyaletler "soyut hakkı," Kuzey "soyut ahlakı" ve zafer kazanan Birlik ise Hegel'in etik devletini temsil etmiştir (Pochmann, 1948:32).

katıldığında popüler ekonomik kaygılara yöneldiğinde de aynı şey gerçekleşmiştir.[24]

Akademikleşme, teknik felsefeyi destekler ama bu neden kuşaklar boyunca hemen her ilerici entelektüelin tam tersine İdealizm şeklinde ortaya çıkmıştır? Alman İdealizmi, tüm dünya tarihinde İdealist düşüncenin gelişip olgunlaştığı en önemli dönemlerden biridir. Dahası, Hint İdealizmleri veya Yunan yeni-Platonculuğunun, hatta maddi dünyayı bir yanılsama olarak görme eğiliminde olan Berkeley'in gerici İdealizminin aksine, Alman İdealizmi ampirik dünyayı yöneten bilimsel ve tarihsel her yasanın Mutlak'ta tezahür eden ilkelerden türetilebileceği iddiasındadır. Bu İdealizm, dünyadan kaçmak yerine, dünyaya egemen olmaya çalışır; daha önce önerilen her öğreti kadar hırslı bir entelektüel iktidar iddiasını ortaya koymuştur.

Yapbozun anahtarı, İdealizmin üniversite devriminin ideolojisi olmasıdır. Bu önermeyi destekleyen dört tür kanıt mevcuttur: (1) Önemli Alman İdealistler, üniversite reformunun öncüleri arasındandır; (2) İdealist felsefelerin içerikleri, reformu meşrulaştırmıştır ve önemli İdealist konumların zincirleri, reform hareketinin güncel beklentilerine tekabül etmiştir; (3) bu süreci kuşatan bağlam olarak Fransız Devrimi yalnızca Almanya'da üniversite reformcularının çıkarlarıyla birleşerek spiritüel özgürlük eksenli bir İdealist ideolojiyi üretirken, İngiltere ve Fransa'da devrimci dönemin başlıca ideolojileri ne İdealist ne de üniversite yönelimlidir ve (4) Alman üniversite reformu başka bir yerde uygulandığında, çoğu zaman özgün bir biçimde İdealist filozoflar kuşağı ortaya çıkmıştır.

Üniversite Reformcuları Olarak İdealistler

Alman İdealizminin yaratıcıları, üniversite reformunu gerçekleştiren hareketin liderleridir. Kant, bilimin hâkim konu haline gelmesini tercih edecekken, üniversite yapısı onu dolaylı bir reform yoluna zorlamıştır. Düşük sta-

---

[24] Descartes ve Spinoza gibi akademi dışı filozoflar metafizik sistemlerini nasıl oluşturmuştur? Genel olarak bu, kendi ifade ettikleri niyetlerine karşıdır. Bilimsel devrimin, yani hızlı-keşif biliminsanları hareketinin parçasıdırlar; genel argümanlarıyla bu hareketi haklı çıkarma niyetindelerdir. Bu entelektüeller, felsefenin yerine bilimi koyamamıştır, çünkü bilimin temelleri hakkında tartışmak ve bu argümanları devam ettirmek, felsefe alanını yeniden yaratır. 1700'lerin filozofları veya 1800'lerin Faydacıları gündelik konularla kendilerini sınırlandırırken, Descartes gibi düşünürlerin soyut düzeyde kalması, maddi tabanlarının bu yönüyle açıklanamaz çünkü hepsi akademi dışıdır. 1600'lerin düşünürleri, içsel olarak kendi ağına ve özellikle de fiziksel ve matematiksel bilimin özerk araştırmalarını yürütenlerin kısmına dönüktür. Daha sonraki akademi dışı filozoflar ise popüler yazın ortamı ve siyasi hareketlerdeki tabanları nedeniyle çok daha fazla toplum yönelimlidir.

tülü Felsefe Fakültesi, en çok konuma sahip olan fakültedir ve bu fakültenin içinde, çoğu kürsü felsefe alanındayken, çok azı doğa bilimleri alanındadır. Dönemin en büyük üniversitesi olan Leipzig'de Felsefe Fakültesinin 12 kürsüsü mevcuttur (buna karşın teolojide 4, hukukta 8 ve tıpta 6 kürsü vardır); bu 12 kürsüden 5'i felsefenin dallarındadır ve yalnızca biri bilim (matematik) alanındadır; geriye kalan 6 kürsü hümanistik konulardadır (Helbig, 1961:62). Kant'ın yolu, felsefeyi bilimlerin lideri konumuna yükseltmek ve bunun beraberinde, teolojinin işgal ettiği alanı ele geçirmek olmuştur. Felsefede Kopernikçi bir devrimi savunarak, felsefeyi açıkça bilimlerin yöntemleriyle özdeşleştirmiştir; Kant bu yöntemlerdeki ilerlemenin, gelişigüzel gözlemden ziyade yoğunlaştırılmış, sistematik araştırmalar aracılığıyla ve ham ampirizmden ziyade kuram aracılığıyla gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Metafizik, "tüm bilimler arasındaki kraliyet koltuğuna" yeniden oturacaktır (Kant [1781] 1966: A.vii), zira Hume'un septisizmine yanıt verebilecek ve bilimsel bilginin nasıl mümkün olduğunu gösterecek yegâne şey metafiziktir. Aynı zamanda din –ve hatta hukuk– bile bu seküler çağda yalnızca felsefi aklın desteğiyle ayakta kalabilecektir.[25] 1798'de yayımlanan son eseri *Fakültelerin Tartışması*'nda [*Der Streit der Fakultäten*] Kant, felsefenin tüm diğer disiplinlerde bilginin sınırlarını ve karakterini belirleme görevine sahip olduğunu savunmuştur; teolojinin savlarını, felsefenin yargılaması gerekir ve bunun tersi düşünülemez.[26] Ayrıca felsefenin hukuk ve tıbbın kapsamına ilişkin savını da ilave etmiştir.

İdealizmin savlarını Kant'ın eleştirel yönteminin ötesine taşıyan Fichte, üniversite reformunun savunulmasında aynı ölçüde agresiftir. Metafizik sisteminin ilanıyla aynı dönemde, Fichte'nin 1794'teki *Lectures on the Scholar's Vocation* adlı konferansları, bencilce ve maddi çıkarları reddeder ve ülkenin koruyucusu olarak saf entelektüellere seslenir. Fichte, Jena'da Hukuk Fakültesi öncülüğündeki eski üniversitelerin aristokrasiye öykünen ve âlemler yapan tarzının sembolleri olan öğrenci düello birliklerine son vermeye çalışarak bir fırtına estirmiştir. Diğer İdealistler de ona katılmıştır: Schelling (1802-3'deki *Lectures on the Method of University Study* adlı konferanslarında) ve Schleiermacher, entelektüel özgürlüğü ve üniversite

---

[25] "Din, kutsallığın gücüyle ve hukuk da saygınlığının gücüyle kendilerini eleştiriden uzak tutmaya çalışır; ama bunu yaparak sadece şüpheleri üzerinde toplar ve aklın yalnızca özgür ve açık bir sınavdan geçmeyi göze alabilenlere sunduğu sahici saygıyı talep edemez" (Kant, [1781] 1966: A.xi).

[26] "Tanrı gerçekten insanla konuşsaydı, insan Tanrı'nın konuştuğunu yine de hiçbir zaman *bilemezdi*. İnsanın sonsuzu duyularıyla kavrayabilmesi, onu duyumsanabilir varlıklardan ayırması ve olduğu gibi *tanıması* imkânsızdır" (Kant, [1798] 1991:115).

reformunu savunmuş ve konuyla ilgili yazmıştır. 1790'lardan itibaren eğitim reformuyla ilgilenen Hegel, Berlin yıllarında planlarını eyleme dökmüştür (Dickey, 1993:306, 337; Harris, 1972:1-47).

1807'de Fichte, üniversiteleri yeniden örgütlemek için bir plan önermiştir. Bu öneriye göre, üniversiteler Aydınlanmanın eğitim reformu modelinin tam tersine mesleki, profesyonel eğitim içermeyecek ve felsefe aracılığıyla genel eğitim sunarak bilginin bağlantılı oluşunun anlayışını uyandıracaktır. Fichte, öğretim görevlilerine nasıl eğitim vermeleri gerektiği konusunda bir seminer verecektir. Felsefe, özgür bir araştırma ve diğer tüm bilgi formlarının bir eleştirisi olacaktır (bu, Kant'ın eleştirilerini hatırlatır). Fichte'nin yeni üniversitesi, tüm ulusun elitini eğitecektir. 1808'de Fransız işgali altındaki Berlin'deki vatansever toplantılarda *Addresses to the German Nation* adlı konferanslarıyla Alman ulusuna seslenmiş ve Almanya'nın askeri değil spiritüel güçle büyüklüğünü geri kazanacağını savunmuştur. Tüm toplumsal sınıflardan gençlere eğitim vererek ekonomik kooperatif topluluklar olarak işleyen kamu okulları sistemini getirerek yoksulluğun dezavantajlarının üstesinden gelmeyi önermiştir. Üniversitede, yoksul olanların devlet tarafından desteklenmesi gerektiğini savunmuştur. Bu çerçevede, Almanya Platon'un *Devlet*'inin bir benzeri haline gelecek ve eğitimsel liderlik üzerine kurulacaktır. Üniversite diploması, eski kalıtımsal aristokrasinin yerini alarak, sahiplerine devletteki en önemli kademelere ulaşabilme fırsatı sunacaktır.

Fichte'nin programı, ütopyacı politikasından arındırılmış haliyle, Fichte'nin 1808'deki dinleyicilerinden biri olan Wilhelm von Humboldt tarafından uygulamaya konmuştur. Berlin Üniversitesi, kendi kendini yönetebilen ayrıcalıklı bir kurum haline getirilmiştir; öğretim üyelerine standart bir müfredatın kısıtlamaları olmaksızın kendi konularını seçme hakkı tanınmıştır. Felsefe Fakültesi, statü ve ücret bakımından diğer fakültelerle tam eşitliğe kavuşmuş ve ileri düzey diplomalar dağıtabilmiştir. Fichte, ilk rektör olarak atanmıştır. Fichte'nin ölümünden sonra, önde gelen İdealist teolog Schleiermacher, rektörlük görevini üstlenmiştir ve Hegel, Fichte'nin felsefedeki halefi olarak Berlin'e getirilmiştir.

Bu, Berlin Üniversitesinin reform hamlesini tek başına üstlendiği anlamına gelmez. 1737'de kurulan Göttingen Üniversitesi halihazırda yaratıcı araştırmaya yeniden yönelişin öncülüğünü yapmıştır. Hem Wilhelm hem de Alexander von Humboldt, Göttingen Üniversitesinin mezunlarıdır (Schlegel kardeşler de aynı üniversiteden mezundur) ve Berlin Üniversitesinde gelişen ve daha sonra Alman devletlerinin diğer üniversiteleri tarafından benimsenen şey, kısmen Göttingen Üniversitesinin idealidir (Turner, 1974;



ALMAN ÜNİVERSİTELERİ, 1348-1900
(Sınırlar, Alman İmparatorluğunun 1872'deki sınırlarıdır; tarihler, üniversitelerin kuruluş ve kapanış tarihleridir.)

Leventhal, 1986). Yine de İdealistler ve köklü üniversite reformu arasında özel bir bağlantı vardır. Göttingen, ortaçağ müfredatının Latince ve Yunanca klasiklerinin yerine Almanca dersleri getirmiş ve modern edebiyat lehine Teoloji Fakültesinin önemini azaltmıştır; Göttingen, özellikle filoloji alanındaki araştırmalara öncülük yapmasıyla tanınmıştır. Buna karşın İdealistler, felsefenin temel ortaçağ geleneğini diriltmiş ve tüm rasyonel bilimleri (rasyonel teoloji de dahil olmak üzere) onun yörüngesinde geliştirmiştir. Göttingen, bu tür bir canlanmayı üretmek için Aydınlanma kültürüne fazla yakındır; akademik dünyadan ziyade genel bir kitleye yönelen popüler edebi yayınların ve edebi eleştirinin merkezidir (Turner, 1974). Göttingen, yegâne model olarak kalsaydı, muhtemelen Aydınlanma eğilimini akademik kültürün yok olması ve gündelik dünyaya karışması yönünde daha da ileriye götürebilirdi.[27]

Önemli olan, İdealizmin tek başına üniversite reformunu getirmiş olması değil, eski üniversite sisteminin izlerinin –özellikle de teolojide ve dolayısıyla onun geleneksel besleyici disiplini felsefedeki genç adayların içinde bulunduğu zorlu koşulun– İdealizmi harekete geçirmesidir. İdealist hareketin başladığı Jena ve Königsberg, özel olarak seçkin üniversiteler değildir. İlaveten, bunlar (elbette ki İdealistler için istihdamda merkezi rol oynayan Tübingen *Stift* Papaz Okulu da) felsefe öğrencileri için kariyer fırsatlarını genişletme çabasının dört gözle beklendiği geleneksel yerlerdir. Kant, Herder, Fichte, Schelling, Hegel ve Hölderlin, çoğunlukla mütevazı sosyal arka planlardan gelen ve genişleyen kamu okul sistemi sayesinde şans bulan kişilerdir.[28] Hepsi, akademik kadroların açılmasını beklerken bir evde özel

[27] Bu noktanın yarı deneysel doğrulaması, 1770'lerin başında Stuttgart'ta Württemberg dükü tarafından kurulan ve 1781'de bir *Gymnasium*'dan üniversiteye yükseltilen Karlsschule'nin kaderidir (*DSB,* 1981:7:366-368; Schnabel, 1959:424). Burada kültür ağırlıklı olarak sekülerdir, pratik bilimler (özellikle tıp ve kamu yönetimi) ve anadillere dayalı Aydınlanma programına odaklanmıştır. İlk kayda değer mezunları (tümü tıp eğitimi alan) Schiller (ordu cerrahı olarak görevlendirilen) ve biyoloji bilimciler Cuvier ve Kielmeyer'i içerir. Karlsschule, devrimci savaşların krizi sırasında eğitimsel başarısızlıkların zirveye ulaştığı 1794'te bastırılmıştır. Bunun sergilediği yapısal zayıflık, çok seküler bir yönde ilerleyen reformun geleneksel üniversitenin ana kariyer cazibesini –bürokratikleşen devletin iki temel uğraşı olarak kilise ve hukuktaki kariyerlere ilişkin belgelendirme iddiasını– ortadan kaldırmasıdır. Aydınlanma kültürü, eğitimi maddi destekteki sarsıntılara karşı koymak için popüler cazibesine çok fazla bağımlı kılmıştır.

[28] Babası saraç olan Kant, bir üniversite kentinde yetişmiştir; yoksul bir kurdele satıcısının oğlu Fichte, yakınlardaki bir arazi sahibinin bağışıyla eğitim alabilmiştir; bir okul müdürünün oğlu Herder öylesine yoksuldur ki Kant ders ücretinden vazgeçmiştir. Schelling ve Hölderlin'in babaları papazdır. Hegel'in babası, küçük devletlerin birinde üst düzey bir resmi yetkilidir ama Hegel de bir özel öğretmen ve ortaokul öğretmeni olarak destek

öğretmen olarak kariyerlerine başlamıştır; Kant dokuz yıl, Fichte on yıl ve Hegel yedi yıl bu şekilde öğretmenlik yapmıştır. Kant öğretim üyesi olabilmek için 46 yaşına kadar beklemiştir; Hegel için de aynı durum geçerlidir; Hölderlin ise hiçbir zaman akademik görev üstlenememiştir.[29] Bu tür kişiler, çoğu zaman bilim veya estetik gibi popüler Aydınlanma konularına yönelmiştir; ama akademik dünyada bu görevler, felsefedeki yerleşik konumlara oranla daha az mevcuttur ve teoloji, hukuk ve tıp fakültelerinden daha düşük ücretlidir. Kant, bilimde kariyer imkânı bulamayıp teoloji yolunda felsefenin yumuşak karnına yönelmesi bakımından örnek oluşturur.

Kant ve Fichte gibi kişilerin yolu, ne kadar zahmetli olsa da, umutla doludur; 1730'lardan itibaren gerçekleşen eğitimsel büyüme ve reformun izini takip etmiştir. Kadro tabanını genişleten ve konumlar için aday fazlasını ortaya çıkaran şey, bu reformlardır. Daha da ileri reformlar için bir istek uyandıysa, bu geçmişteki resmi politikaların genişletilmesi veya daha eksiksiz bir biçimde uygulanması halinde koşulun iyileştirilebileceği beklentiyle bağlantılıdır. Kant, Felsefe Fakültesini diğer disiplinlerin yargıcı haline getirmeyi önerdiğinde, akademik kariyerleri kilisedeki kariyerlerden daha üstün tutan bir çizgiyi devam ettirmiştir; bu aynı zamanda akademik bilimi uygulayan kişilerin gücü ve saygınlığını da yükseltmiş ve ücretlerini, daha yüksek fakültelerde görev yapanlarla eşitlemiştir. Fichte, üniversite filozoflarını yeni bir tür filozof-kral olarak gözünde canlandırdığında, akademik derece sahiplerinin devlet yönetimine girişi tekelleştirmek için eğilimini en göz alıcı haliyle ortaya koymuştur. Bu argümanların temeli, felsefi söylemin kavramlarıyla döşenmiştir; ama bu kavramların üretilmesi için gerekli motivasyon, kendi kendini yöneten bir akademik elite uygun bir yönde ilerleyen yapının gerçekçi bir biçimde değerlendirilmesinden kaynaklanmıştır. Diğer Alman devletleri 1810'dan sonra Prusya modeline öykündüğünde, üni-

bulmak durumunda kalmıştır. Buna karşın edebi entelektüeller genellikle varlıklı ailelerdendir; düşük ücretli akademik veya ruhani kariyerlere çok daha az bağımlıdırlar ve daha yüksek yetkililer haline gelebilmek adına çok daha fazla aristokratik bağlantılara sahiptirler. Goethe, Jacobi ve Friedrich Schlegel, aristokratların gözdesi olan Hukuk Fakültesinde eğitim almıştır. Schopenhauer, bağımsız olarak varlıklı olan önemli İdealistlerden yalnızca biri olarak, başına buyruk yaşayabilmiştir; aynı sebeple, eğitimsel veya dinsel reforma ilgi duymamıştır.

29 Özel eğitim verme imkânı, bu dönemde resmi eğitimden duyulan yaygın hoşnutsuzluktan kaynaklanmıştır. Eğitim reformunun liderleri, ana alternatif sistemlerin birinde kişisel deneyime sahiptir ve öğretmenin özerkliğini ortadan kaldırdığı için bu alternatiften kaçmayı çok istemiştir. Geriye kalan yegâne kariyer yolu, papazlık yolunun açılmasını bekleyene dek okul müdürlüğü yapmaktır; bu tür konumlar son derece düşük ücretlidir ve birçok entelektüel ağın dışında tutulmuştur. Özel öğretmenlik ise en azından aristokratik veya üst burjuva kesimin eğitimli çevreleriyle temas kurma olasılığını barındırmıştır.

versitelerin kapanmaları artık son bulmuştur ve kayıtlar oldukça istikrarlı bir biçimde artmıştır.[30] Bütün sistem 1900'lerde son bulan kontrollü bir büyüme dönemine girmiştir.

Üniversite Devriminin İdeolojisi Olarak İdealizm

İdealizmin içerikleri, Felsefe Fakültesinin entelektüel özerklik ve egemenlik iddiasını desteklemiştir. Kant'ın eleştirel felsefesinin ilk aşaması, teolojinin nihai gerçekliği bilme iddialarını çürütmüştür. "Kendinde şeyi" bilmek imkânsızdır ve bu tür iddialar kaçınılmaz çelişkilere yol açar. Düşünmenin ahlaki ve teleolojik kategorilerinin gerekliliğini gösteren transandantal eleştirinin sunduğu esasın dışında, dinin hiçbir esası yoktur. Kant'ın eleştirel felsefesi de hiçbir alanın, felsefenin transandantal yöntemleri tarafından incelenmedikçe kendi bilgi iddialarının geçerliliğini ve sınırlarını bilemeyeceğini gösterir. Kant'ın devrimi, aynı anda teolojinin önemini azaltmış ve felsefeyi bütün bilgilerin yargıcı konumuna yükseltmiştir. Kant, uygulayıcıları kendi sınırlı alanlarında kaldığı müddetçe her fenomenal araştırma alanının geçerliliğini reddetmemiştir. Hem ampirik araştırmayı hem de felsefi araştırmaları, spesifik alanların yasalarının transandantal kategorilerle ilişkilerini ortaya koymaya teşvik etmiştir.

Kant'ın argümantasyonu, kariyerini çevreleyen ağlardaki çatışmaların bir tortusudur. Dindarlar [pietistler], Wolffçular ve Berlin Akademisi arasındaki üçlü çatışma, öne çıkmıştır. Yüzyılın başından itibaren Wolffçu rasyonalistler Leibniz'in konumunu Alman üniversitelerindeki egemen felsefe haline getirmiştir. Entelektüel hayata özgü bölünmeler yaşanmıştır. Leibniz'i üretmiş olan aynı Leipzig bağlantılarından çıkan rakip akademisyenler olarak pietistler ve Thomasçılar, Wolffçuları determinizm ve ateizmle suçlamıştır. Wolff ve takipçisi Bilfinger, 1723'te Budde, Rudiger ve Francke'nin saldırıları altında Halle'den sürülmüştür. 1740'ta, Büyük Frederick'in tahta çıkmasıyla birlikte Wolffçuların dönmesine izin verilmiştir; bu, en seçkin Alman üniversitesi olan ve Prusya yetki sınırlarının dışında güven içinde olan Leipzig'deki teoloji profesörü Crusius'un öncülüğünü yaptığı ikinci saldırı dalgasına yol açmıştır. Wolffçu felsefe, ikinci bir cephede daha sal-

[30] Başta 1830-1860 olmak üzere kayıtlardaki durgunluk dönemlerine rağmen, genel olarak Alman üniversite sistemi 1700'lerdeki istikrarsız konumunun tam aksine 1810'dan sonra sağlam bir zemin bulmuştur. Benzer bir şekilde, profesörlerin kariyer ilerlemesi ölçütü, aşama aşama gelişen ve yaklaşık olarak 1850'de Almanya genelinde hâkim hale gelen araştırma yayınlarını temel almıştır (Jarausch, 1982; McClelland, 1980:148, 171-172, 242-247).

dırıya uğramıştır. Berlin Akademisi, aslında Leibniz tarafından kurulmuş olsa da, aşama aşama Newtoncuların, özellikle de Maupertuis (Berlin'de, 1744-1756) ve Lambert'in (1764-1777) etkisi altına girmiştir. Kendi döneminin önde gelen matematikçisi Euler (1741-1765) ve geometriye hiperbolik fonksiyonları katan ve pi sayısının irrasyonel bir sayı olduğunu ispatlayan Lambert'in aracılığıyla, akademinin bilimsel saygınlığı birinci sınıf düzeyine yükselmiştir. Bu, genellikle doğa ve ahlak felsefesinin beraberinde üniversite matematiği eğitimi veren Wolffçulara bilimsel olarak güncel kalma yönünde büyük bir baskı uygulamıştır.

Kant bu üç hizbin kesişme noktasındadır. Kant'ın yetiştirilme tarzı, pietisttir ve sonrasında da bu hizbin metafiziğe düşmanlığını ve teolojik dinden ziyade ahlakçı din tercihini sürdürmüştür. Akademik temasları ve görüşleri Wolffçudur; Königsberg'deki öğretmeni Knutzen pietist bir üniversitede görev yapan bir Wolffçudur; 23 yıl boyunca *Extraordinarius* [dışardan atanan profesör] olarak görev yapmış ve hiçbir zaman *Ordinaryüs* olamamıştır. Kant kariyeri boyunca, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin formel çerçevesinin büyük bir bölümünü sağlayan Baumgarten'in Wolffçu ders kitabından faydalanmıştır. Kant için, Wolffçu rasyonalizm, Thomasius'un takipçilerinin matematiğe uygun olmayan anlaşılmaz spiritüel kuvvetlerle dolu bir dünya olarak lanse ettiği pietist doğa felsefesine karşı bir siperdir. Kant'ın Berlin Akademisi tarafından itibarlı kılınan tamamen bilimsel rotayı takip edeceği düşünülebilir; gerçekten de Kant, ilk yıllarında Newtoncudur ve Berlin ödül yarışmalarının hırslı bir katılımcısıdır. 1755'te kozmojenik kuramı, Lambert'in çalışmasına benzer şekilde Newtoncu yerçekimi ilkelerini temel alır. Kant'ın üniversitedeki kariyer olanakları, Felsefe Fakültesindeki konular üzerine çok yönlü bir öğretmen olmak zorunda oluşuyla kısıtlanmıştır; Felsefe Fakültesinde, matematik ve doğa bilimleri felsefeden daha az önem taşır ve en çok ödüllendirilen yol, teolojiden geçer. Kant, bütün bu konularda eğitim vermiştir ve kürsü beklentileri arttıkça, bunları giderek felsefe çerçevesine oturtmaya yoğunlaşmıştır.

Kant'ın eleştirel felsefesinin malzemeleri, Kant tarafından ayırt edici bir kombinasyon halinde ortaya konmadan önce de bu ağlarda mevcuttur. Leibniz, zaman ve uzayın dışsal olarak mevcut olmaktan ziyade ideal olduğunu halihazırda ileri sürmüştür; soyut bir matematikçinin düşünebileceği şekilde, onları monatlar düzeninin boyutlarından ibaret görmüştür. Bu mesele, uzayın mutlak varlığını savunan Newtoncularla tartışmada ön planda olmayı sürdürmüştür. Kant, 1770'te Leibniz-Wolff öğretisini kendine özgü bir biçimde ifade etmiştir; zaman ve uzayın, duyarlığın *a priori* ka-

tegorileri olduğunu ileri sürmüştür.[31] Kant, Leibnizci felsefede (yeterli akıl ilkesi) ve ampirik bilimde merkezi olan nedensellik hakkında aynı şeyi söylemeye henüz hazır değildir. Yine de Bilfinger, Baumgarten ve diğer tarafta Newtoncular ve pietistlerin tartışmaları, nedenselliğin nasıl işleyebileceği meselesini gündeme getirmiştir. Wolffçulara göre, monatlar penceresizdir, nedensel olarak birbirini etkileyemez; fiziksel evrenin gözlemlenen yasaları, önceden tesis edilmiş uyumdan kaynaklanmalıdır. Bu görüş, Newtoncular tarafından benimsenmemiştir ama doğrudan bir dış etkiyi, özellikle de yerçekiminin uzaktan eylemini temel alan öğretileri felsefi olarak ham görünmüştür. Üçüncü bir çözüm olarak Malebranche'nin aranedenciliği –Tanrı'nın aracılığı– üniversiteli biliminsanlarını kendi alanlarında tehdit eden pietist okültizme fazla yakındır. Bu tartışmalar, Kant'ı nesneler arasındaki nedensel bağlantıları anlamanın sınırları olduğuna ikna etmiştir. Bu materyal, ilk *Eleştiri*'de aklın çelişkilerinin temeli haline gelmiştir.

Kant için ilk dönüm noktası, yaklaşık olarak 1765'te gerçekleşmiştir. Metafizik ve teolojinin ilkelerinin, geometrinin kesinliğiyle gösterilip gösterilemeyeceği hakkında ödüllü bir soru ortaya atan Berlin Akademisi, meseleyi tetiklemiştir. Bu, aslında Newtoncu matematiksel bilimin hem Wolffçuları hem de pietistleri küçümsemesinin bir ifadesidir ve ödüllü müsabaka, Almanya'daki bellibaşlı düşünürleri cezbetmiştir. Mendelssohn, metafizik ve din karşıtı bir argümanla ödülü kazanırken, Kant ikinci olmuştur. Kant, birdenbire septisizme kapılmıştır; 1766'daki *Träume eines Geistersehers* eserinde, duyusal deneyimin ötesinde hiçbir bilgi olmadığından hareketle yalnızca pietist okültizmi değil, rasyonel metafiziği de reddetmiştir. Crusius, 1750'lerde Wolffçu metafiziğin geçerliliğini reddetmek için bu savı ileri sürmüştür. Argümanları Hamann tarafından 1759'da Kant'a tanıtılan Hume, ampirist septisizmi daha da pekiştirmiştir; hiç şüphesiz santimantalistlerin saf akla karşı tartışmaları da bunu desteklemiştir. Kant, Crusius'un argümanlarını pietistlerin aleyhine döndürmüştür.

İkinci dönüm noktası, Kant'ın 1770'te en nihayetinde felsefe kürsüsünü elde etmesinden kısa bir süre sonra gerçekleşmiştir. "Kendinde şeyler"in nedensel etkileşiminin bilgisini sunması için aklın gücünü belli oranda korumak için çaba sarf etmeye devam eden Kant, başlangıç tezinde, bilgiyi ortaya çıkaran iki yeti olarak duyarlık ve aklı –töz ve nedensellik bunların ikincisine bağlıdır– zaman ve uzayın duyusal örtüsünün ötesine yerleştirmiştir. Berlin bağlantısı yine güçlükler çıkarmıştır. Kant'la 1764'teki ödüllü

[31] Kant'ın entelektüel gelişimde başarı: Beiser, 1992; Ameriks, 1992; Werkmeister, 1980; Guyer, 1987. Wolffçular, pietistler ve Berlin Akademisyenlerinin konumları ve ağ ayrıntıları için bakınız: *DSB* (1981) ve *EP* (1967).

müsabaka katılmalarından itibaren mektuplaşan Lambert, duyarlık ve akıl gibi iki ayrı yetinin bulunması halinde, bunların nasıl işbirliği yapabileceğine dikkat çekmiştir. Bu, epistemolojik formda, ayrı tözlerin –bu durumda öznel zihin ve dışsal nesnenin– nasıl etkileşim kurabildiğine ilişkin klasik derin sorunu gündeme getirmiştir. Kant, önceden tesis edilmiş uyumu, özlerin Platoncu sezgisini ve okült niteliklere diğer erişimleri reddettiğinden, yeni bir yol bulmak durumunda kalmıştır.

1770-1772'de Kant, son malzemeyi devreye sokmuştur: Sentetik ve analitik *a priori* arasındaki ayrım. Bunun da bir arka planı vardır: Leibniz'in monatlar arasındaki fiziksel ilişkileri, özne ve yüklemin mantıksal ilişkileriyle hizalandırması ve 1764 tarihli ödüllü müsabakanın gündeme getirdiği matematiksel bilginin doğası hakkındaki daha güncel sorunlar. Lambert'in girişi, analizin matematikte ne anlama geldiğini tartışmış ve Wolffçu mantığın reformunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Kant, yeni bir yol izlemiştir. Öklid'ten beri, matematik deneyimden bağımsız bir *a priori* bilim ve kesinliğin prototipi olarak görülmüştür. Lambert ve diğerlerinin görüşüne göre, *a priori* bir gereklilik yalnızca tanımlarında ve aksiyomlarında bulunan imaları araştıran analitik yöntemde ortaya çıkar (Coffa, 1991:9-16). Bu tür bilgiler totolojiktir. Saf bir matematikçiden ziyade uygulayıcı bir biliminsanı olan ve matematiksel yasaların ampirik araştırma tarafından keşfedilen gerçek ilişkileri ifade etmesini isteyen Kant için bu kabul edilemezdir. Kant, matematiğin totolojik olmayan, bilinen bir şeyi ekleyerek anlamı genişleten bilgileri sağlayarak analitik değil sentetik olması gerektiğine (*Erläuterungsurteile* yani yalnızca açıklık kazandıran analitik yargıların aksine *Erweiterungsurteile* olmasına) karar vermiştir. Sentetik *a priori* yargılar, yalnızca kavramların bilgisinin ötesine geçen hem kesin hem de bilgilendirici yargılardır. Matematiksel bilgi var olduğuna göre, şüphesiz sentetik *a priori* yargılar türünden şeyler de vardır; dolayısıyla bu, bilimsel yasalar için güvenli temel sağlamalıdır.

Kant sentetik a priorinin keşfini eleştirel felsefesindeki "ilk adım" olarak görmüştür (Coffa, 1991:15). 1772'de arkadaşlarına yeni bir felsefeye doğru ilerlediğini duyurmuştur ama ona nihai şeklini vermesi dokuz yılını almıştır. Nihai adım, nedenselliği ve tözü, zaman ve uzayla birlikte *a priori*'nin alanına taşımaktır. Bu, tümünün deneyime dayatılan ve tüm deneyimlerin süzüldüğü bir filtre olan anlayışın kategorileri olarak kabul edilmesi halinde mümkün olabilir. Fakat matematik tarafından ölçülebilen ve geometride açıklanabilen nedenselliğin ve zaman-uzay ilişkilerinin kategorileri, tüm deneyimlerde *a priori* bir gereklilik ise, bunların *a priori*'liği salt öznelci-

liğin ve kavramların totolojik imalarının ötesine geçen bilgileri ortaya koymalarını engellemez.

Kant artık teolojik ve spiritüelist spekülasyona son verebilecek bir eleştirel araca sahip olmuştur. Aynı zamanda bunun yalnızca bilimi değil, felsefenin kuramsal taraftan bilimsel araştırmanın kusursuz hale getirilmesine dönük haklı etkinliğini de doğruladığına inanmıştır. Kant kariyerinin başında Newtoncu yasalardan yola çıkarak gezegenlerin yörüngelerinin kökenleri hakkında nebula hipotezini ileri sürmüştür. Kant daha sonra ünlü *Eleştiriler*'inin ortasında, girilemezlik ve ağırlık gibi ara kavramlar aracılığıyla bütün bilimsel ilkeleri zaman ve uzay kategorilerine yerleştirme çabasına geri dönmüştür.[32] Felsefe, deneysel bilimle orta noktada buluşur; felsefe tarafından dikte edilmese de, bilim tarafından keşfedilen ilkelerin en yüksek felsefi kategorilerin örneklemeleriyle kaynaşana dek artan bir şekilde genelleştirilmesi ve matematikleştirilmesi gerekir. Kant, Descartes tarafından başlatılan ve Spinoza, Leibniz ve Woolf tarafından genişletilen rasyonalist filozofların projesini devam ettirmenin bir yolunu sonunda bulmuştur: Bilimin ilkelerini saf akıldan türetmek ve aynı zamanda da onların özerk ampirik gerçekliğini garanti etmek. Farklı olan nokta, Kant'ın bu rasyonalizmi yeni bir üst disiplin olarak eleştirel epistemolojinin otoritesine tabi kılmayı istemesidir.

Reinhold'un 1786-87'deki *Mektuplar*'ı eleştirel felsefeyi, teoloji ve aklın (bir başka deyişle, bir tarafta Jacobi'nin inancılığı [fideism] ve diğer tarafta Mendelssohn'un deizmi veya Spinoza'nın panteizmi) arasındaki bir ara durak olarak betimleyerek Kant'ı ünlü yapmıştır (Di Giovanni, 1992:427-429). Akademik teologlar yine yardım arayışı içindedir. Reinhold, Cizvitlerin 1773'te baskı altına alınmasının ardından Protestanlığa dönen eski bir Katolik öğretmendir; yeni felsefeyle ittifak yapmanın, teologlara hem deistlere hem de pietistlere karşı koz sunduğunu düşünmüştür. Yeni açılan ve birleşen felsefi ve teolojik alan Fichte, Schelling ve Hegel gibi teoloji öğrencilerini hızla kendine çekmiştir. Fichte, Jacobi'nin bir sıçrama tahtası olarak kullanılabileceğini gören ilk kişi olmuştur ve yazıları çoğu zaman yol gösterici olarak Jacobi'ye duyduğu hayranlığı ifade etmiştir.

[32] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) adlı eserinde. Kant, bu projeyi hayatının sonuna kadar sürdürmüş ve 1800'lerin başında, ölümünden sonra yayımlanmak üzere bırakmıştır (Friedman, 1992:185-191, 199; Werkmeister, 1980:101-128). Bir bilimin olgunluğu ve geçerliliği, bu yolda ne kadar ilerlediğine bağlıdır. Kant kimyanın, özellikle de Stahl versiyonundaki halinin henüz gerekli olanları değil, yalnızca ampirik ilkeleri takdim ettiğini savunmuştur; 1790'larda nicel kimyanın gelişimiyle birlikte, Kant onayını Lavoisier'in sistemine sunmuştur.

Schultze'nin 1792 tarihli *Anesidemus* adlı eseri, Jacobi'nin öncülüğünü yaptığı Humecu septisizmi üzerinden Kant'ın bilinemeyen "kendinde şey"in neden var olduğunu ve duyuların çoklu düzeninin neden var olması gerektiğini açıklayamadığını ileri sürmüştür. Anlayışın kategorileri bile çıkarsanmaz, keyfi olarak verilir. Fichte, tüm yaratıcı düşünürler gibi, çözümlenmemiş yapbozları kıymetli bir varlık, kendi izini bırakabileceği bir alan olarak değerlendirmiştir. Kant artık Fichte'nin açıkça geliştirdiği araçları sunmuştur: Gerekli önvarsayımları aramanın transandantal yöntemi ve sentetik *a priori.*[33]

Fichte önvarsayımsal esas arayışını şu şekilde açıklamıştır ([1794-1997] 1982:95-96): Yadsınamaz özdeşlik ilkesi (A = A) gibi herhangi bir doğru yargıyı ele alalım. Bunun doğru olduğunu söylemek, daimi olarak doğru olduğunu ima eder ve bu da daimi bir özne veya benliği gerekli kılar; söz konusu yargı, bu özne veya benlik için doğru olacaktır. Fichte'nin Kartezyen başlangıç noktası, benlik değil mantıktır ama bu, benliğin varlığını Descartes'in mevcut egosundan çok daha güçlü bir versiyonuyla derhal gösterir.

Yadsınamaz gibi görünen bir başka şeyi, örneğin bir farkın varlığını ele alalım. A'nın değili, A'nın varsayıldığını ima eder. "A'nın değili = A'nın değili" ifadesi, A'nın değiline karşı bir A'nın varlığını ima eder (Fichte, [1794-1997] 1982:103-104). Daha önceki argümana göre, karşıtlığın esası benlik olmalıdır. Benliğin değili de benliği ima eder.

Fichte, Kant'ın bir diğer aracını kullanır. Sentetik *a priori*, bu tür çıkarımların yalnızca mantıksal totoloji olmakla kalmayıp ontolojik sonuçlara sahip olmasını da garanti eder. Kant, sentetik *a priori* tarafından birbirine bağlanan kavramların, kavramsal olarak birbirinin içine geçmediği için, bir tür saf sezgi veya ampirik olmayan algı tarafından algılanması gerektiğine dikkat çekmiştir (Coffa, 1991:17-19). Fichte, saf sezgi imalarını tam teşekküllü bir İdealizme genişletir. Hem sentetik hem de analitik *a priori*'si, birleşik bir sistemde değerlendirir. Kant'a göre analitik yargılar, aykırılık ilkesine dayanır; Fichte'nin dikkat çektiği gibi, bu bir şeyin aynı zamanda hem A hem de A'nın değili olamayacağı anlamına gelir (Fichte, [1794-1997] 1982:121, 111-112). Fichte, analitik yöntemi genişletir: Bu, şeylerin karşıt olduğu yönleri araştırmayı içerir. Fichte, analizi Kant'takinden daha diyalektik hale getirerek bunu *antitez* olarak nitelendirir. *Sentez*, karşıtlıklarda benzer

[33] Fichte, İdealizmin temel yöntemini açıklamıştır: "İlk önce temel ilke olarak belirlenen ve doğrudan bilinçte gösterilen şeyin, onunla birlikte başka bir şey daha gerçekleşmedikçe imkânsız olduğunu ve bu başka şeyin de üçüncü bir şey gerçekleşmedikçe imkânsız olduğunu gösterir; ilk önce sergilenen şeyin koşulları tamamen tükenene ve sonraki, olasılık bakımından tamamen anlaşılabilir olana dek böyle devam eder" (Fichte, [1794-1797] 1982:25).

olan yönün keşfidir. Böylelikle hem analiz (antitez) ve sentez ya da analitik ve sentetik *a priori* birbirini ima eder. Fichte, radikal sonuçları vurgular. Saf bir biçimde analitik yargı yoktur (bu, beş kuşak sonra Quine tarafından İdealizmi bütünüyle reddeden mantıksal pozivist bir bağlamda tekrarlanır). Bu argüman çizgisini ana hatlarını az önce gördüğümüz Fichte'nin tespitleriyle birleştirdiğimizde, bütün geçerli sentezlerin benlik ve benliğin değilinin sentezini temel aldığı veya onun bünyesinde barındığı sonucuna ulaşırız.

Burada, Hegel'in takipçileri tarafından skolastik bir formül olarak kullanılan tez-antitez-sentez formülüyle karşılaşırız. Fichte'ye göre, bu saf bir biçimde karşılıklı imalar kümesidir, zaman içinde gelişen bir zincir değildir (Elbette ki bir Kantçıya göre, zaman yalnızca duyusal anlayışın bir kategorisidir). Fichte, Kant'ın sentetik *a priori*'sinin imalarını ortaya koyar. Kant 7 + 5 = 12'nin analitik olmadığını, 12 kavramının 7 kavramının bünyesinde barınmadığını savunurken, Fichte aritmetik doğruların daha büyük bir kavramsal şemanın parçaları olarak birbirine bağlı olduğunun farkına varır. Fichte, dünyanın ne kadar derinlemesine ilişkisel olduğunu göstermekte Kant'ın ötesine geçer. Fichte'nin diğer filozofların kullanımına sunduğu şey, mekanik diyalektikten ziyade bu yöntemdir; bu araç sayesinde mücadele için birdenbire çok geniş alanlar açılmıştır.

Fichte, alışılagelmiş mantığı reddetmez; çelişme ilkesi, kendi sistemini geliştirdiği araçlardan biridir.[34] Fichte çelişkileri, çelişkili olan terimleri derece derece yeniden tanımlayarak çözer. Kavramların sistematik karşılıklı ilişkisi ve tek taraflı bir bakış açısından bakıldığında bunların çelişkili doğası, kişinin ilk yargılarının gerekli önvarsayımları hakkındaki Kantçı araştırmayla ortaya konan yol takip edilerek yapılan bir keşiftir.

Süreç, temel ve kaçınılmaz olarak önceden varsayılan bir zemine yol açar. Fichte, başlangıç noktasında başka hiçbir şey tarafından koşullanmayan aklın ötesinde bir şey olduğunu göstererek Jacobi'nin getirdiği zorluğa göğüs gerdiğini deklare eder. Jacobi'nin inancılığındaki [fideizm] nihai etkenle bu özdeşleşme, Fichte'nin felsefeden türetilmiş haliyle dini ele geçirmesine imkân tanır. Bu hamle, İdealizmi –Kant için olduğu gibi– dinin savlarının bir sınırlayıcısı kılmakla kalmaz, aynı zamanda dinsel alanın potansiyel bir fatihi haline getirir.

---

[34] "Bu önermenin ilk ilkeyle açıkça çelişmesinden dolayı vakitsiz bir endişeye ihtiyaç yoktur... Yerleşmiş öncüllerden doğru çıkarımlar yapıldığında, en az bunun çeliştiği şey kadar, bu sonuca ulaşılması yeterlidir. Bunların birliğinin zemini zamanla ortaya çıkacaktır (Fichte, [1794-1797] 1982:153; s. 98 ve 226): "Bütün çelişkiler, çelişkili önermelerin daha hassas bir şekilde saptanmasıyla çözüme kavuşturulur; burada da öyle olur. Benlik, bir anlamda sonsuz ve bir diğer anlamda sonlu olarak belirlenmiş olmalıdır."

Fichte'nin mutlak benliğinin, alışılagelmiş anlamda var olduğu söylenemez zira varoluşun esasıdır. Yalnızca retorik yoluyla bir benlik olduğu söylenebilir. Bu, kişinin sınırlı, ampirik benliği aracılığıyla keşfedilebilir; ama bu daha çok her şeyin içinde tezahür ettiği Advaita diyalektikçilerinin kendi kendini aydınlatan şuuru gibidir. Yine de Fichte bu benliği temel bir insani nitelik olan özgürlükle örtüştüğü için insanlaştırmaya yönelmiştir.[35]

Fichte, Schelling, Hegel ve felsefeyle uğraşan diğer yurttaşları, filozofların kariyer alanını başarıyla genişleten üniversite devriminin ortasındadır; tarihte ilk defa kendi alanlarının kontrolünü ele alan entelektüellerdir. Her şeyden önce entelektüel özgürlüklerini kutlamışlardır. Üzerinde çalıştıkları konulardaki entelektüel fetihleri bir araya getiren akademisyenlerin karakteristik coşkusuyla, bu özgürlük ruhunu üniversitenin temeli haline getirmişlerdir.

Fichte'nin *Wissenschaftslehre* eseri, felsefenin dünya tarihindeki en şaşırtıcı performanslardan biridir. Ne daha önceki İdealizm ne de başka herhangi bir konum, dünyanın neden var olduğunu çıkarsamaya çalışmıştır. Dinsel idealistler, maddi dünyayı bir yanılsama olarak tarif etmek (Şankara veya Berkeley'de olduğu gibi) ve dolayısıyla onun varlığını sahte bir problem haline getirmek veya Plotinos ve Ramanuja'nın tarzında, En Yükseğin daha düşük olanı kendi tamlığı veya fiilinden yaydığını keyfi olarak ileri sürmek arasında bocalamıştır. Nagarjuna'nın diyalektiği, nirvana ve samsara'nın arasındaki nihai farkı reddetmesi bakımından Fichte'ye yaklaşmıştır; ama Budistler dünyayı temel ilkelerden çıkarsama yönünde hiçbir çaba sarf etmemiştir. Fichte'nin benzersizliği, doğal dünyayı kötülemesi değil, onu felsefi temellerden inşa etmesidir. Fichte, anti-biliminsanı değildir; evrenin her parçasının bütüne bağlı olması sebebiyle, "hem geçmiş hem de gelecekte evrenin tüm olası koşullarını keşfetmenin yalnızca düşünce aracılığıyla" mümkün olabileceğini ileri sürdüğünde çağdaşı Laplace'ı andırır (Fichte, [1800] 1965:7).

Daha sınırlı bir anlamda, Kant felsefeyi, kuramsal taraftan çıkarımlar yoluyla ampirik bilimleri tamamlayan bilimsel bir disiplin olarak görmüştür. Fichte ve takipçileri, entelektüel alandaki daha büyük bir boşluğu –yani

---

[35] Fichte'nin kendi "transandantal idealizmin özü" konulu özeti şunları söyler: "Varoluş kavramı, hiçbir şekilde *birincil* ve *orijinal* kavram olarak görülmez, yalnızca bir türev olarak görülür; bu durumda etkinliğe karşıtlık aracılığıyla türetilen bir kavram yalnızca negatif bir kavram olur. İdealiste göre, yegâne pozitif şey özgürlüktür; varoluş sonrakinin olumsuzlanmasından ibarettir (Fichte, [1794-1797] 1982:69). Kişinin kişisel benliğini özgürlükle ve Sonsuz ve Mutlak'la özdeşleştirmesi, Fichte'nin 1800'de Romantik hareketle özdeşleşmesinin zirve yaptığı sırada kaleme aldığı *The Vocation of Man* adlı popüler manifestosunda çok güçlü bir şekilde vurgulanır. Bu tema, Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* (1809) adlı eseri gibi dönemin diğer İdealistleri tarafından da sürdürülür.

üniversitenin örgütsel alanındaki eşzamanlı bir açıklığı– hissetmiştir. Fichte, çok geçmeden kendi inancını yayına rolüyle fazlasıyla meşgul olmaya başlamıştır; diğerleri ise fetih için alanların sınırlarını çizmiştir. Schelling için *Naturphilosophie,* estetik, karşılaştırmalı mitoloji ve din alanları, Hegel için ise tarih, hukuk ve sosyal alan önem kazanmıştır.

Fichte'nin, Kant'ın metafizik yöntemlerini açık bir araç haline getirmesi gibi, Hegel de diyalektiği kullanmıştır. Fichte ve Schelling, herhangi bir verili saptamadaki ve karşıtındaki çelişkileri göstererek ve daha sonra da üçüncü bir saptamayla her ikisinin de üstesinden gelerek ilerlemiştir (Forster, 1993:159). Hegel entelektüel dikkat alanındaki yerini 1806'da bulduğunda, kendi çalışmasında merkezi rol oynayan üçlü yöntemini geliştirmiş ve ortaokul öğretmenliği yaptığı yıllarda 1812-1816 arasında yazdığı ders kitabı *Mantık Bilimi*'nde bunu pedagojik amaçlarla kullanmıştır. Fichte'nin diyalektiği önvarsayımları daha derinlemesine araştırarak geriye gitmeye devam ederken, Hegel'in diyalektiği, tarihi üreterek ileri gitmiştir.

Diyalektik yöntem, kendi tarihini oluşturan tartışmaların entelektüeller arasında özbilinçli bir kristalleşmesi olarak görülebilir. Geleneksel kavramlar ve karşıt konumlar, daha da yoğun bir incelemeye tabi tutulmuştur; felsefe, bu tartışmalar aracılığıyla, belli bir konumu yok etmekten ziyade daha da derinlere inmiştir. Daha önce bölünmez olarak kabul edilen kavramlarda ayrımlara girilmiştir (Kant'ın *a priori*'yi sentetik ve analitik olarak ayırması gibi) ve tüm yeni alanlar, bu temellerde keşfedilmiştir. 1790'larda, felsefi topluluğun düşünümsel tarafı, yalnızca ampirik bir genelleştirme olarak değil, kalıcı bir olasılık olarak kavramların değiştirilebilirliği ve çok yönlülüğünün farkına varmıştır. Buna göre, diyalektik bir yöntem olarak kullanılabilir. Felsefe, bir sonraki aşamasını bizzat yaratarak kendi tarihinin kontrolünü ele alabilir.

Hegel, bu kabulün bilince çıktığı bireydir. Kalabalık ve son derece rekabetçi bir alanda eylemin merkezinde yer alan Hegel, küçük sayılar yasası çerçevesinde dikkat alanının neredeyse son boşluğunu doldurmuştur. Bu boşluğu, hem entelektüel topluluğun kendisinin hem de genel olarak onu çevreleyen dünyayla bağlantılarının tarihine odaklanarak bulmuştur. Hegel, kadim dönemlerden beri bütün seleflerin zincirleri temelinde [felsefe yapma] anlayışına sahip ilk yaratıcı filozoftur. İlk başlarda klasik Yunan tarihine duyduğu ilgiyle felsefeye yönelmiştir; bu ilgisini, daha az revaçta olan Helenistik ve ortaçağ dönemlerine genişletmiştir.[36] Tarihsel araştırma-

[36] Diogenes Laertios'a dayalı Yunan modellerinin ötesine geçen ve görece yeni felsefeye dikkat eden ilk felsefe tarihi, Leipzig'deki Brucker'inkidir (5 cilt, 1742-1767) (*EP,* 1969:6:227; Santinello, 1981). Brucker, filozofların argümanlarını neden geliştirdiğini açıklamaya çalışmak

lar, 1760'ların bir kahramanı olan Winckelmann gibi klasik arkeologlar tarafından öncülüğü yapılan ve Göttingen filologları tarafından kurumsallaştırılan yeni akademik araştırma disiplinlerinin ilk dalgasıdır. Hegel, ortaya çıkan tarih yazma hareketine katılmıştır. Bu hareket, ideoloğunu Herder'de bulmuştur. Fakat Herder ulusların tikelciliğini meşrulaştırırken, Hegel tarih ve felsefeyi genel ilkeler düzeyinde birleştirmiştir. Tarihe bir kuram sunmuş ve dolayısıyla Felsefe Fakültesinin entelektüellerinin kullanabileceği geniş bir alan açmıştır. Hegel'in felsefesi, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, 1830'larda ve sonrasında önemli akademik felsefe tarihçileri haline gelen bir öğrenci kuşağı tarafından rutin hale getirilmiştir.

Hegel en sistematik açıklamalarını entelektüel tarih alanına dayandırmıştır. Özgünlüğünü ilk olarak *Tinin Fenomenolojisi*'nin başlarına doğru Özbilinç konusunda ortaya koymuştur; Hegel bilincin aşamalarını sosyal karşıtlıklar üzerinden açıklarken önce klasik antikçağa gönderme yapan efendi ve köle diyalektiğini ele alır ve daha sonra stoacılık, septisizm ve en nihayetinde Hıristiyanlık tarafından geç antikçağda temsil edilen aşamaları inceler. "Mutsuz Bilinç" adını verdiği bu son aşamayı dolambaçlı ve ihtiyatlı bir biçimde eleştirir; bu aslında temel dinsel ikrarların ve bunların sofuluk, pietist ahlaki eylem ve monastik çile gibi ayrı ayrı uygulamalarının gözden geçirilmesidir. *Fenomenoloji*'nin sonunda, "Ruhun kendi kendini kavraması olarak Felsefi Bilim" devlet, din ve sanatın üzerine yükselen Mutlak Bilgi olarak nitelendirilir (Hegel, [1807] 1967: xiii; krş. 805-808). Berlin'de Hegel'in en ayrıntılı ve sık bir biçimde tekrarlanan konferansları, felsefe tarihi üzerine olanlardır.

Hegel'e göre, metafizik tarihseldir ve epistemolojiyle özdeştir. Sistemini ilk kez özetlediğinde, kullandığı terimler felsefi tarihi de eşit ölçüde yorumlar: "Bilinç, ilk olarak dönüm noktasını özbilinçte bulur ... bu dönüm noktasında, duyumsal dolaysızlığın rengârenk gösterisini geride bırakır ve

---

yerine çeşitli okulların görüşlerini paralel olarak listeleyerek geleneksel formu korumuştur. Felsefi fikirlerin kronolojik tarihini geliştirmeye dönük ilk çabalar, Alman üniversite devrimiyle aynı döneme denk düşer: Marburg'da Tiedemann (6 cilt, 1791-1797) ve Leipzig'de Tennemann (11 cilt, 1789-1819). Hegel, onların çığır açan çalışmalarından yararlanır ve felsefe tarihini felsefi bir tarzda yazmak için kişinin kendisinin bir felsefeye ihtiyaç duyduğunu ortaya koymuştur. Hegel'de de vurgu, baskın bir şekilde Yunanlara değil, modern kanonik zincire kayar. Hegel, böylelikle kadim Yunan felsefesinin tarih yazımında benzer bir hamle yapan Aristoteles'le ortak bir noktayı paylaşır: Bütün uçları bağdaştıran bir sentezleme sistemine ve asıl konu olarak dinamik potansiyele odaklanır. Hegel'in entelektüel gelişimi hakkında bakınız Harris (1972, 1983, 1993). Sonraki kuşakta birçok bakımdan Hegel'e paralel olan Marx da kadim felsefede uzmanlaşarak ve Epikurosçu materyalistler hakkında bir inceleme yazarak başlangıç yapmıştır.

metafizik ve uzak duyularüstü karanlık boşluğundan çıkıp şimdiki zamanın spiritüel gün ışığına ilerler" (Hegel, [1807] 1967:227). Bu, ortaçağ dininden geçerek moderniteye varan primitif doğanın dünyasının bir özgeçmişi olabilir; Aydınlanma materyalistlerinden İdealistlere (Hegel'in kanatlarının altından henüz çıktığı Schelling'e dolambaçlı bir referansla) ve nihayetinde Hegel'in sisteminin kendisine uzanan muhtasar bir entelektüel tarihi de ifade eder.

Hegel, diyalektiğin sağduyu izlenimlerinin duyusal dünyasını giderdiğini göstererek yola çıkar. Her normal nesne, onu başka şeylerden ayıran niteliklerden oluşur. Fakat her nitelik, yalnızca olmadığı diğer niteliklerle ilişkisi içinde var olur; bir elma, portakal olmadığı için elmadır. Fichteci bir formülle daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, A'nın özdeşliği (A = A) A'nın kendi değilinin karşıtı olmasına bağlıdır. Nesne, Hua-yen Budizmindeki İndra'nın ağından çok da farklı olmayan bir biçimde, bir ilişkiler denizinde çözünür. İdealizmin karakteristik üslubuyla, Hegel nesnelerin niteliklerini kendisi için varlık (*Ansichsein*) olarak değil, başkası için varlık (*Andersein*) olarak formüle eder.

Hegel'in benliğin geliştirilmesini daha sonraya bırakan Kartezyen başlangıç noktası, duyusal dolaysızlığın Burada ve Şimdisidir. Burada ve Şimdi, varlığın diğer tüm anlarını ve yerlerini reddeder. Nesneler ve ilişkiler değişse bile Burada vc Şimdi sürekli ve evrenseldir; kökten bir biçimde özel olan, evrensel bir şeyi ima eder. Zamanın akışı aracılığıyla korunan şey, geçmişteki her şeye karşı direnir; zira şeyler, kendisi için varlık olarak sürekli başka bir şeyde son bulur. Varlık tekanlamlı değildir, kiplere sahiptir: Bir şey olmak, belirli bir şey (*Seiendes*) ve belirlenmemiş (*Sein*), varlık olarak varlık arasında temel bir ayrım vardır. Varlık, her şeyin yüklemidir ama varlık olarak varlık bir şey değildir, hiçbir şeydir, "saf belirlenmezlik ve hiçliktir" (Hegel, [1812-1816] 1929:1:149). Bu, daha sonra Sartre tarafından varoluşçu formda revize edilecek olan konumdur. Hegel, bunu yalnızca insanların değil, aynı zamanda evrenin dinamizmini üretmek için kullanır. Dünyadaki her nesne, negatiftir; onu etkinliğe yönlendiren bir yoksunluk halindedir.

Diyalektik, Hegel'in her araştırma alanını kuramlaştırabileceği ve böylelikle hepsini Felsefe Fakültesinin beslenebileceği kaynaklar olarak örtülü bir biçimde meşrulaştırabileceği bir çerçevedir. Hegel'in *Fenomenolojisi*'nin yaklaşık dörtte üçünü oluşturan en uzun bölümü, yöntemin doğa bilimlerinin tüm alanlarının yanı sıra psikoloji, beşerî sosyal kurumlar, politika, hukuk, din ve sanatı kapsayan "Özgür Somut Zihne" uygulanmasıdır. Hegel'in sistemi, ampirik araştırmanın çevresini sarar; gözlem Aklın bir işlevidir ve dahası bilimsel araştırmada açığa çıkarılan Yasalar gerçekte doğanın için-

deki mevcut kuvvetlerdir. Bu, Kant'ın ampirik araştırmayı kuramsal olarak tamamlamasının çok daha iddialı bir şeklidir. Hegel, organik varoluşun araştırılmasını bilhassa uygun bulur. Bitkinin tohumdan başlayarak filizlenmesi ve çiçek açması, yaratıcı bir potansiyelden doğan değilleme ve olumsuzlamaların ilerlemesi olarak tarif edilebilir. Hegel, aşağıya doğru olan çıkarsamalara karşı serttir; Lavater'in fizyonomisi, içsel ruhu duyusal görünümlere bağlayan o dönemki frenoloji modasıyla beraber eleştirilir.

Matematik Hegel'in kaçındığı bir alandır. Nicelik, gerçek özü biçimselleştirmeye karşı koyan varlığın harici bir karakteristiğidir.[37] Bu, kısmen tüm kavramların daha geniş ölçekteki karşılıklı ilişkisini ve kavrayışın geliştiği diyalektik yeniden kavramlaştırma sürecini görmezden gelen formel olarak sınırlandırılmış aksiyomlar ve işlemler üzerinden ilerlemeyi esas alan matematiksel yöntemden duyulan hoşnutsuzluğu yansıtır. Hegel, niceliğin nihayetinde niteliksel olduğunu ileri sürer; yasa, tıpkı suyun belirli bir sıcaklıkta buza dönüşmesi gibi niceliğin en nihayetinde niteliksel değişime uğrayacağı noktalara ulaşmasıdır. Hegel burada matematiksel yasaları bilimin asli formu olarak kabul eden Kant'la değil, aynı zamanda o döneme kadarki neredeyse tüm felsefi gelenekle ve özellikle de modernistlerle –Descartes, Spinoza ve Leibniz– ilişkisini keser.

Bu sadece Hegel'in kişisel bir özelliği değildir. Onun döneminden itibaren filozoflar, felsefeyi matematiğe uygun hale getirenler (Bolzano ve Frege'den Russell'a uzanan zincir) ve matematiği reddedenler (20. yüzyılda anadili İngilizce olan filozofların bir ölçüde hatalı bir biçimde Kıta Avrupası geleneği olarak adlandırdığı konum) arasında ikiye bölünmüştür. Hiç kuşkusuz Hegel süslü matematiksel yasalar temelinde rakip bir spekülatif doğa tarihi önererek niteliksel *Naturphilosophie*'yi eleştiren bir yeni-Kantçı olan Fries'la rekabeti başta olmak üzere, doğrudan motivasyonlara sahiptir.[38] Hegel, rekabeti kişisel olmaktan çıkarmak için akademik disiplinle-

37 Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ([1807] 1967:100-107) girişinde sisteminin başındaki eleştiriyi ortaya koyar ve *Mantık Bilimi* ([1812-1816] 1929:2:251-252) eserinde bunu tekrarlar. Hegel bu bakımdan eşsiz değildir; 1750'lerde pietist Crusius, Wolffçulara karşı polemiğinde matematiği de reddetmiştir. Hegel, akademik bir modernist olarak daha ezici bir şekilde, bilimde matematiksel yöntemin "zihinsel kültürün artık modası geçmiş bir aşamasına ait olduğunu" ileri sürer (Hegel, [1807] 1967:106).

38 Fries ve Hegel 1801'de Jena'da *Privatdozenten* olmuştur ve Fries'ın erkenden mesafe kat ettiği bir yayın yarışına yol açmıştır. Fries, 1805'te Heidelberg'de bir kürsü sahibi olmuştur; bu kürsü, Fries eski Jena merkezindeki profesörlük görevi için ayrıldıktan sonra Hegel'in ilk kürsüsü olacaktır. Her ikisi de Fichte'nin 1814'teki ölümünün ardından Berlin işi için yarışmıştır ama gelişen muhafazakârlık döneminde, Fries'ın radikal öğrenci hareketindeki etkinlikleri, otoritelerle sorunlar yaşamasına neden olmuş ve Hegel'i daha cazip kılmıştır.

rin havasının iyi bir anlayışına sahiptir ve Fries'ınki gibi sözde matematiğin, profesyonel matematikçilerin gözünde yarattığı rahatsızlığı hissetmiş olabilir. Matematiğin teknik sınırları, uzman olmayanların yetilerinin çok ötesine gitmiştir. Aslında Hegel felsefenin *Naturphilosophie*'nin niteliksel alanlarını kapsadığı iddiasından hiçbir zaman vazgeçmese de, bu hiçbir zaman başlıca kaygısı olmamıştır; zira kendisinin Ruhun alanı olarak adlandırdığı beşerî bilimlerde tarihsel-diyalektik yöntemlerin uygulanabileceği çok daha geniş bir alan keşfetmiştir.[39]

Burada, diyalektik, gözlemin yeni alanları için kuramsal rehberlik sağlar. Kavramların ahlak ve politikanın ideallerine uygulandığında tek yanlılığını ve birbirlerine olan bağımlılığını gösterme yöntemi, bu tür ideallerin her zaman sosyal olduğunun kavrayışına yol açar. Kant'ın özgür bireyi ve ahlaki mutlakları, belirli tarihsel evrelerin bakış açıları kendilerini mutlaklar olarak konumlandırdığı zaman ortaya çıkan illüzyonlardır. Hegel'e göre, Fichte'nin özgürlük çığırtkanlığı yüzeysel slogancılıktan ibarettir. Hegel Fransız Devriminin hayranı olsa da, özgürlük mutlağını tesis etme çabasının nasıl despotizme ve Terör Dönemi yol açabileceğini sisteminin içinde ifade edebilmiştir. Hegel, sosyal bilimleri disiplinler olarak genişletmiş ve diyalektik felsefeyi, toplumsal eleştirinin bir aracı olarak kullanılabilir hale getirmiştir. Daha Jena döneminde, bireyin yalnızca mülkiyet ilişkileri bağlamında özgür olabileceğini ileri sürmüştür; pazar için meta üretimi, yalnızca anayasal devlette vücut bulan kolektif sistemde daha yüksek bir birliğe yol açabilir. Hegel, doğa ve insanlık arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşarak, Marx ve Engels tarafından kullanılacak temaları ileri sürmüştür: Benliğin emek aracılığıyla dışsallaştırılması ve böylelikle insanın doğal dünyaya yabancılaşmasının üstesinden gelinmesi temalarını işlemiştir. Hegel, İngiltere'deki sanayileşme ve parlamenter reform sürecini takip etmiştir; İngiliz fabrika denetçileri, rasyonel devletin aracıları, Hegel'in sosyal ilerlemenin neye benzemesi gerektiği hakkındaki görüşünü şekillendirmiştir.[40] Ekonomi, Alman üniversitelerindeki akademik bir disiplin olarak, Hegel'in adımlarını takip edecektir: Devletçi, reform odaklı ve anti-matematiksel.

Hegel neredeyse tüm sosyal bilimlerin alanını incelemiştir. Berlin kürsüsündeki başlangıç çalışması olan *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* (1820), li-

[39] Schelling 1800'lerin başındaki ilk heyecan patlaması yavaş yavaş sönümlenmeden önce *Naturphilosophie*'yi terk etmeye yetecek kadar pragmatik anlayışa sahiptir. Bu alanı önemsiz öğrencilerinin kullanımına bırakmış ve kendisi karşılaştırmalı mitolojinin daha uyumlu hümanistik alanına yönelmiştir.

[40] MacGregor (1992). Burada da Hegel, Fichte'nin yolundan gitmiş ve özellikle de onun sözde sosyalist projesi *Der Geshlossene Handelstaat*'ı (1804) temel almıştır.

beraller ve muhafazakârlar arasında bir denge oluşturarak ve Kant'ın filozofların hem Hukuk Fakültesinde hem de diğer fakültelerde etkili olması gerektiği yönündeki savını yerine getirerek o dönemde bilhassa başarılı olmuştur. Akademik sistem otururken 1820'lerdeki dersleri, sanat tarihinin felsefi (yani kuramsal) yorumuna, dünya tarihine ve kendi disiplininin tarihine ayrılmıştır.

Hegel, oyuncakçıya götürülen zeki bir çocuk gibidir; akademik devrimin genişlettiği tüm bilgi alanlarında oynamanın keyfini çıkarır. Bunu felsefe olarak nitelendirse de, bu aslında yeni bir araştırma alanındaki akademik entelektüelin kuramsal dürtüsüdür. Uzmanlaşmış disiplinler kurumsallaştıktan sonra, tepeden gelen felsefi yönlendirmeden kurtulmuştur. Hegel'in felsefesi, kendi başarısını getiren koşullar tarafından çağdışı hale getirilmiştir.

NEDENSELLİĞİN DIŞ KATMANI OLARAK POLİTİK KRİZ

Bilginin geleneksel sosyolojisinin bakış açısından Alman İdealizmini, Fransız Devriminin ve Napoléon savaşlarının etkilerine atfetmek cazip görünür. Kant'ın henüz İdealist olmayan 1780'lerdeki yazılarını hariç tutacak olursak, 1789-1815 dönemi Fichte'nin 1792'deki iyimser *Critique of Revelation* eserinden, Schopenhauer'un 1794'teki bıkkın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* eserine kadarki İdealist gelişmeyle güzelce örtüşür. 1794'te Fransa'da Hıristiyanlığın yürürlükten kaldırılması, daha önceleri heretik olarak görülüp cezalandırılabilecek felsefeleri cesurca ortaya koyan İdealistler arasındaki çarpıcı, hatta apokaliptik bir atmosfere katkıda bulunmuştur.

Bu açıklamadaki kusur, Fransa'daki felsefeyi açıklayamamasıdır. Devrim sırasında gelişen entelektüel konumlar, İdealizmi desteklemek şöyle dursun, İdealist, dinsel ve iradeci konumların tam karşıtıdır. Devrim öncesi radikal felsefeler arasında popüler olan materyalizm, en aşırı ifadesini 1802'de Cabanis'te bulmuştur; ilk kez 1809'da Lamarck tarafından ifade edilen biyolojik evrim, dinsel dogmadan özgürleşmenin sağlandığı günlerde yenilenmiştir; Laplace evren modelinin bütünüyle deterministik olduğunu ve tanrı "hipotezi"ne ihtiyaç duymadığını açıkça ilan edebilmiştir; de Sade'nin alaycı ateist yazıları 1791-1811 arasında yayımlanmıştır.

Nedenselliği aksi yönde düşünerek, İdealizmi Fransızların materyalizmine karşı Almanların ulusal bir tepkisi olarak kabul etmek mümkündür. Fakat en azından 1790'ların yaratıcı yükselişi sırasında birçoğu Fransız Devriminin hayranı olan önemli Alman filozoflar için bu söylenemez. Napoléon'un 1805-1807'de Almanya'yı fethinden sonra, Fichte ulusalcı olmuş

ve 1812-1814'teki özgürlük savaşları sırasındaki gönüllü hastane görevinde hayatını kaybetmiştir. Schelling de muhafazakâr olmuştur ve Friedrich Schlegel gibi eski Romantikler, 1808'de Katolik kilisesine katılmıştır; Schlegel sonunda Metternich'in Avusturya'sında resmi bir sorumluluk üstlenmiştir. Fakat bu muhafazakârlık eğilimi, söz konusu düşünürlerin yaratıcı olmaktan uzaklaştığı dönemde gerçekleşmiştir. Hegel ise Waterloo ve sonrasına kadar Napoléon'un ateşli bir destekçisi olmayı sürdürmüştür.

Fransa'yla savaşan diğer devletlerin entelektüelleri, genellikle İdealist bir duruş sergilememiştir. İngiltere'de bu dönemde Alman İdealizmiyle hiçbir benzerlik taşımayan Faydacı fikirlerin (özellikle de 1790'lardaki Bentham Yayınlarının) egemenliği mevcuttur. Romantik şairler Coleridge ve daha sonra Shelley ve Keats, Schelling'in estetik doğa idealizmini geliştirmiştir; bu şairler Fransız karşıtı Anglo-vatanseverler değil, politik radikaller olma eğilimindedir. Fransız Devrimine yakınlık ya da düşmanlıkla İdealist felsefe arasında hiçbir bağlantı yoktur.

Devrimin felsefenin içeriği üzerindeki etkileri, ideolojik olmaktan çok yapısaldır. Çeşitli uluslarda oldukça farklı entelektüel etkinliklere rastlamıştır, çünkü bu yerlerde entelektüel örgütlenmenin maddi araçları farklıdır. Üç düzeyli nedensellik modelimize geri döneriz: Bireysel filozofların benimsediği konumların çeşitliliğini açıklayan Alman entelektüellerin iç ağındaki konum manevraları; İdealist felsefelerin ortak içeriğini açıklayan üniversite reformu ve felsefi hareketin zamanlamasını açıklayan dış politik bağlam. Fransız Devrimi, Almanların Napoléon Savaşlarındaki yenilgileri ve bunun sonucunda ortaya çıkan Almanya'daki politik reform evresi, üniversite reformu için özgün baskıları tamamlamış ve böylelikle entelektüel yaratıcılığı etkileyen iç ağları harekete geçirmiştir.

Her düzey, duygusal enerjilere ve entelektüellerin kendi ağlarında ortaya koydukları fikirlerin içeriklerine bir şeyler eklemiştir. Fransız Devrimi, Napoléon'un fetihleri ve Prusya'da ortaya çıkan yerel reformlar dalgası –*Kleinstaaterei* Almanya'sında kiliseye ait prensliklerin bastırılması, serfliğin yürürlükten kaldırılması, Toplumsal Tabakaların ortadan kaldırılmasıyla hukuki eşitliğin tesisi, ordu ve devlette aristokratik kast sisteminin ortadan kaldırılması, hatta 1807-1812 arasında tartışılan ama yürürlüğe konmayan demokratik özerk-yönetim planları– İdealistler arasındaki özgürlük ve tarihsel hareket temalarına katkıda bulunmuştur.[41] Bu temaların çeşitli

[41] Monist sistemi, İdealist metafizikle kimi benzerlikler taşıyan Spinoza'yla karşılaştırma yapmak açıklayıcı olacaktır. Fakat Spinoza, iradenin özgürlüğünü reddederken, İdealistler onu metafizik bir uç noktaya yükseltir. Bu görüşlerdeki farkı yaratan şey, çevredeki siyasi koşul değildir. Spinoza'nın gençliğinde Birleşik Eyaletler, İspanya'dan bağımsızlığını elde

filozoflar tarafından kullanılma şekli, ağda dikkat alanını elde etmeye yönelik mücadele ve küçük sayılar yasası uyarınca kullanılabilen boşluklara göre belirlenmiştir. Fichte ve Hegel'in neden birbirini izlediğini, Hegel'in neden Fichte'nin ölümünden sonra ön plana çıkabildiğini, her ikisinin de üniversite reformunu politik liberalizmle bağdaştıran duruşu paylaştığını görebiliriz. Hegel'in mirasının bölünmesi ve sol Hegelcilerin dinsel ve politik devrim ideolojisini sürdürürken, sağ Hegelcilerin tarihsel filozoflar olarak tamamen akademik rotayı izlemesi, dikkat alanını büyük ölçüde kontrol eden egemen entelektüel hareketlerin motifiyle uyumludur.

Dış ve iç katmanların birbirine geçmesi, Schopenhauer'un kötümserliğinin ve politik muhafazakârlığının, İdealist malzemelerle sahici bir biçimde harmanlanmış olmasına rağmen Hegel'le rekabette neden kaybeden taraf olduğunu da açıklamaya yardımcı olur. Schopenhauer, kendisini Fichte yanlılarından ayıracak bir alan arayışındadır. Hegel diyalektiği kullandığı için, Schopenhauer çelişkilerin diyalektiğini küçümsemiş ve daha yüksek bir birliğe doğru ilerlemiştir. Schopenhauer, Kantçı ikili evrene geri döndüğünü ilan etse de, kişinin kendi benliğinde kavranabilen "kendinde şey"e erişmeyi öne sürmesi bakımında post-Fichteci olarak görülebilir. Fichte, benliği iradeyle özdeşleştirerek yolu açmıştır. Schopenhauer, iradeyi kör bir mücadele olarak betimlemiş ve özgürlük olarak değil, bir tuzak olarak görmüştür. Schopenhauer, bir yandan entelektüel hareketteki üyeliğini korurken, Fichte yanlılarına karşı çıkmak için kültürel sermayeyi yeniden harmanlayarak öğretmeninin merkezi kavramını yeni bir ışıkta ortaya koymuştur. Tarih, hiçbir yere ulaşmayan sonu gelmeyen bir savaşlar dizisidir; Kantçı fikirler küresi, ampirik dünyayı bilimsel olarak kavramaya yönelik değil, onun değişimini aşmaya yönelik daha yüksek bir zemindir. Kant'ın ahlak dini, Fichte'nin aktivizmi ve Hegel'in anayasal yasacılığına karşı, Schopenhauer bir kaçış dini ileri sürmüştür. Bu konum, Schopenhauer'un ağının sosyal ve politik önyargılarına denk düşmüştür; ilk temasları, muhafazakâr Fransız göçmen çevreleriyledir ve akademik kariyer yollarını şekillendirmeye çabalayan papazlar ve öğretmenlerin İdealist ortamından değil, varlıklı bir salon cemiyetinden gelmiştir. Fakat Schopenhauer, muhafazakârların tipik bir temsilcisi değildir ve konumu, tam da entelektüel çekirdeğin kavramlarını kullanması bakımından yaratıcıdır.

---

etmek için yürüttüğü devrimci mücadeleyle takdir toplamıştır ve 1660'lar ve 1670'lerde Felemenk Cumhuriyeti dünyadaki en özgür devlettir. Spinoza'nın kendi politik etkinlikleri, özel dinsel inançların özgürlüğü lehinedir, Alman İdealistler ise eğitim sisteminin kontrolünü teologlardan almaya ve Felsefe Fakültesinin yaratıcı özgürlüğünü yaymaya çalışmıştır. Bir bütün olarak politik bağlam yerine, entelektüel hayatın doğrudan örgütsel tabanlarındaki fark, bu felsefi sistemlerdeki farklı özgürlük konumlarını açıklar.

Bu dışsal ideolojik yankılar fikirlerin hareketinin açıklamasına katkıda bulunur; ama bunlar, yalnızca teknik çekirdeği entelektüel topluluğun kendi yapıları içinde bulunan araçlar tarafından sürdürülür. Üniversite devrimi, entelektüel hayatın doğrudan koşullarının kontrolünü ele geçirmeye dönük bilinçli bir mücadele olduğundan baskın, itici güçtür.

ÜNİVERSİTE DEVRİMİNİN YAYILMASI

Karşılaştırmalar, İdealizmi üreten şeyin kendi başına politik devrim değil, üniversite devrimi ve beraberinde eğitim sisteminde ortodoks teolojinin değişen pozisyonu olduğunu teyit eder. Zira Almanya'nın dışında benzer politik çalkantılar olmamasına rağmen İdealist felsefenin yükselişine tanık olunan birçok yer vardır. Bu İdealist hareketler, uluslararası felsefi modanın takip edilmesi şeklinde görülemez, çünkü İdealizm Almanya'da uzun bir süredir yok sayılmıştır ve itibarsızdır. Bu örnekler arasında örtüşen nokta, İngiliz ve Amerikan üniversitelerinin Alman çizgisindeki reformudur: 1810'da Berlin'de gerçekleştirilen reformun uygulanması, eski ortaçağ kolejinin (Amerika'da devlet kilisesinden ziyade tarikata bağlı dindarlığın merkezi) araştırma odaklı yüksekokula dönüştürülmesi ve felsefenin entelektüel yeniliği temel alan daha yüksek düzeyli bir konu haline gelerek yükselmesi. İngiliz ve Amerikalı akademisyenler, ileri düzey eğitim için Almanya'ya akın etmiştir; geriye getirdikleri şey, İdealist felsefe değil, İdealizmin yeniden yaratılmasını teşvik eden bir etki uyandıran üniversite yapısının bir versiyonu olmuştur. Modern İdealizm, üniversite tabanlarının yapısında içsel reformlara verilen bir entelektüel yanıttır.

İngiltere'deki İdealist Kuşaklar

İngiliz üniversitelerinin yapısı, reformdan önce Alman üniversitelerinin yapısından çok farklıdır. Ortaçağın daha yüksek kabul edilen fakülteleri, çok uzun süre önce düşüşe geçmiştir; hukuk eğitimi, yüzyıllar boyunca Londra'da "Inns of Court" adı verilen lonca örgütlenmesinin tekeli altında kalmıştır ve tıp eğitimi de bağımsız tıp kolejleri ve eğitim hastanelerinin elindedir. Akademik etkinliğin ikamet edilen kolejlerde gerçekleştirdiği kolej modeli, Oxford ve Cambridge'e egemen olmuştur; bu kolejlere geniş mülk bağışları yapılmıştır ve bu modeldeki öğretim üyeliği görevi, kıymetli bir memuriyettir. Üniversite profesörlüğü de mevcuttur ama birçok durumda ücretleri düşüktür ve eğitimleri için çok az talep vardır; görevliler çoğu zaman hiç ders vermeseler de ödenek için bunları teminat olarak tutmuştur. Üniversitenin üstsınıf bir sosyal kulüpten fazlasını ifade ettiği öğrenciler

için yegâne mesleki konu olan teoloji bile genellikle formalite gereği öğretilmiştir. Entelektüel standartlar düşüktür; 1800'den sonra birkaç kolej, yüksek sınavlar yapmaya yönelmiştir ama bunlar isteğe bağlıdır ve az sayıdaki klasik konuyla sınırlandırılmıştır.[42]

Reform baskısı, oy hakkının genişletilmesi ve aristokratik ayrıcalıkların ortadan kaldırılmasına yönelik dış politika hareketleriyle bağlantılıdır. Üniversiteler modern bilimin, Faydacı uygulanabilirliğin ve Alman üniversite modelinin üstün akademisyenliğinin savunucuları tarafından eleştirilmiştir. Somut reformları getiren mesele ise entelektüel değildir; Protestan Ayrılıkçılar ile Katoliklerin dışlanmasıyla üniversite yeterlilik sınavına gireceklerin ve öğretim kadrolarının Anglikan kilisesinin üyeleriyle sınırlandırılmasıdır. 1830-1860 arasında püriten Evanjelikler, Broad Church liberalleri ve ritüelist High Church eğilimlerinin çatışan hizipleri arasındaki derinleşen anlaşmazlıkta Anglikanların içsel olarak bölünmesi, dönüm noktası olmuştur. Üniversite felsefesindeki entelektüel patlamaların ilk evresi bunun sonucudur.

1833'te, reformcu Whig hükümetinin kilise mülklerini yeniden dağıtarak İrlanda'daki Katolik çoğunluğa verdiği tavizlere yanıt olarak, Oxford öğretim üyeleri Anglikan kilisesinin özerk haklarını savunmak için harekete geçmiştir (Chadwick, 1966; Green, 1969:59). Kilisenin mülkleri ve ruhani üstünlüğü hakkında Risaleci hareketin başını çektiği tartışmalar, çok geçmeden kontrol edilemeyecek duruma gelmiştir. 1841'de maddi dünyada daha yüksek ruhani gerçekliklerin bir ifadesi olarak kilise ritüelizminin savunucusu olan John Henry Newman, Anglikan öğretileri Roma Katolikliğinin öğretileriyle uyumlu olarak yorumlayarak Anglikanların imtiyazlı konumuna kendi çözümünü getirecek kadar ileri gitmiştir. Bunun yarattığı sansasyonda, Newman öğretim üyeliğini yitirmiş ve 1845'te Katolik kilisesine katılmıştır. Risaleciler, Oxford'da birçok kuşaktır entelektüel yaratıcılığın ilk canlı kanıtı ve 1870'lerde ortaya çıkacak olan İdealizmin işaretçisi olmuştur. Her iki durumda da kilisenin mülkü –en önemlisi de kilise entelektüellerini maddi olarak destekleyen ödenekler– üzerine tartışmalar, entelektüel enerji üretmiştir.

Anglikan kilisesinin bünyesinde kalanlar da dahil olmak üzere Risaleciler üniversite reformunun en keskin düşmanları olmalarına rağmen, kadrolarını rekabetçi sınava açma noktasında en ileriye giden Oxford Koleji Oriel'in üyeleri ve saygıdeğer birer akademisyendir. Newman, felsefede din-

[42] İngiliz üniversite reformunun tarihçesi hakkındaki kaynaklar: Rothblatt, 1981; Engel, 1982; Green, 1969; Richter, 1969); uluslararası karşılaştırmalar hakkında bkz. Rothblatt ve Wittrock (1993).

sel olarak muhafazakâr yenilikçidir. Hem rasyonalizme hem de duyusal ampirizme karşı çıkarak, somut insani hallerin mantıksal kesinlik yerine, olasılığın hükümlerine tabi olabileceğini ileri sürmüştür; buna göre, inançlara kişisel olarak rıza göstermek için "çıkarımsal bir anlayış"ı temel almak gerekir; bu, somut varlıkların dünyasında (bunların başında Newman'a göre kişisel bir Tanrı vardır) eylemin pragmatizmine denk gelir. Newman pragmatist felsefenin, dinsel muhafazakârların sekülerleşme yanlılarına karşı verdiği sofistike bir tepki olarak ortaya çıktığı çok sayıdaki örnekten ilkini temsil eder.

Üniversitelerdeki dinsel sınavlar sorununda sağlanan uzlaşma, en nihayetinde sekülerleşmeye yol açmıştır; bu, güçlü dinsel bağlılıkların eksikliğinden değil, teolojik hiziplerin hiçbirinin diğerlerinin öğretilerini resmi bir ölçüt olarak görmek istememesinden kaynaklanmıştır. Sekülerleşmenin ruhban-karşıtı devlet bürokrasisi tarafından uygulandığı Almanya veya Fransa'nın aksine, İngiltere'de çok sayıdaki dinsel hizip arasındaki çıkmaz, hiçbirinin arzu etmediği fiili bir sekülerleşmeyi getirmiştir.

Liberal parlamentolar tarafından 1854-1856 ve 1872'de yürürlüğe konan bir dizi reform, dinsel sınavları, önce öğrenciler için, daha sonra da burslu öğrenciler ve öğretim görevlileri için aşama aşama ortadan kaldırmıştır. Alman tarzında hukuk, teoloji, güzel sanatlar ve bilimler fakülteleri kurulmuştur. Yeni kürsüler kurulmuş ve kütüphaneler ve bilimsel laboratuvarlar için planlar yapılmıştır ama ödenekler büyük ölçüde kolejlerin elinde kalmıştır ve bunların üniversite düzeyindeki konumlara destek sunmasına yönelik çabalar çok yavaş sonuç vermiştir. Araştırma odaklı kürsüleri esas alan Alman modeli tam olarak kopyalanamasa da, İngiliz üniversiteleri buna tekabül eden bir araştırma tabanı açmıştır: Kolej bursları bu vazifeyi üstlenmiştir. Çok sayıdaki kolej yalnızca iki önemli üniversitenin varlığını dengelemiş ve iki düzine Alman üniversitesinin rekabetçi yapısına benzer bir yapı oluşturmuştur. Dinsel sınavların ve diğer kısıtlamaların (örneğin üniversite dışındaki hamilerin gerçekleştirdiği atamaların) ortadan kaldırılmasıyla, burslar yüksek sınavlardaki en başarılı adaylara sunulan ödüller haline gelmiştir. Başta felsefe, klasikler ve tarih olmak üzere çok sayıda kolej konumunun bulunduğu yerlerde, Oxbridge tarzı akademisyenlik hızla gelişmiştir.

Alternatif üniversite tabanları da oluşmaya başlamıştır. Birçoğu Oxbridge reformlarından sonra kurulan şehir üniversiteleri,* ilk başta genellikle zayıf bir biçimde finanse edilmiştir ve öğrencileri ve birinci sınıf hocaları çekmekte güçlükler yaşamıştır. Oxbridge'in reform öncesi rakiplerinin en seçkinleri, Londra Üniversitesinin (1836) diploma dağıtan çatısında bir

araya gelen University College (1827) ve King's College (1831) adlı kolejlerdir; bunların ilkine, uygulanabilirlik ve reform yönündeki Faydacı vurgu ve Alman sekülerizmine açık öykünme hâkimdir. Fakat başlangıçtaki ödenekler hızla tükenmiş, öğrenci sayıları düşmüş ve öğretim üyelerinin ücretleri azalmıştır (Green, 1969:108-109). 1860'larda bile seküler düşünürler olan Faydacılar ve bilimsel materyalistlerin ana tabanı basın piyasası olarak kalmıştır. Oxbridge reformlarından sonra, rakip şehir üniversitelerinin cazibesi bir süre daha da düşmüştür; bunlar daha sonra Oxbridge hocalarının kariyer ağlarının dalları haline gelmiştir.

Reform büyük ölçüde Faydacı ve bilimsel fikirlerin namına ileri sürülmüş olsa da, üniversitenin sekülerleşmesinin zaferini İdealizmin patlaması takip etmiştir (Richter, 1969; Nicholson, 1990). Ağ merkezinde, üniversite ve kamu hizmeti reformunu ve aynı zamanda da teolojinin özgürleşmesini savunan Yunanca öğretmeni Jowett'in öncülüğündeki Balliol Koleji vardır. Jowett'in 1855'te Oxford'da sapkınlık ithamıyla yargılanması ve aklanması bir dönüm noktası olmuştur. Jowett, Alman tarzı felsefeyi teşvik etmekten ziyade klasiklerdeki eğitim standartlarını yükseltmekle ilgilenen bir Platon âlimidir; yine de sapkınlık yargılamasının gerçekleştiği yıl gelen öğrencisi T.H. Green, Jowett'in 1870'de yönetici konumuna gelmesinin ardından Balliol'da başöğretmen olmuştur ve İdealizm, Green'in öğrencileri ve yardımcılarından destek bulmuştur: Bosanquet, Caird, Wallace (Hegel'in çevirmeni), Bradley (Merton Kolejindeki eski bir dostu) ve daha birçok takipçisi İdealizmi desteklemiştir.

İdealistler, eğitim reformuna bağlı kalmış ve kilise nüfuzuna karşı çıkmıştır; aynı zamanda felsefeyi dinin akla uygun bir vekili olarak görmüştür. Bu tutumları, 1820'lerde dinin, sekülerizm ve dogmatizmin aşırı uçları arasında yalnızca felsefeye sığınarak hayatta kalabileceğini ileri süren Hegel'in konumunu andırır (Dickey, 1993). Green, dinsel tarikatlarda yer almayan ilk Balliol öğretmenidir; arkadaşı Sidgwick, inançsız biri olarak ihtilafın zirveye ulaştığı sırada vicdani gerekçeyle Cambridge'deki üyeliğinden istifa etmiş ve ancak reforme edilmiş düzenlemeler çerçevesinde eski görevine dönmüştür.[43] İdealizm, sekülerizme giden bir ara durak olarak, her iki yönde bağlantılara sahiptir; Green ve meslektaşları, felsefi yargıların hem siyasi hem de dinsel tüm diğer etmenlerden bağımsızlığını savunmuş ve aynı zamanda felsefenin en yüksek ahlaki etkinlik saygınlığına sahip ol-

43 Bradley, Merton Koleji şapelinde bisikletini park ederek dinsel otorite karşısındaki tutumunu alaycı bir şekilde ifade etmiştir; kutsal bir mekâna hakaret olarak algılanan bu protestonun ardından Bradley bisikletinin takdis edilmesini istediği yanıtını vermiştir (Richter, 1969:36-38).

duğunu ileri sürmüştür. Green, Bosanquet, Toynbee ve grubun diğer üyeleri, Protestanların ahlaki itkisini (asıl hareket noktaları kutsal dinlenme günü kuralının katı bir biçimde gözetilmesi olmakla birlikte) liberal amaçlara taşıyarak sosyal çalışma, ölçülülük ve popüler eğitim uğruna mücadele etmiştir. Fakat İdealistler özünde politik bir hareket değildir; Green'in Fichte'si için Schopenhauer veya daha yaşlı Schelling'inkine benzer bir rol oynayan Bradley gibi politik muhafazakârları içerirler.

Önde gelen İdealistler, Protestan din adamlarının çocuklarıdır (Richter, 1969); ama çocukların babalarının öğretilerini takip etmesi de, reddetmesi kadar yaygın olduğu için bu konumları psikolojik bir tepki olarak açıklanamaz. Belirleyici koşul, yapısaldır. Protestanlar, Newman ve Oxford Yüksek Kilise hareketinin karşı kenarındadır; bunların hareketliliği, Anglikan egemenliğini bölmüş ve kilisenin kontrolündeki eğitimin sekülerleşmesine yol açmıştır. Bu ikinci kuşak Protestanlar, kurumun içindeki reform kanadı olarak liderliği devralmıştır; üniversite reformlarından sonra yeni entelektüel koşuldan faydalanarak, Faydacıların tarzında bir din karşıtlığı değil, dinin yarı sekülerleşmiş bir versiyonunu üretmişlerdir.

İdealistler için entelektüel açıklık, başlangıçta liberal reform çalkantısında dikkat merkezine yerleşen Faydacı ilkelerin tartışılmasındadır. Green, izlenimlerin hiçbir zaman tecrit edilmediği gerekçesiyle duyusal verileri esas alan materyalist öğretiye saldırmıştır; bunların arasındaki ilişkiler yalnızca bilinçli bir zihinde ortaya çıkabilir. Dünya, zihin tarafından yaratılmak zorundadır ve duyusal maddi gerçekliğin görünür dışsallığı, Tanrı'ya dayanır. Green ideolojik itkiyi yeniden tanımlayarak, sosyal reformun etiğini "daha yüksek amaçlar"a katılım zeminine oturtmuş ve insanların spiritüel olarak kendi kendini gerçekleştirmelerinin, işbirliğine dayalı fedakâr eylemlerde gerçekleşmek zorunda olduğunu ileri sürmüştür.

Green'in merkezi argümanı, Hume'un duyu izlenimlerinin çağrışımlarındaki nedensel sıralama eleştirisinden faydalanmıştır. Green'in ilk önemli akademik çalışması (1874) Hume'un bir edisyonudur; bunun sonucunda, Hume modern akademik İngiliz felsefesinde kanonik bir figür haline gelmiştir. Yaratıcı entelektüellerin en kıymetli varlıklarının, mevcut egemen konumların karşıtlarını üretmek için kullanılabilecek yapbozlar olduğunu bir kez daha görürüz. Green, Kant'a paralel bir çizgi izlemiştir; her ikisi de Hume'dan yararlanır ve Hume'un bir filozof olarak sahip olduğu ünü, büyük ölçüde bu daha sonraki gelişmelere bağlıdır. Bu basitçe filozofların entelektüel tarihteki konumlarının, daha sonra incelenip incelenmeyeceklerine bağlı olmasıyla açıklanamaz. Her bireysel düşünürün önemi, tek başına o kişi tarafından yaratılmaz. Zihinde ve bir bireyin kaleminden belirli

fikirlerin ortaya çıkması, tekrar tekrar görmüş olduğumuz gibi, entelektüel topluluktaki geçmiş ve çağdaş ağların ve çatışmaların tortusudur. Sosyal nedensellik bununla da sınırlı kalmaz, zira belirli bir bireyin az veya çok önem taşıyan ifadelerini oluşturan süreçler, her şeyden önce bu fikirlerin entelektüel ittifak ve karşıtlığın gelecek kuşaklarında oynayacağı rollerdir. Almanya, İngiltere ve diğer yerlerdeki İdealist hareketler felsefenin akademikleşmesini temsil ettiğinden, bunların felsefe tarihinin kanonik zincirlerinin formüle edilmesinde merkezi olması gerektiği şaşırtıcı değildir. Elbette ki İdealizm, her şeyden önce bireyselin daha geniş bağlamlara ve fikirlerin tarihsel hareketin içine yerleştirilmesini onaylayan felsefedir.

Bradley de faydacılığı karşıtı olarak kabul ederek başlamıştır. *Ethical Studies* adlı eseri (1876) iyinin haz ve acıların hesaplanması olarak alınamayacağını, görevler ve idealleri içerdiğini ileri sürmüştür; bunlar karakteri itibariyle toplumsaldır, tarihsel olarak değişir ve soyut değil yalnızca somut koşullarda yorumlanabilir. Bradley'in *Logic* (1883) adlı eseri John Stuart Mill'in tümevarımcılığını, duyumlar arasındaki "benzerlerinde" saklı olan evrenselleri göz ardı etmekle eleştirmiş ve tecrit edilen önermelerin, her zaman için açıkça söylenmemiş varsayımlara dayandığını savunmuştur.[44] Kıyasa dayalı ve diğer formel mantıklar çok dardır; mantığın asıl konusu daima bir bütün olarak gerçekliktir ve herhangi bir andaki düşüncemiz daima soyut, eksik ve tek taraflıdır. 1893'te bu malzemeler, *Appearance and Reality* adlı eserinde tam gelişmiş bir metafizik sisteme dahil edilmiştir. öğeler arasındaki her ilişki, ilişkiyi göndergelerine bağlayan başka ilişkiler olmaksızın anlamlandırılamaz ve bunlar da aradaki bağların sonsuz bir biçimde geriye gitmesine yol açar. Hem birleştirici yapı hem de kimlik, birer ilişkidir ve bunların çöküşünün geniş kapsamlı sonuçları olur. Nedensellik, hiçbir zaman tam olmayan, sonuçlarıyla ilişkisinde anlamlandırılamayan, aynı zamanda sürekli ve süreksiz olan sonsuz bir koşullar ağıdır. Tözler ve nitelikleri, bu eleştiriyle mahkûm edilir; zaman ve uzay, hareket ve değişim, benlikler ve şeyler için de aynı şey geçerlidir. Bütün bunlar gerçeklik değil yalnızca görüntüdür.

---

[44] Dünyadaki yalın tikelleri görmek, primitif veya basit değil, birçok entelektüel ayrıma dayanan ileri düzey bir başarıdır. Çocuklar ve hayvanların yanı sıra biz kendimiz, Bradley'e göre ilk önce evrenselleri algılarız. "Bu" ve "burada" gibi kişi özellikli anlatımlar bile bir bakıma evrenseldir ve koşullar genelinde geçerli olabilen sözcüklerdir. Kesinlikle her deneyimin kişi özellikli bir şekilde açıklanamayacak bir boyutu vardır ama bu, söz konusu anın tikelliğine değil, her "bu"nun bir bütün olarak gerçekliği konu edinmesine dayanır; kişi özellikli ve açıklanamaz olan bu bütündür. Bradley diğer fikirlerin aksine "bu"nun asla başka bir şeyin sembolü olamayacağına işaret ederek metafizik sonuçları ima eder. İçeriklerini başka bir şeyin sıfatları olarak kullanamayacağımız bütün fikirleri bulabilirsek, bu yeni bir Anselmusçu ontolojik kanıtın kapısını aralayacaktır (Bradley, [1883] 1922:27, 35, 69, 98).

Fakat hata asla total değildir; o da daha büyük Gerçekliğin (büyük harfle yazılır ve Mutlaka işaret eder) parçasıdır. Bradley, pozitif bir şeye zemin hazırlamak için septisizmin tekniklerini ustalıkla kullanır. Gerçekliğin, Bradley'in önceki argümanlarında ileri sürülen nihai bir ölçütü vardır; çelişkisizlik ve bu, Mutlak'ın biz bunu nasıl yaptığını bilemesek bile zorluklarımızı hangi yönde çözüme kavuşturduğuna işaret eder. Çelişki yüklü düşüncemiz, gerçeklik değildir ama düşünmenin kaçınılmaz olarak ilişkisel formu kendisinin ötesinde bir tamamlanmayı ima eder. Bradley, insani sınırlılığı ve daha büyük bir uyuma bağımlılığı esas alan dinsel bir anlayışı yankılar. Sisteminin ikinci kısmı, oldukça heretik olmakla birlikte felsefi bir din şeklini alır. Kötülük, Mutlak'ta kendi yerini bir şekilde bulan tek taraflılıktır; dolayısıyla bedenlerin görüntüleri ve ruhlar da aynı durumdadır. Kişisel ölümsüzlük ise ihtimal dışıdır ve Bradley küçültücü hurafeden uzak durmayı tercih edecektir (Bradley, 1893:448-452). Bradley'in tarzı, mesajına harikulade bir biçimde uyumludur. Özlü formülasyonları, canlı paradoksları başlatır; muhaliflerini zarifçe değersizleştirmesi ve kendi kendisiyle nazikçe dalga geçmesi, mimarisinin netliği ve simetrisinde ifadesini bulur; bütün, bizi nihai olarak her şeyin yoluna gireceğine inandıran görkemli bir ritimde hareket eder. Bu, Oxford entelektüel aristokrasisinin zirve noktasındaki kusursuz bir ifadesidir; Walter Pater ve Oscar Wilde'ın estetiğinin felsefi karşılığıdır.

Bradley, İdealizmin konumlandığı alanın genişliğini gözler önüne serer. Hegel ve takipçileri tarafından kullanıldığı şekliyle (şaşırtıcı olmayan bir biçimde Bradley'i eleştirenlerden biri olan Caird'in evrimsel gelişimciliğinde olduğu gibi) diyalektik vurgusunu tersine çevirerek, çelişkisizlik ölçütü aracılığıyla ilerler. Green'in evrenin oluşumunda zihnin kanıtı olarak gördüğü ilişkiler, Bradley tarafından tutarsız olarak kabul edilir. Tüm entelektüel hareketler gibi, İdealizm de diğer konumlardan malzemelerin taze karışımlarıyla birlikte, içsel tartışma kaynakları bulup yeni varyasyonlar üreterek gelişmiştir.

Bilimdeki yeni eğilimler, dini desteklemek için kullanılmıştır; bir tarafta yeni deneysel psikolojinin teknikleri ve diğer tarafta Asya filoloji ve tarihine açılma, örneğin Alman filoloji seminerlerinden yapılan bir aktarım olarak, Oxford profesörü Max Müller tarafından Hindu metinlerinin 1875'ten itibaren İngilizceye çevrilmesi. Bu, seansların ve ruh çağırmaların, 1875'te Teozofi Topluluğunu kuran Madam Blavatsky'nin ve 1890'lardaki Teozofi lideri Annie Besant'ın altın çağıdır. 1882'de Sidgwick ve bir psikolog ve Trinity Kolejinin üyesi olan F.W.H. Meyers, bedensel ölümden öte yaşamanın

bilimsel kanıtını aramak amacıyla Psişik Araştırma Derneğini kurmuştur.[45] Stout'un *Mind and Matter*'ı (1931) ve ölümünden sonra ortaya çıkan *God and Nature* (1952) dahil olmak üzere, laboratuvar psikologları da İdealist metafiziği neşretmiştir.

İdealistler artık hüküm süren dikkat alanlarını doldurmak için bölündükçe alt anlaşmazlıklar çoğalmıştır. Bradley'in kişilerüstü Mutlak'ının şöhreti, diğerlerinin yanı sıra James Ward tarafından teistik veya kişisel İdealizmin savunusuna yer açmıştır. Kişiselcilere karşı, Bradley'in takipçisi Bosanquet liberal entelektüellerin estetiği ve ahlaki iyiliğiyle harmanlayarak Mutlak İdealizmi savunmuştur; sanat, bilim ve dinin, kendi etkinliklerimiz aracılığıyla temas kurabileceğimiz Gerçekliğin daha yüksek boyutları olduğunu ileri sürmüştür. Karşı tarafta, Ward'ın Trinity öğrencisi McTaggart, İsa veya günahlardan arınmanın olmadığı ve yaratıcı veya kontrol edici Tanrı'nın yer almadığı bir Hıristiyanlık geliştirmiştir; dünya, sevgi hisleriyle bağlanan kişisel ruhlar topluluğundan oluşur. Bütün bunlar, zamanın ötesine geçen Mutlak Gerçekliğin düzeyinde gerçekleşir. Bunun bir sonucu, ruhların birbirini izleyen doğumlar ve ölümler aracılığıyla yeniden ortaya çıkarak sonsuza dek varlığını sürdürmesidir.

McTaggart, yine de sistemini meslektaşı Bertrand Russell'ın matematik ve fiziğin mantıksal temelleri hakkındaki araştırmalarla bağlantılandırarak son derece teknik bir biçimde türetmiştir. McTaggart'ın sisteminin anahtarı, zamanın gerçekdışılığı hakkındaki 1908 tarihli bir makalede formüle edilmiştir. Zaman iki diziden oluşur: Geçmiş-bugün-gelecek ve öncesi-sonrası. Yalnızca ilki değişimi içerir ve dolayısıyla zamanın özünü oluşturmalıdır. Fakat geçmiş, bugün ve gelecek, değişen ve dolayısıyla zaman dizilerinin dışında bir şeyle ilişkilendirilmesi gereken ilişkisel özelliklerdir. Aynı ölçüde kaçınılmaz şekilde, olayların üç geçici karakteristiği uyumsuzdur ve herhangi bir soru işareti doğurmadan ardışıklık kavramıyla uyumlu hale getirilemez. Zamana bağlı olaylar yalnızca görüntülerdir, belki de geçici olmayan bir sıralamanın yansımalarıdır.[46] Her şey, Bradley'de olduğu gibi, geçici olmayan ama bütün haz ve acıyı özümseyen ve evrene sonsuz değer sunan bir "nihai" aşamada birikir.

[45] 1884'te psikoloji üzerinde çalıştığı dönemde Amerikan Psişik Araştırma Derneğini kuran William James, yabancı bir üyedir. Peirce ve Royce, 1880'ler ve 1890'larda perili evleri ve ruh çağırma araştırmalarına katılmıştır (Myers, 1986:11; Brent, 1993:209, 215, 223).

[46] Bradley'in *Logic* (1883:53-55) eseri, benzer bir tartışma başlatmıştır: Atomik şimdi kurgusu, *mevcudiyet* (aynı anda gerçekleşen iki olay) ve *varoluş* (zaman serilerinde görülen ama zamanda olmayan gerçek) kombinasyonundan kaynaklanır. Bradley, mevcudiyetin zamanın olumsuzlaması olduğu sonucuna ulaşır. Bradley'e göre zaman yalnızca görünümdür ve Mutlakta birçok zaman-zincir karşılığı olabilir.

McTaggart, G.E. Moore'un anti-Faydacı *Principia Ethica* (1903) adlı eserinde kullandığı araçları ve Russell'ın matematiksel mantıktaki yeniliklerini (özellikle de 1903 tarihli *Principles of Mathematics* eserinde) anımsatan bir tarzda, zamanın ötesindeki dizilerdeki çeşitli iyilik ve kötülük türlerinin göreli maksimum çoğulu, limitleri ve sınırları hakkında yorumda bulunur. Aslında McTaggart, Moore ve Russell, Cambridge, Trinity Kolejindeki elit tartışma grubu Apostles'in üyeleri olarak yakın ilişkidedir. Moore ve Russell, İdealizm karşıtı bir isyan hareketini başlatsa da, teknikleri kendi içinde İdealizmi yok etmemiştir, bilakis kararlı İdealistlerin kendi alanlarında ilerleyebilecekleri yeni araçlar sunmuştur. Yaratıcılığın, eşzamanlı karşıtlıklar aracılığıyla ilerlediğini ve entelektüel bir dikkat alanını sürdüren kurumsal koşulların, tartışmalardan etkilenmediğini bir kez daha görmüş olduk. Üniversitelerde ruhani hâkimiyet sonrası yetiştirilen kuşak gücünü kaybetmeden önce, dinsel bir ara durak, önemli bir dikkat odağı değildir.

Yaratıcılık, içeriğinden bağımsız bir biçimde ağların enerjisi ve odağından gelir. Moore, Russell ve takipçileri, İdealist bağlantıların –bu durumda Ward, Stout ve McTaggart'ın– ürünleridir; ünlerini, gençlik İdealizmlerini reddederek yapmışlardır. Bu anti-İdealist isyan, kültürel sermayenin daha eski kuşağının yerini otomatik bir biçimde almamıştır. Bu ağlardaki diğer kişiler, İdealizme çok şey borçlu olan sistemleri inşa etmeye 1920'lere kadar devam etmiştir. Bağlantıları Green ve Bradley'den ve deneysel psikologlar Munsterberg ve Stout'tan kaynaklanan Samuel Alexander, zihnin gerçekliğin merkezi bileşeni olması anlamında İdealizmi reddetmiştir. Yine de sistemi yarı dinsel bir niteliğe sahiptir.[47] Alexander, Spinoza benzeri iki boyutlu bir monizm geliştirmiştir; madde ve zihnin yerine, Uzay (uzam) ve Zamanı getirmiştir. Fizyolojik psikolojideki araştırmasından beslenen Alexander (1927:2:38) zihnin, maddenin uzamsal düzenlemesinin meydana çıkan bir boyutu olduğunu ileri sürmüştür: "Zaman, Uzayın zihnidir" (yani zaman, niteliklerin üreticisi, uzamın meydana çıkan boyutudur). Elbette ki bu tür bir "meydana çıkış" zamanın içinde değil, kavramsal bir düzeydedir. Bunu takiben, daha sınırlandırılmış insani anlamda zihin ve kavramsal olarak "daha yüksek" düzeyde Tanrı meydana çıkar. Alexander, Tanrı için bir yer ayırır ama bu, evrenin daha temel boyutlarının bir türevi olmaktan ibarettir; felsefe ve bilim temel disiplinlerdir ama kendi egemenliklerinde teolojiye de bir yer ayırırlar.

---

47 Gifford Konferanslarında (1916-1918) formüle edilmiş ve 1920'de *Space, Time, and Deity* olarak yayımlamıştır. Whitehead'in *Process and Reality* (1929) eseri de 1926-1928 Gifford Konferanslarındandır. James'in *Varieties of Religious Experience* eseri, 1902 konferanslarındandır. İskoç teoloji kaleleri Edinburgh ve Glasgow'da gelir sağlanan Doğal Din üzerine Gifford Konferansları, İdealist felsefenin başlıca destekçisidir.

Whitehead'in sistemi, tıpkı Alexander'ın sistemi gibi, Bradley'in Mutlak eksenli dininin natüralizme uyarlanmış bir halini anımsatır. Bradley paradokslardan, Görüntü diyarının işaretlerinden ve Mutlak'a ilerleme yönündeki hareket noktalarından söz ederken, Whitehead bunların temel kavramların kusurlu olduğunun bir kanıtı olarak alır. Bunun sonucu, görüntüyü aşmak değil, ondan yeni bir kavramsal şema türetmektir; bu doğrultuda, dilin yanıltıcı geleneklerinin yerini rölativite fiziğinin ilham verdiği kavramlar ve Dedekind ile Cantor'dan itibaren sonsuz küçük hesabı ve matematiksel kümeler kuramındaki paradoksların üstesinden gelmek için tasarlanan mantıksal formüller alır. Whitehead, muazzam bir eser olan *Principia Mathematica* (1910-1913) üzerinde Russell'la işbirliği yapmıştır; metafiziğe dönüşü, Russell tarafından, hiç şaşırtıcı olmayan bir biçimde, döneklik olarak nitelendirilmiştir.[48] Whitehead (1929:76-80) Bradley'in eleştirmiş olduğu kavramları –töz ve nitelik, özne ve yüklem, tikel ve evrensel– karmaşanın kaynağı ilan etmiştir. Bunları, Platoncu sonsuz İdeaları ve Leibnizci monatları andıran ama Whitehead'in organizmanın felsefesi adını verdiği bir şemayla değiştirmiştir. Atomik elementler veya tikeller yoktur; dünya, bileşenleri ayırt edilemez olan biyolojik hücre komplekslerine benzer bir "Aktüel Varlıklar" çokluğudur. Bunlar, nedensellik veya diğer yakın ilişkiler aracılığıyla değil, insani düzeylerde duygusal hislerin ve arzuların bir benzeri olan "anlayış" aracılığıyla ilişkilendirilir. Bir bütün olarak evrenin bağlantılılığı, karşılıklı arzu ve doyumun insanbiçimci karakterine sahiptir. Whitehead bunu "sosyal" olarak nitelendirir; bu, yaratıcı sürecin dirimsel öznedenselliğinde tezahür eder. Kavrayışlar, hem kavramsal hem de fizikseldir; mantıksal önermelerde de tıpkı fiziksel evrende olduğu gibi nihai bir his bağı mevcuttur. Tanrı, bu şemada türetilmiş bir kavramdır ama Whitehead geleneksel dinsel değerler ve bir tür ölümsüzlük için bir yer bulur. Whitehead, bilim, ahlak ve dinin birbirine nasıl nüfuz ettiğini anlatmanın felsefenin görevi olduğunu düşünür; sistemi, sadece bunu yapması bakımından İngiliz İdealizminin diğer ürünlerine benzerdir.

İdealizm, İngiltere'de iki kuşakta yaratıcı olmuştur: Araştırma üniversitesi reformunun ilk kuşağı ve anti-İdealist felsefelerin İdealizme meydan

---

[48] Russell (1967). Belki de Alman İdealizmi Russell'ın polemiklerinin etkisiyle kötü bir şöhret edindiği için, Whitehead kendi sisteminin Descartes'ten Locke ve Hume'a klasik gelenekteki temaların bir gelişimi olduğunu ileri sürmüştür. Aslında Whitehead'in bu düşünürleri tartışması, büyük ölçüde duyumculuk ve entelektüelizmlerindeki kusurlara odaklanır. En yakın olduğu düşünür Leibniz'e birkaç açık gönderme yapar. Whitehead ve Alexander, aslında 20. yüzyılın bilimsel yönelimli İdealizmi bakımından Leibniz ve Spinoza'nın konumlarını yineler.

okuduğu bir sonraki kuşak. Her iki kuşakta da yaratıcılığa, karışımlar ve karşıtlıklar şekil vermiştir. İlk kuşakta İdealizm Faydacı reform ideolojisinin eleştirisi üzerine kurulurken, ikinci kuşakta önde gelen sistemler, İdealizmin rasyonalize edilmiş din yörüngesini devam ettirmek için psikoloji, matematik ve fiziğin yeni kültürel sermayesini kullanmıştır. Fikir malzemeleri daima çeşitli şekillerde birleştirilebilir; hangi seçkilerin egemen olacağını belirleyen şey, çevredeki kurumsal bağlamdır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde İdealizm

Amerika Birleşik Devletleri'nde, üniversite reformu 1870-1900 dönemine egemen olmuştur (Vesey, 1965; Jencks ve Riesman, 1968; Collins, 1979; Geiger, 1993). Daha önceki on yıllarda, hizipçi dinsel rekabetin ve merkezi olmayan siyasi yetki alanlarının ürünleri olarak yüzlerce lisans koleji ortaya çıkmıştır. Birçok kolej, daha yüksek fakültelerden yoksundur, çünkü demokratikleşmenin Devrim sonrası döneminde mesleki eğitim, yeterliliğini yitirerek uygulayıcılar eksenli çıraklık eğitimine indirgenmiştir. Kültürel birikimi çeşitli şekillerde tedarik eden girişimciler için canlı bir piyasa vardır: Akademi-dışı kitlelere dönük sınavsız, diplomasız veya ileri düzeyi olmayan yaz okulları ve popüler dersler; kolejler; zorunlu devlet destekli ilkokullar (1830'lardan itibaren) ve ortaokullar (büyük ölçüde 1870 ve 1890 arasında) hareketi. Bunların arasında ciddi bir rekabet vardır ve ancak birinden diğerine ilerleyen net bir sıralama yoktur. Metafizikçilerin lideri Emerson, okullara sıcak yaklaşmamıştır; meşhur "özgüven" çağrısı, Nietzscheci ahlak karşıtlığı değildir, yazar veya popüler bir konuşmacı olarak kendi yolunu çizme tercihini yansıtır. Metafizikçilerin, düşüş yaşayan dinsel ortodoksluğun ürünleridir; Üniteryenler* Harvard ilahiyat eğitiminin ve 1820'lerde New England'daki eski resmi Kongregasyonalist kilisenin kontrolünü ele geçirdiğinde, Emerson gibi daha göz alıcı vaizler kendi başlarına kalmış ve rasyonalist Üniteryanizm tarafından sağlanandan daha duygusal bir dini, başarıyla tedarik etmiştir.

Batı sınırında, kiliseye bağlı olmayan nüfusun yüksek oranı, dinsel ve eğitimsel, her türlü yeni hizip için imkân sağlamıştır.[49] 1860'lar ve 1870'lerde gelişen St. Louis Hegelci Topluluğu, hızla büyüyen sınır kentlerinde kültür arayan birçok erişkin topluluğundan biridir (Şekil 12.2). Bu cemiyetin diğerlerinden daha çok itibara sahip olması, daha geniş bir kurumsal taban

* Teslis akidesini reddeden grup –çn.

[49] Din sosyologları tarafından bütün tarihsel dönemler için dikkat çekilen bir fenomen (Stark ve Bainbridge, 1985; Finke ve Stark, 1992).

oluşturmalarından (1867'den 1893'e kadar varlığını sürdüren ilk Amerikan felsefi dergisi *Journal of Speculative Philosophy*'yi kurmaları) ve eğitim reformunda üyelerinin liderlik etmesinden kaynaklanmıştır. St. Louis Hegelcilerinin kurucusu olan William Torrey Harris, bir okul yöneticisidir ve 1886-1906 arasında ABD Eğitim Komisyonu'nunda görev yapmıştır; bu görevi sırasında müfredatın konularını planlamak için Hegel'i bir şema olarak kullanmıştır (Pochmann, 1948:68-72, 113; Kuklick, 1977:157). İdealizm, popüler kitlelere ve ortaokul eğitimine yönlendirilen ezbere dayalı taslaklara indirgenmiştir.

Kolejlerin bünyesine Alman tarzı seküler disiplinlerin ve lisansüstü araştırma fakültelerinin dahil edildiği yerlerde daha özgün İdealist felsefe yaratılmıştır. Reformu yönlendiren üniversiteler başı çekmiştir: 1872'de yeni lisansüstü bölümüyle Harvard; daha da fazla trend belirleyici olan Johns Hopkins (1874'te kurulan) ve Chicago (1892) özgün araştırmayı vurgulamıştır ve seçkin profesörleri bünyesine katmak için bir rekabet dalgası başlatmıştır. Harvard, 1870'lerin sonunda St. Louis Hegelcilerinden birini –Harris veya Howison– atamayı gündemine almıştır ama Johns Hopkins'in kurucu başkanının çırağı olan Royce'ta karar kılmıştır.[50]

Royce'un *Religious Aspect of Philosophy* (1885) eseri, sistematik olarak hata ve şüphe üzerine bir değerlendirmeyi temel almıştır. Yine Kantçı tarzda önvaryasımların ortaya çıkarılması perspektifinden Descartes ve Hume'un hamleleri temelinde bir İdealizm inşa edilmiştir. Nesnelerin ayırt edilmesinin amaçlılığı, kişinin onların duyu-dışı algı yoluyla bilgisine sahip olduğuna işaret eder. Bir şeyden şüphe etmek bile onun bir ölçüde kavrandığını ima eder. Kişi, anı aşma gücünden kuşkulanırsa, anı zaten aşmıştır; aslında "bu an" yalnızca başka anların karşıtlığında anlama sahiptir ve kişinin ağına düştüğü bir evreni ima eder. Bu duyudışı algı yoluyla kavrayışa yalnızca benlik tarafından erişilebilir; bir hatanın gerçekleşebilmesi için, bu daha derin benlik ve anlık bilincimiz arasında bir ayrılık olmalıdır. O halde, evreni oluşturan bir benlikler çokluğu olmalıdır. Fakat bir çokluk mevcutsa, bunların arasında ilişkiler bulunmalıdır ve bu ilişkiler de doğru veya yanlış düşüncelere konu olabilir; bunlar da anlamlarını oluşturan her şeyi kapsayan bir Benliğe işaret eder.

---

[50] Kuklick (1977:135-136; 234-235). Royce, Hopkins'ten önce Gilman'ın başkanlık yaptığı Berkeley'den Hopkins'e bir lisans öğrencisi olarak gelmiştir; Hopkins'te G.S. Morris ona İdealizmi tanıtmıştır. Morris, aynı zamanda John Dewey'in de öğretmenidir. Royce, Almanya'daki geleneksel yolculuğu sırasında Lotze, Wundt ve Windelband'la çalışmıştır. Bu dönemin Amerikalılarına özgü bir şekilde, kendi felsefesi Alman profesörlerininkinden daha İdealisttir.

1800

[Carlyle]
[Coleridge]
[Goethe]
[Schleiermacher]
Channing
[Wordswor h]
[Hegel]
TRANSANDANTALİSTLER
(Emerson'un kardeşleri)
1835
Thoreau
Alco t
Brownson
Emerson
[Grassmann]
BROOK FARM
[Michelet]
[Trendelenburg]
[Edinburgh]
[Boole]
B.Peirce
Holmes Sr.
H.James Sr.
[Lotze]
Agassi
[Darwin]
1865
[Maxwell Clifford Jevons]
C.S.Peirce
O.W. Holmes
Carus
CAMBRIDGE METAFİZİK DERNEĞİ
Wright
Fiske
Abbot
[Romanes]
Bowne
[Sylvester]
Wm.James
McCosh
Stallo
G.G.Morris
Royce
W.T. Harris
(Henry James)
Howison
Davidson
[Mach]
ST. LOUİS HEGELCİLERİ
[Wundt]
G.S.Hall
HARVARD
[Psişik Araştırma Derneği]
1900
Dewey
Watson
G.H. Mead
(Gertrude Stein)
Santayana
T.S.Eliot
Holt
[Russell]
Morris Cohen
Perry
Bridgeman
Lovejoy
Whitehead
1935
Nagel
C.I.Lewis
Viyana Çevresi
Carnap
Stevenson
Quine

——— = tanışıklık bağı ———▸ = öğretmen-öğrenci bağı
(Parantez içinde isim veya sayı) = Filozof olmayan
[Köşeli parantez içinde isim] = Avrupalı entelektüel

ŞEKİL 12.2. AMERİKALI FİLOZOFLARIN AĞI, 1800-1935: ALMANYA'DAN AKTARIMLAR, İDEALİSTLER, PRAGMATİSTLER

Üniversite reformu, din ve sekülerizmin arasında bir ara durak olarak İdealizmi ürettikten sonra, çevre entelektüel hareketlerle başka karışımlar mümkün hale gelmiştir. Almanya ve İngiltere'de olduğu gibi, bu karışımlar bir sonraki kuşağı da yaratıcı bir kuşak haline getirmiştir. Royce'un İdealizmi, Harvard'daki meslektaşlarını sonraki yıllarda etkilemeye devam etmiştir. Bunların başında William James gelir. 1870'te, James bir tıp biliminsanı olarak kariyerinin başındayken dinsel inancı –babası Henry James Sr. önde gelen bir Swedenborgcu spiritüalisttir– ve bilim alanındaki genç arkadaşları arasında Darwinci natüralizmin yarattığı heyecan arasındaki gerilimlerle bağlantılı olarak kişisel bir çöküntü yaşamıştır. Spiritüel ve bilimsel meselelerin birleşmesi, James'i 1875'te fizyolojik araştırmadan psikolojik araştırmaya ve daha sonrasında da felsefe bölümünün bünyesindeki bir düşük bir pozisyona yönlendirmiştir. James, çok geçmeden Royce'la karşılaşmış ve Royce'un İdealizmi, James'in dinsel güçlüklerine bir çözüm getirmiştir. Bu, yargıların amaçlı olduğu, nesnelerini ayırt ettiği ve aktif olarak anlamlandırdığı öğretisinde James'in aktivist psikolojisiyle bilhassa örtüşmüştür (Kuklick, 1972:37-40). James, 1890'lara dek Royce yanlısı bir panteist haline gelmiştir; Royce felsefesinin Mutlak boyutunu vurguladıktan sonra, James "blok evren" felsefeleri olarak nitelendirdiği şeyi eleştirmeye başlamıştır.

James, özgür iradeye yer açmak için, pragmatist öğretisini geliştirmiştir: Nesnel göndergeden yoksun olan doğru yalnızca inançların pratik sonuçlarını ifade edebilir. James'in *The Will to Believe* (1897) kitabında ortaya koyduğu gibi savunmak istediği doğru, toplumsal olarak faydalı sonuçlarıyla haklı çıkarılan dinin doğrusudur. Bu kitabı, 1902'de mistisizm üzerine ampirik kanıtlar toplayarak dinin gerçekliğini başka bir açıdan destekleyen *Varieties of Religious Experience* adlı kitabı takip etmiştir. Bunlar, James'in 1890'da Psikoloji ilkelerini (*Principles of Psychology*) sentezleyerek üne kavuştuğu deneysel psikolojinin dışındaki ilk önemli yayınlarıdır. James kendi epistemolojisine sahip olduktan sonra, psikoloji yerine felsefeyi dayanak noktası yapmıştır[51] ve 1907'deki *Pragmatizm* kitabıyla Royce'la kendi alanında buluşmuştur. Royce ve James, fikir alışverişlerini yıllar boyunca dostane bir tartışma üzerinden geliştirmiştir. Roysce, kısmen James'in pragmatizmini dahil ederek ama onu Mutlak tarafından garanti edilen nesnel doğruyu riske atmaması için sınırlandırarak Hıristiyan teizmine yaklaşmıştır. James ise pragmatizme giden yolunu Royce aracılığıyla bulmuştur.

---

[51] James'in değişen disipliner seyri, birbirini izleyen unvanları üzerinden izlenebilir: 1876'da fizyoloji yardımcı doçenti, 1880'de felsefe yardımcı doçenti ve 1885'te profesörü, 1889'da psikoloji profesörü ve 1897'de tekrar felsefe profesörü (Boring, 1950:510-511).

Pragmazim, dinsel İdealizm ve Amerikan üniversite reformu tarafından desteklenen araştırma bilimleri arasındaki etkileşimin ürünüdür. Peirce, 1860'larda ve 1870'lerin başında Cambridge'de James'le aynı çevreden çıkmıştır. Her ikisi de Harvard'da yeni kurulan Lawrence Bilimsel Okulunun ilk dönem mezunlarındandır; her ikisi de daha önceki kuşağın Metafizikçi elitinin ve yeni kuşağın militan Darwincileri çevresinde yetişmiştir. James'in ailevi bağlantıları daha çok dinsel taraftayken, Peirce'inkiler bilim ve matematik tarafındadır. Peirce'in babası Benjamin Peirce, yüzyılın ortasında önde gelen bir Amerikalı astronom ve matematikçidir ve bilimin Harvard'ın müfredatına girmesine öncülük etmiştir (Brent, 1993:31). Charles Peirce, asıl olarak araştırma kurumlarında, Harvard Gözlemevi'nde ve babasının başında bulunduğu ABD Sahil ve Jeodezi Anketi'nde (1861-1891 arasında) görev almıştır. Tek akademik görevi, Johns Hopkins'in matematik bölümündedir (1879-1884 arasında); bu görevi, Harvard ve Chicago'daki konumlarda Peirce'e karşı oy kullanan saygın dinsel akademisyenlerin husumeti yüzünden kısa sürmüştür.

Charles Peirce, akademik kurumun reformdan korku duymasına yol açan her tehlikeyi temsil etmiş olmalıdır. Bir biliminsanıdır, kibirlidir ve geleneksel görgü kurallarını hiçe sayar. Daha da kötüsü, Peirce Yaldızlı Çağın statü iddialarına ayak uydurmaya çalışan New England elitinin şımartılmış bir çocuğudur. Kazandığından çok para harcamış ve araştırma fonlarında sorumsuz davranmıştır; Bostonlu eşinden boşanıp sosyetik bir Fransız kadınla yaşayarak Paris ve New York'ta bir züppe olarak boy göstermiştir. Daha sonraki hayatı, başarısızlıkla sonuçlanan para kazanma planları ve artan borç yüküyle geçmiştir; sonunda yoksul düşmüştür. Bu tür biri neden felsefeyle ilgilenmiştir? Felsefe, Peirce'e karşı önyargıların zirveye ulaştığı çok az reforme edilmiş dinsel kolejlerin temel disiplinidir. Daha eski dinsel-akademik çevreyi iyi bilen bir matematiksel Platoncu olan babasının çırağı olarak aslan inine girmiştir. Peirce, benzersiz katkısını geliştireceği alanı İdealizmde bulmuştur ve işaretler kuramını, felsefe müfredatının mantığının ve matematiğin kesiştiği noktada konumlandırmıştır.

Her iki Peirce de araştırma biliminden çok matematikte çığır açmıştır. Baba Peirce, 1840'larda ve 1850'lerde Neptün Gezegeni ve Satürn'ün halkalarıyla ilgili başka keşiflerin izinden giderek astronomideki sağlam ama esasen türetilmiş başarılarıyla tanınmıştır. Charles Peirce'in laboratuvar çalışması yılları, onu saygın ama ikincil bir biliminsanı yapmıştır; en çok yerçekimi ölçümü aracında sağladığı ilerlemelerle adını duyurmuştur. Saf matematikte her iki Peirce de daha özgündür ama yine de uluslararası liderliğin birinci düzeyini zorlayamamıştır. Çalışmaları genellikle De Mor-

gan, Cantor, Dedekind ve diğerlerinin gölgesinde kalmıştır. Charles'ın matematiği bazen hatalıdır ve Hopkins'teki bölüm başkanı Sylvester gibi önde gelen cebir uzmanları tarafından iyi karşılanmamıştır (*EP*, 1967:6:76; *DSB*, 1981:10:483-486). Peirce, başarıya giden yol için mantığı tercih etmiştir, çünkü ilk kaynaklarının en çok meyve verdiği alan budur. 1870 ve 1875'teki Avrupa seyahatlerinde, babasının takdimiyle Boole, Jeons ve Clifford'la tanışmış ve çalışmasının çok net bir biçimde özgün olduğu yeni bir alan olan matematiksel mantıkta sağladığı ilerlemelerle onları etkilemiştir.

Peirce'in semiyotiği, İdealizm ve matematiğin kesişim noktasına dayanır (Murphey, 1961; Eisele, 1979; Brent, 1993). Peirce, 1860'larda babasının evini sık sık ziyaret eden Metafizikçilere özgü bir karışımla, Kantçı ve Platoncu bir İdealist olarak yola çıkmıştır. Üç ontolojik kategoriyle başlamıştır: (a) Tanrı'nın zihnindeki (b) soyut İdealar ve (c) madde olarak görünen duyusal dünya. Burada özgün olan nokta, Peirce'in ontolojiyi mantıksal önermeler üzerinden yeniden formüle etmesidir: Madde, zihin ve İdealar, özne, yüklem ve bir "yorumlayıcı" zihin aracılığıyla müdahil olan bağlantıya karşılık gelir. Bir başka deyişle, birleştirici yapı (kopula) bir işaret ilişkisidir ve zihin, işaretlerin kullanıcısından başka bir şey değildir. Peirce, metafiziği mantığa katarak kendi semiyotik İdealizmini üretmiştir.

Diğer İdealistler gibi Peirce de bilgileri, fikirlerin duyusal nesnelerle ilişkilendirilmesinden türeten ampirist felsefeye saldırmıştır. Green, zihnin duyumda verilmeyen ilişkileri sağladığını ileri sürerken, Peirce eksik bileşen olarak nesne ve zihin (veya "yorumlayıcı) arasına giren *işaret*e dikkat çekmiştir. İşaret asla tecrit edilmiş atomlar değildir, birçok boyutta akmakta olan sonsuz işaretler dizilerinin parçasıdır; yorumlayıcının kendisi bir işarettir ve bir özne-yüklem ifadesinin her parçası da işarettir. Anlamların birbiriyle bağlantılı oluşu, Hegel'den beri İdealistlerin bir sermayesi olmuştur ve yüzyılın dönümüne dek İdealist argümanlar, bireyseli aşan spiritüel bir gerçekliğin kanıtı olarak sanat ve bilimin kültürel alanlarına işaret etmiştir. Agassiz'in biyolojik numuneleri sınıflandıran laboratuvarında çalışan Peirce, yeni keşfedilmiş semiyotik formlar dizisini, taksonomi yöntemiyle bütün bilimlerin bilimini ortaya çıkarmasını umduğu kapsamlı bir Linnaeus projesinde sınıflandırmıştır.

Kant benzeri bir kategoriler mimarisi Peirce'ye cazip gelmiştir, çünkü bunu yeni keşifler yapılabilecek bir alan olarak görmüştür. Çağdaş matematikçiler bu yöne işaret etmiştir. 1843'te William Rowan Hamilton (filozof Sör William Hamilton'la karıştırılmamalıdır) komütatif çarpma yasasını içermeyen alternatif bir cebir olarak kuaterniyon, yani dördeyleri [quaternion] üretmiştir. 1860'larda Benjamin Peirce bu alana yönelmiştir; oğlunun

teşvikiyle, çoklu cebirleri yaratmak ve özelliklerini incelemek için dördeyler yöntemini genelleştirerek bir doğrusal birleşmeli cebir geliştirmiştir. Modern yüksek matematik, sembol sistemlerinin nötr araçlar olarak kabul edilmemesi gerektiğini yeni fark etmeye başlamıştır; bu farkındalığın sonuçları yalnızca dördeyleri değil, aynı zamanda 1820'lerde keşfedilen ve 1854'te Riemann tarafından sistemleştirilen Öklidçi-olmayan geometrileri de kapsamıştır. Buna göre, yeni sembol sistemleri varsayılabilir ve bunların sonuçları incelenerek yeni keşif alanları açılabilir.[52] Genç Peirce, daha da geniş bir vizyona sahiptir: Matematik bütün sembol sistemlerinin ve dolayısıyla bütün bilgilerin anahtarıdır; sembolleri varsayma ve sonuçlarını araştırma yöntemi evrenin esasıdır.

1880'lerde Peirce, yüksek matematik ve İdealizm kombinasyonunu evrimci bir kozmolojiye geliştirmiştir. Zihinde mantığın işleyişini gerçekliğin kendiyle özdeşleştirdiğinden, Peirce evrene insani nitelikler atfetmiştir. Yeni deneysel psikolojiden bir kavramı kullanarak, çağrışımı oluşturan bir işaretten diğerine bilinçdışı alışkanlıkların gerçekliğin başından sonuna var olduğunu ileri sürmüştür. Doğa, her biri kendinin ötesine işaret eden sonsuz işaretler dizisidir: "Bitkiler bile ... işaretler üzerinden kendi yaşamını sürdürür." İşaretlerin ötesinde hiçbir şey yoktur: "Gerçekler işarettir. İşaretleri sıyırarak gerçek şeye ulaşmaya çalışmak, bir soğanı soymak ve soğanın kendisine ulaşmaya çalışmak gibidir." Peirce, bu konumunu "daimilik" (synechism) olarak adlandırır; bu, doğru bir önermenin harici göndergesinin, matematiksel anlamda gerçek bir devamlılık olduğu, "determinasyon olasılıkları hiçbir birey topluluğu tarafından tüketilemeyen bir şey" olduğu öğretisidir. Aynı şey epistemoloji ve ontolojide de geçerlidir: "Bilgilerimiz asla mutlak değildir, deyim yerindeyse her zaman için bir belirsizlik ve kararsızlık sürekliliğinde yüzer. O halde devamlılık öğretisi her şeyin süreklilikte yüzmesidir."[53] Teknik temel, Cantor'un sonsuz kümeler konulu çalışmasından gelir. Pierce, Hopkins matematik bölümündeki yıllarında bu çalışmayı takip etmiştir. Matematiği felsefe alanına taşıyan Pierce, bütün sonlu-ötesi kümelerin ötesinde bir toplanma alanı, hiçbir şeyin ayrık olma-

---

[52] Bu nedenle, Peirce matematiği hipotezlerin sonuçlarının araştırılması olarak görmüştür; Dedekind ve Cantor'un çalışmasına benzer bir matematiksel notasyon geliştirmiştir (*DSB*, 1981:10:484).

[53] Buchler (1955:354, 356). Peirce, belirli türden ilişkiler analiz edilmeye çalışıldığında sonsuz bir gerilemenin ortaya çıktığına işaret etmiştir; bir ilişki ifadesi, ilişkilerin ilişkisini (yani ikinci dereceden ilişkileri) karakterize etmelidir vs. Bu argüman, Bradley'inkine paraleldir; tek farkı, Peirce'in matematiksel bakışından bu türden iç içe geçmiş ilişki dizilerinin "her parçanın bütünle aynı doğaya sahip olduğu" şeklindeki süreklilik tanımına uymasıdır (*EP*, 1967:6:76).

dığı ve her şeyin bir sürekliliğin içine katıldığı nihai bir gerçeklik alanı varsaymıştır. Ne tecrit edilmiş duyu izlenimleri ne de mantıksal tikeller vardır; yalnızca evrenseller gerçektir.

1890'larda, Peirce'in kariyeri bilimsel kurumlardan serbest kaldığında, felsefesi giderek bilimsel-dinsel bir sistem şeklini almıştır. Peirce, kitlesel olarak pazarlanmış promosyonlarda bundan bir servet edinmeyi planlamıştır. Bu ticari girişimleri hiçbir sonuç vermemiştir ama Peirce popülerleştirilmiş İdealizm ilkelerini, evrim görünümü altında, kimyadakine benzer bir biçimde tarihin dönemsel yasalarında tezahür eden bir fedakârane sevgi ilkesi olarak tasarlamıştır. Alternatif olarak, bilimsel yasaların kendileri evrimin sonuçlarıdır. Madde "kısır/tükenmiş zihindir." Evren, "kişiselleşmemiş his kaosundan" evrilir; "dünya, zihnin en nihayetinde sonsuz uzak gelecekte kristalleştiği mutlak bir biçimde kusursuz, rasyonel ve simetrik sistem haline gelinceye dek" bu kaosta şans, alışkanlıklar ortaya çıktıkça gittikçe daha az rol oynar.[54] Peirce'in evrimci kozmolojisi, materyalizmi ve mantıksal incelikten yoksun oluşu gerekçesiyle eleştirmiş olduğu Spencer'ın kozmolojisi başta olmak üzere o dönemin diğer kozmolojileriyle pek çok ortak nokta taşır. Royce, Peirce'in sistemi ile kendi sistemi arasındaki benzerliğin farkına varmıştır ve Peirce'in *The Problem of Christianity* (1913) eserinde geç dönem sistemine dahil ettiği semiyotiğe hâkim olmaya çalışan az sayıdaki kişiden biridir.

Peirce'in yüksek matematiği İdealizmle harmanlaması ve yepyeni semiyotiği, konumunun kendi çağcılları tarafından kavranmasını son derece güç kılmıştır. Teknik mantığı, popüler felsefeyle ve semiyotiği psikolojiyle örtülüdür; bu, kendisini takip edebilen yegâne grup olarak uzmanlaşmış disiplinlerin uygulayıcıları tarafından kabul görmesini engellemiştir. Peirce'in kabulü, hayatının daha sonraki döneminde İdealist sistemiyle değil, pragmatizmle gerçekleşmiştir. James, 1898'de öğretiyi duyurmuştur ve 1907 itibariyle popüler bir hareketin boyutlarına ulaşmıştır (Myers, 1986:299; Brent, 1993:297). Yoksulluk günlerinde Peirce'in cömert bir destekçisi olan James, öğretinin kurucusu olarak Peirce'e hakkını teslim etmiştir. 1905'te Peirce artık pragmatizm adını verdiği kendi versiyonu hakkında yazarak kamuoyunun karşısına çıkmıştır.

Peirce'in 1877-78 tarihli yazıları, bir kavramın anlamını, çeşitli deney koşulları altında gözlemlenebilir sonuçlar olarak tanımlamıştır. Doğru, geniş bir biliminsanları topluluğun uzun vadede anlaşmaya vardığı, işaretler

---

54 Brent (1993:311, 300, 209); Buchler (1955:323). Eisele (*DSB*, 1981:10:485) şöyle özetler: "Doğa, tümevarımlar ve dışaçekimler yoluyla çıkarım yapar."

zincirinde alışkanlık gereğince sabit hale gelecek kadar başarılı olan inanç öğeleridir. Fakat Pierce bu metinlerde "pragmatizm" ifadesini kullanmamış ve bir epistemoloji olarak buna çok fazla vurgu yapmamıştır; aslında kendi argümanının, bilimsel topluluğun her zaman için uzlaşacağını garanti etmediğinin farkındadır. Peirce'in pragmatizmi, geçmişe dönük bir yapıdır; daha önceki projelerinin arapsaçından seçilmiş bir kesittir. James 1890'ların sonunda pragmatizmi ünlü yaptığında, dinsel inancın bir savunusudur. Her zaman kökleşmiş bir İdealist olan Peirce, bu amaç doğrultusunda pragmatizme hiç ihtiyaç duymamıştır. James'in yaptığı şey tamamen farklı bir projedir; Royce gibi İdealist müttefiklerinden kendini sıyırmış ve bir İdealist sistemi kucaklamaksızın Hıristiyanlığı bilimle uyumlu hale getirebilen alternatif bir felsefe geliştirmiştir. İdealizm sekülerizm ve din arasında bir ara duraksa, pragmatizm bu ara durak için bir ara duraktır.[55]

Peirce'in kendi pragmatist yaklaşımını geliştirdiği bağlam tamamen farklıdır. Temel aracı, en ileri matematiksel yöntemleri mantığa dahil etmektir. De Morgan'ın ilişkiler mantığını takip ederek, bir nesnenin kendi nitelikleriyle değil, diğer başka nesnelerle ilişkilerine –deyim yerindeyse deneysel veya matematiksel olarak tanımlanmış çeşitli koşullar altındaki "davranışı"na– göre tanımlandığı görüşünü geliştirmiştir. Peirce'in düşüncesindeki bir diğer ilmek, yüzyılın ortasında Amerikan dinsel kolejlerindeki akademik felsefenin bir unsurudur: Hem hissedilir doğanın düzeninde hem de Tanrı'nın varlığında olağan inancın geçerliğini savunan İskoç "sağduyu" felsefesinin (Reid, Stewart) Humecu şüphe eleştirisi. Peirce matematiksel araçlarını kullanarak, hem duyumcu tümevarım hem de rasyonalist şüphe

---

[55] Bu, pragmatizmin çeşitli Avrupalı benzerlerinin motifi tarafından da doğrulanır. Almanya'da Mach, bilimsel yasaları pratik kurgular olarak yorumlamıştır ve James, kendi pragmatist öğretisini formüle etmeden çok önceleri 1882'de Avrupa Kıtasına yaptığı ziyarette Mach'la tanışmış ve ona hayranlık duymuştur (Johnston, 1972:181). Vaihinger'in *Philosophy of As-If* (1911) eseri benzer bir şekilde James'le uyumludur. Fakat burada amaç James'in dinsel kaygılarından tamamen farklıdır. Mach'ın pozitivizmi, tamamen bilimseldir ve Vaihinger de kendinde şeyin yokluğunda deneyimin formlarının geçerliliğiyle ilgilenen bir yeni-Kantçıdır. Pragmatizm Almanya'da hiçbir zaman ABD'deki gibi özbilinçli bir hareket haline gelmemiştir. Alman üniversite ekseninde İdealistlerin kuşakları çok uzun süre önce gelip geçmiştir ve dinsel İdealizm ve sekülerizm arasında bu türden bir ara durağa ihtiyaç yoktur. Amerika'ya benzerlikleri İtalya'da görürüz. İtalya'da Calderoni'nin öncülüğündeki pragmatist hareket İdealizmin zirveye ulaşmasının hemen ardından ortaya çıkmıştır. Burada zamanlama Amerika'dakine benzerdir; üniversite sistemi, reforme edilmektedir ve sekülerizm yanlıları, üniversitenin kontrolünü kiliseden almaya ve Alman tarzı bir eğitim sistemi uygulamaya çalışmaktadır. İtalyan pragmatistler, pozitivizm ve İdealizm arasında bir ara duraktır; her ikisini de eleştirir ama aynı zamanda da her ikisinden öğeler alır.

hakkında daha etkili bir eleştiri getirebilmiştir.[56] Peirce daha sonraki yıllarda kendi konumunu görünüşe göre Kant ve İskoç felsefesinin bir harmanını ima etmek için "eleştirel sağduyuculuk" olarak adlandırmıştır. Peirce, "bütün eleştirilemez inançların belirsiz olduğunu ve şüphe uyandırmadan net bir biçimde ortaya konamayacağını" savunmuştur (Brent, 1993:300). İlk duyum diye bir şey yoktur, zira bir nesne yalnızca işaretler zinciri aracılığıyla yorumlara tabi olduktan sonra şekillenir. Aynı sebeple, yeni işaret bağlantıları oluştukça ve böylelikle nesne başka sonuçlarıyla göründükçe bu yeni yorumlamalar sonsuza dek sürebileceğinden nihai bir kavrayış yoktur. "Nesne"nin kendisi yalnızca bir önerme olduğu için, sonuçlarının araştırılabilmesi amacıyla bir işaret varsayılabilir ve ne kesin bir şüphe ne de gerçekliğin kesin öğeleri vardır. Belirsizlik, belirli kavramların ve yasaların evrilebileceği evrenin içkin bir özelliğidir.

Pragmatizm, Peirce'in ellerinde, James'in değiştirmek için kendi pragmatizmini yarattığı türden bir İdealist blok-evrendir. Peirce, genel başarısızlığının ortasında birkaç şöhret kırıntısına tutunarak, geçmişe dönük olarak pragmatist hareketle bağlantılandırılmayı kabul etmiştir. Fakat güç durumdaki ihtiyarlığında bile, kendi pragmatizmini "Hegelci mutlak idealizmle yakın bir ittifak halinde" görmüştür ve diyalektiğin, kendi üçlü metafiziğinin özel bir hali olduğunu ileri sürmüştür (Brent, 1993:299). Peirce'in araştırmacılar topluluğunun sosyal yönelimli pragmatizmi, ölümünden iki kuşak sonra geliştirilen bilimin natüralist felsefesi ve sosyolojisinde yankı uyandırır ama bunun tek nedeni, Peirce'in kendi entelektüel ortamı olan İdealizmin unutulup gitmiş olmasıdır. Peirce'in natüralist tarafı, 20. yüzyılın ortasında ve sonunda sosyal ve semiyotik bilimler yayıldıktan sonra geliştirilmiştir; keşiflerini belirleyen sosyal koşullar, nihayetinde bu bağımsız disiplinleri doğuran uzun vadeli koşullar olduğundan, Peirce geriye dönük olarak önemli bir filozoftur. Peirce, kendi döneminde kabul görmek için çabalamıştır ve Royce gibi çok daha belirgin İdealistlerin ve diğer tarafta da James ve Dewey gibi pragmatistlerin gölgesinde kalmıştır. Peirce'in kariyerinin kaosu, yazılarının kaotik doğasına paraleldir: Hiçbir zaman yayımlanmamış bir sistemin muazzam boyutlardaki düzensiz taslakları ve bir sürü dağınık yazı. Bugünden bakıldığında ise göstergebilimci Peirce, modern tercihlere hitap eden temiz bir versiyondur.

[56] Peirce'in 1868 argümanı, hem semiyotik zincirleriyle hem de Royce gibi İdealistlerin daha sonraki manevralarıyla yankı bulur. Peirce, Kartezyen şüphenin bir imkânsızlık olduğunu ileri sürer; Royce şüphe duyma etkinliğinin gerisinde daha büyük bir Benliğin bulunduğu sonucuna ulaşırken, Peirce şüphenin formüle edildiği düşüncelerin işaretlerden oluştuğunu ve bunların anlamının, işaretler sisteminde ve onları kullanan sosyal toplulukta yattığını ifade eder.

Amerikan üniversite sisteminin farklılaşmaya başladığı an, Peirce'in sisteminin malzemeleri olan matematik, felsefe ve dinin kombinasyonu için bir açıklık yaratmıştır; Peirce kendisininki gibi çok kapsamlı sistemlerin gelecek tabanı konusunda yanlış tahminde bulunan bir geçiş figürüdür. Bu, Peirce'in vaktinden erken gelmiş olması meselesi de değildir. Pierce özünde geç İdealist kuşağın bir düşünürüdür ve çalışmasının nihayetinde kendine bir yer bulduğu semiyotiğin natüralist uzmanlık alanı onu hayal kırıklığına uğratacaktır. Akademik değişimin yörüngesi, Peirce'in kendi dönemindeki başarısızlığını ve entelektüel enerjilerinin dalgalı ve odaklanmamış niteliğini açıklar.[57]

Avrupa'da bile matematiksel mantık, tanınmış disiplinlerin sınırlarında tehlikeli bir şekilde var olmuştur; bilimsel araştırma ve öğretinin tabanlarının yeni yaratıldığı Amerika'da, Peirce'in en iyi çalışması meslektaşları tarafından büyük ölçüde kavranamamıştır. Peirce kendini bir deha olarak gördüğünden (bu, babasının onu hazırladığı roldür) kibirlidir; yeni işaretler biliminin sonuçlarını erkenden görebilmiştir ama projenin bütünü birçokları tarafından görülememiştir. Geleneksel alanlardaki mütevazı başarılarının ışığında, bu iddiaları bir yalancının ve şarlatanın iddiaları gibi gelmiştir. Peirce'in nevraljisi ve kişisel sorumsuzluğu, yapısal dezavantajlarını artırmış olabilir ama ılımlı ve daha sağlıklı bir kişi de olsa muhtemelen kabul görmeyi başaramayacaktır. Frege ve daha önceki kuşakta Bolzano örnekleri, matematiksel mantık alanını kurumsallaştırma yolunun son derece zorlu olduğunu göstermiştir; bu öncülerin her ikisi de daha sonraki filozoflar kuşağı tarafından geriye dönük olarak onurlandırılmıştır. Sonlu-ötesi küme kuramının uç sonuçlarını geliştirmekte (1874'ten itibaren) Peirce'in en yakın emsali olan ve aynı zamanda devamlılığın Tanrı'nın varlığını haklı çıkardığını ileri süren Georg Cantor, Alman matematik topluluğunda ihtilaf, hatta aşağılamaya konu olmuştur. Bu baskı, Cantor'un 1884'ten bir akıl hastanesinde 1918'deki ölümüne kadar bir dizi sinirsel çöküş yaşamasına

[57] Peirce'in hayatı, genellikle döneminin ahlakçı önyargılarının ve Amerika'nın dehaları onurlandırmamasının örneklerini sunan bir melodram olarak anlatılır. Alternatif olarak, Brent (1993) Peirce'in kariyer güçlüklerinin indirgemeci bir açıklamasını sunar; bunda, Peirce'yi ilaç kullanmaya iten ve sonrasında finansal ve mesleki sorumsuzluk, öfke patlamaları ve eşlerine ve hizmetkârlarına karşı şiddet olaylarına yönelten kronik nevraljiden kaynaklandığını ileri sürer. Fakat Peirce'in kişisel çatışma eğilimi gibi dönemsel problemlerinin esasen entelektüel kariyerindeki belirsizlik ve zorluk dönemlerine denk düştüğü görülür; sonunda kendisi de hastalıklarının, karşılaştığı zorluklar tarafından duygusal olarak tetiklendiğini fark etmiştir (Brent, 1993:294). Bunun daha sosyolojik bir yorumu, Peirce'in ağ konumunun ona tutkular ve kaynaklar sunduğu ama net bir entelektüel konum yaratmanın önünde aşılamaz engeller yerleştirdiğidir.

yol açmıştır (Dauben, 1979; Collins ve Restivo, 1983). 13. Bölümde, matematiksel mantığın sosyal gelişimini ele alacağız.

Deneysel Psikoloji ve Pragmatist Hareket

Dinsel İdealizmden pragmatizme daha net bir geçiş, Dewey'in kariyerinde görülür. Yarı biliminsanı olan James ve Peirce'in aksine, Dewey eski dinsel kolejlerin çekirdek müfredatı ve teolojik bağlantıların biri ürünüdür. Kongregasyonalist bir papaz olma niyetiyle yola çıkmıştır ve 30'lu yaşlarına kadar İncil dersleri vermiştir (Kuklick, 1985:230-241). Andover ve Union papaz okullarından liberal teologlar olan öğretmenleri, dinsel Darwinci evrimcilikle uzlaştırmanın bir yolu olarak popüler Hegelciliğe açık olan kişilerdir. 1880'lerin başında, Johns Hopkins'te Morris, Dewey'e T.H. Green'in teknik felsefesini tanıtmıştır.[58] Liberal teoloji açısından, Green'in kusuru, bireysel benlikler ve mutlak Benlik arasındaki spiritüel dünyanın statik ikiliği ve ilkinin ikincisine evrimini imkânsız hale getirmesidir. Hopkins'te, Dewey bu problemin üstesinden gelmek için bir içerik bulmuştur: G. Stanley Hall tarafından tanıtılan deneysel psikoloji. Teolojik soruna, bilimsel araştırmayla yaklaşılabilmiştir ve Dewey'in bundan çıkardığı sonuca göre insan zihni, canlı organizmanın yörüngesi Tanrı'ya işaret eden teleolojik bir etkinliğidir.

Dewey bu noktaya kadar Hegelcileştirilmiş evrimciliğe sempati besleyen teolojik liberalden sadece birisidir. Reforme edilmiş üniversitenin filizlenen araştırma disiplinlerini meşrulaştırmakta daha ayırt edici bir boşluk bulmuştur. Felsefe bölümleri, bu dönemde eski metafizik alanın bir dalını ampirik araştırmaya dahil ettikleri psikoloji laboratuvarları kurmaktadır. Dewey, deneysel psikolojinin önemini savunmuştur; bu, diğer disiplinler için temel olan bir "Ur-science," yani temel bilimdir (Kuklick, 1985:239); çünkü psikoloji, mutlağın dünyada kendini tezahür ettirdiği noktadır. İdealist bakış açısından, psikolojinin fizyolojik organizmayla bağlantısı, fiziksel ve biyolojik bilimlere spiritüellik atfetmenin bir çıkış yoludur.[59]

Dewey, Michigan (1884-1894), Chicago (1894-1904) ve Columbia'da (1905-1952), ileride önde gelen psikoloji laboratuvarları haline gelecek yapıları

---

[58] Peirce, Dewey'in öğretmenlerinden biridir; enerjisi İdealizm ve bilimin kesişiminde nelerin yapabileceğine dair bir işaret sunmuş olmalıdır ama Peirce'in formel semiyotiği matematik dışı Dewey'i olumlu yönde etkilememiştir.

[59] Deneysel psikoloji, akademik kökeninde fizyoloji ve felsefe örtüşmesini vurgulamıştır çünkü bu disiplin, bilim fakültelerindeki kadro kıtlığı ve felsefedeki kadro bolluğu nedeniyle tıbbi fizyolojistlerin felsefe kürsülerine yönelmesiyle ortaya çıkmıştır; Amerika Birleşik Devletleri'nde James ve Almanya'da Wundt (Ben-David ve Collins, 1966). Bu kuşaktan birçok Amerikan psikoloğu Wund'un öğrencisidir.

teşvik etmiştir. Chicago'da Angell ve Columbia'da Thorndike'nin yönetiminde, araştırmacılar Wundt tarzı içgözlemsel-mentalistik çalışmalardan uzaklaşmış ve davranışsal araştırmaya yönelmiştir. Psikoloji kadroları artmış ve yeni tarz araştırmacılar ile geleneksel filozoflar arasındaki gerilim büyümüştür. 1912'de, psikologlar bağımsız bir meslek birliğine ve bir düzine üniversitede ayrı psikoloji bölümlerine sahiptir.[60] Watson'un 1913'te ilan ettiği militan davranışçılık, psikolojiyi felsefi içerikten maksimal düzeyde ayıran ideoloji haline gelmiştir. Dewey'in kendisi hiçbir zaman bu ayrımı yapmamıştır ama bu yıllarda deneysel yöntem, onun başlıca felsefi bağlılığı olarak İdealizmin yerini almıştır. 1890'larda, Dewey psikolojik araştırmayı "deneysel İdealizm" olarak nitelendirmiştir (Kuklick, 1985:239); 1900'lerin başında "enstrümentalizm"in temeli olarak değerlendirmiştir.

Formel mantıktan ve sonlu ile sonsuz arasındaki, insani ve doğal dünyalar ile Mutlak arasındaki boşlukları bertaraf ettikten sonra, Dewey'in artık İdealizme ihtiyacı kalmamıştır. Bilim, organizmanın hayatta kalmak için koşullara uyum sağlama yönünde biyolojik eğilimini örneklerle göstermiştir. Deneyleri her adımda ortaya çıkan yeni hedefler ve değerlerle yineleyerek sürdüren bilimsel yöntem, Dewey'in bütün kaygılarına yanıt veren yöntem haline gelmiştir. Dewey, dinle daha az ilgilenerek, yerleşim konutları, işçi hakları ve kamusal eğitim hareketinde görevler üstlenmeye yönelmiştir. Spiritüel topluluğun İdealist dünya görüşü, insan toplumunun demokratik işbirliği olarak kabul edilmiş ve demokrasi, dinsel idealin eşdeğeri kılınmıştır; her ikisi de problemlerin çözümü doğrultusunda evrilen bilimsel deneylemeyle eşitlenmiştir. Dewey'in şöhreti uzun vadede zayıflamıştır; kendi döneminde, her şeyden önce bilimsel araştırmayı ve eğitimi çekirdek politik ideolojiyle bağlantılı hale getirip meşrulaştırarak herkesin gözünde en seçkin Amerikalı filozof olmuştur.

George Herbert Mead'in pragmatizmi, Dewey'inkine yakın bir arka plandan gelmiştir (Miller, 1973; Joas, 1985). Mead, Protestan misyonerlere özgü bir ortamda yetişmiştir; babası bir teoloji profesörüdür ve annesi dindar bir kolej müdürüdür. Mead, James'in çocuklarının öğretmeni olarak ve Royce ile Almanya'daki geçici ikameti sırasında birlikte çalıştığı Wundt'un öğrencisi

[60] Ruckmick (1912). Dünyadaki ilk bağımsız psikoloji bölümü 1889'da Clark Üniversitesinde, Dewey'in eski danışmanı G. Stanley Hall tarafından kurulmuştur. Almanya'da yeni kürsülerin ayrıştırılmadığı bir üniversite sisteminde felsefe bölümlerinin bünyesinde yer alan deneysel psikologlarda davranışçılık hiç gelişmemiştir, ama içebakışçı psikoloji (1870'ler-1910) ve daha sonra Gestalt psikolojisiyle (1910'lar) bilince felsefi odaklanma devam etmiştir. 13. Bölümde Alman üniversite sisteminde deneysel psikolojinin kökenleri ele alınacaktır.

olarak entelektüel ağlara girmiştir. Son olarak, 1894'te kendisini Chicago'ya getiren Dewey'in sadık bir çırağıdır ve onunla birlikte Sosyal İncil hareketine katılmıştır. Ailesinin dinsel katılığını hafifletmeyi amaçlayan kendi kuşağındaki diğer Amerikalılar gibi, bilim ve spiritüelliğin karışımı olarak deneysel psikolojiye yönelmiştir. Fakat psikoloji sekülerleştiricidir ve Mead, davranışçı John b. Watson'la (Chicago'da 1900-1903 arasında bir mastır öğrencisidir) arkadaşlığıyla onun radikal tarafına maruz kalmıştır. Bu eğilime karşı, Mead zihnin sosyalliği ve bağlantılılığı temalarını korumuş ve bu İdealist temaları, natüralist bir sosyal psikolojiye dönüştürmüştür.

Mead'in sisteminde, zihin insanların sosyal etkileşiminden doğar. Kelimeler, duyan kişilere ilettikleri planlanmış eylem olarak anlam kazanan sözlü jestlerdir; bir dili anlamak, öteki rolünü üstlenerek mümkün hale gelebilir. Evrenseller dünyada var olmaz, herkes için aynı şeyi ifade etmesi sayesinde simgeler tarafından üretilir. Bireysel zihin için kalıcı nesnelerin dünyasını oluşturan şey Genelleştirilmiş Öteki, yani insanların herhangi birinin bakış açısını benimseyebilme yönündeki açık uçlu kapasitesidir. Düşünme, içselleşmiş sohbettir, insanın kendini konuşmacı ve dinleyici olarak bölerek gerçekleştirdiği jestler alışverişidir. Mead'in felsefesinin sonucu, zihnin artık bir gizem olmadığıdır; zihin, varyasyonları sosyolojik araştırmanın yöntemleri tarafından açıklanabilen ampirik bir süreçtir.

Mead'in zihin kuramı filozoflar arasında çok az kabul görmüştür. 1930'larda, ölümünün ardından Chicago'daki sosyologlar kendi disiplinlerinde sembolik etkileşimcilik adını verdikleri şeyin kurucusu olarak Mead'i ünlü yapmıştır. Mead, tamamlanmamış dağınık elyazmaları bırakması (özellikle Mead, 1938) ama kendi yaşamında çok az önemli eser yayımlaması bakımından Peirce'i andırır; yaratıcı güven tıkanıklığı, entelektüel alandaki değişken konumuyla ilişkilidir. Mead'in kendisi hiçbir zaman yürekten bir natüralist sosyolog olmamıştır; İdealizme bağlılığını sonuna kadar korumuştur. 1930'lardaki konferanslarında, zamanı insani projelerin bir kurgusu olarak açıklamış ve geçmiş tarihin, bugün ortaya çıkan kaygılar tarafından sürekli yeniden şekillendirildiğini ifade etmiştir. Nesneler yalnızca dikkat odağı haline geldiklerinde ayrı birimler ve belirli formlar olarak inşa edilir; fiziksel nesnelerin sağlamlığının bizim için var olmasının nedeni, kendimizi onlara yansıtmamız –fiziksel nesnenin rolünü üstlenmemiz– ve daha sona da karşılık verirken hayal etmemizdir (Mead, 1938:426-432). Mead, bunun dünyayı aşırı insan merkezli kılmaması için, perspektiflerin doğanın sosyalliğinde nesnel olarak var olduğunu ve gezegenler, moleküller ve benzerinin kendi etkileşimleri aracılığıyla birbirini oluşturduğunu savunur (Mead, 1932:47-66, 162-174). Görüşüne göre, Mead doğadaki her

şeye bir zihnin niteliklerini atfederek ve zihni sosyal eylemde perspektiflerin paylaşımıyla özdeşleştirerek "var olmak algılanmaktır" şeklinde ifade edilen Berkeleyci problemi çözmüştür.

Pragmatistler, zirveye ulaştıkları dönemde bile Amerikan felsefesine egemen olmamıştır. 1920'lerde, Dewey ünlüdür ama bu ünü, büyük oranda ilerici eğitimle, pragmatizmi ortaokul müfredatı reformuna uygulamasıyla ve klasik konuları yaşama uyarlama adına alaşağı etmesiyle bağlantılıdır. Kalesi, felsefe bölümleri değil, filizlenen kamusal lise sistemiyle üniversite devrimini koordine etmek için öğretmen eğitimi veren üniversite bölümleridir. Felsefede, İdealizm 1930'lara kadar egemen konum olarak kalmıştır. Pragmatizm, profesyonel filozoflar tarafından rölativizminde epistemolojik olarak gayriciddi ve insan merkezli bulunmuş ve İdealizmin nesnelliğinden aşağı görülmüştür (Schneider, 1963:509-510). Kişisel İdealistler ruhların bireyselliğini ve Tanrı'nın birey olma durumunu savunmaya devam etmiştir. 1910'larda Santayana ve Perry öncülüğündeki James'in öğrencileri, pragmatizmi terk ederek, natüralist sekülerizme rahatça uyum sağlayan ama aynı zamanda özel olarak felsefi bir görüş açısının kaldıraç gücünü ve saygınlığını azaltan Yeni Realizmi benimsemiştir. Felsefedeki bir sonraki büyük dalga olarak 1930'larda ortaya çıkan analitik-mantıkçı tarz, bütün bunları uzlaşmaz bir katılıkla silip süpürmüştür. İngiltere'de olduğu gibi İdealizm ve melezleri, Alman tarzı araştırma üniversitesinin ortaya çıkışının iki kuşağı boyunca Amerikan felsefesine egemen olmuştur. Yüksek eğitimin tam ölçekli dinsel sekülerleşmesi tamamlandıktan sonra İdealizm reddedilmiştir.

İtalya, İskandinavya ve Japonya'daki İdealizm

İtalya'da da İdealizm, sekülerleştirici eğitim reformu mücadelesiyle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Papalık, muhafazakâr devletlerdeki mülkleri ve ayrıcalıkları için bir tehdit olarak gördüğü ulusal birleşmeye karşı çıkmıştır. Politik birleşme döneminden itibaren (1859-1870), ruhban-karşıtı ulusalcılar Alman eğitim yasalarını model alan merkezi bir okul sistemi oluşturarak eğitimi kilisenin elinden almaya çalışmıştır (Barbagli, 1982). Uzun süreli politik bölünmelere ve ortaçağ boyunca çok sayıda kuruma sahip olan İtalya'da bağımsız üniversitelerin sayısı çok yüksektir. Ulusal birleşmeden önce, üniversiteler skolastik felsefeyi öğretmeye devam etmiştir. Birleşmenin ardından, üniversiteler merkezi devlet sistemine dahil edilmiş ve bunlara Alman modeline uygun yüksek araştırma fakülteleri dayatılmıştır. Sekülerleşmiş kuzey bölgelerinde, üniversiteler uluslararası bilim ağlarına

hızla dahil olmuştur; pozitivizm güçlüdür ve önde gelen filozoflar, Peano ve öğrencisi Vailati gibi melez matematikçi-mantıkçılardır.

Okul öğretmelerinin büyük bir kesimini rahipler oluşturduğundan, özellikle güneyde sekülerleşmiş sistemin personel ihtiyacının karşılanması süreci kiliseyle gerekli intibak belgeleri üzerine uzun bir mücadeleye sahne olmuştur. İtalyan İdealizminin filozofları, güneydeki bir ağdır. Kamplar arasında duran bu hareket, kuzeyli liberallerin pozitivizmi ve materyalizmine karşı gelerek uhrevi transandantallıktan yoksun yeni bir spiritüellik olarak eğitimi desteklemiştir. Hareketin kurucusu, 1860'larda sürgünden dönen ve Hegelci İdealizmi bir araç olarak kullanarak pan-İtalyan bir entelektüel ittifak formüle eden eski Napoli devrimcisi Spaventa'dır. Spaventa'nın öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileri ünlü İdealistlerdir: Labriola, Gentile ve aynı zamanda Spaventa'nın yeğeni olan Croce.

İdealist grup, 1890'larda yeniden bir araya gelerek Croce'nin desteklediği bir dergide Marksizmi tartışmıştır. İtalyan işçi hareketi örgütlenmeye başlamıştır; Labriola, Friedrich Engels ve Georges Sorel'le mektuplaşarak solcu ağla temas kurmuştur. Labriola'nın Marksizmi, İtalya'nın özgün politik koşullarına uygulanamaz bulduğu için tarihsel zincir yasalarını geri plana itmiş ve bunun yerine ulusal bilinç için yer açmıştır. Materyalizminden kopuk Marksizm olarak ortaya çıkan İtalyan İdealizmi, toplumsal mücadeleye ve tarihsel sürecin transandantallığını reddetmeye yönelmiştir; kısacası Marksizm, Hegelci köklerine geri götürülmüştür. Bir antika araştırmacısı olarak yola koyulan Croce artık tarihi ana disiplin olarak ilan etmiştir. Ne din ne de bilim, tarihi aşamaz; bütün düşünceler, belirli tarihsel koşulların içinde barınır. Tarih eylem ve mücadeledir; kararlar, eylemin önündeki engellerin değerlendirildiği duraklardır. Kişi eylemden uzak durursa, hiçbir düşünce olmaz. Tarih, olguların toplanmasını esas alan pozitivist bir bilim değildir; geçmiş ölü olduğundan, kurtarılabilen tek şey onun ruhudur. Gentile'nin 1916'da yayımlanan Aktüel İdealizmi gerçekçiliği eylemle özdeşleştirme ve her türlü metafizik/aşkın değeri reddetmeyi en uca taşır. Zihin yegâne gerçekliktir; düşünce dış dünyadan veya pratikten ayrılamaz. "Doğru, oluşum halindeki şeydir" (Gentile, [1916] 1922:10); dikkate alınabilecek bir dış ölçüt yoktur.

Labriola eğitim reformunda bir uzlaşma aramıştır: Okulların kiliseden bağımsız hale getirilmesi ama dinsel duyarlılığın içsel ruhuna saygı gösterilmesi (Kolakowski, 1978:2:185). Gentile, müfredat hakkında modernistlere karşı polemik yürütmüş ve ilkokullarda dinsel eğitimi desteklemiştir. Croce, 1920-21'de eğitim bakanı olmuş ve 1922-1924'de Mussolini iktidarında eğitim bakanlığına Gentile getirilmiştir. İtalya'da İdealizmin ara durağı, ruha-

ni muhafazakârlar ve sekürlerleştirici sol arasında otoriter bir sentez dayatan Faşist rejime uygun düşmüştür. Dış koşullar durgunlaşınca, İdealizm de İtalya'da diğer yerlerdekilerden daha uzun varlığını sürdürmüştür.

İskandinavya felsefesinde İdealizmin zamanlaması daha öncedir çünkü reformlar daha önce gerçekleştirilmiştir. İsveç üniversitelerinde İdealizm, Alman reformlarına paralel olan reformlara eşlik etmiştir: 1809'un anayasal monarşisinde, daha önce yüksek soyluların tekelinde bulunan devlet makamları, üniversite sınavları aracılığıyla "nitelikli" adaylara açılmıştır. Akademik kariyerlerin doruğunda yer alan teoloji kürsülerinin saygınlığı artık gerilemiş ve yerini yüksek statülü *Bildung* haline gelen felsefi araştırmalara bırakmıştır. Kantçılık, 1800'lerin başında ve Hegelcilik 1830'lar ve 1840'larda Boström'ün spritüelist İdealizmin özgün İsveç versiyonuyla birlikte ön plana çıkmıştır (*EP*, 1967:7:295-301; Liedman, 1993). 1852'de Humboldt'un modeline uygun olarak öğretim yerine araştırmaya öncelik verilmesi resmi olarak kararlaştırılmıştır. İdealist egemenliğin sonu, 1902'deki bir başka reform dalgasıyla gelmiştir; felsefedeki zorunlu genel müfredat, ortaokul düzeyine düşürülmüş ve yerini mesleki uzmanlık alanlarına bırakmıştır. Bu reformun ardından, felsefede 1910'da başlayan ve 1930'lara kadar devam eden öznelciliği ve spiritüalizmi militan bir biçimde reddeden hareket doğmuştur. Hägerstrom ve Phalén'in Uppsala felsefesi, ahlaki pozitivistleri haber verir bir tarzda ahlaki önermeleri ampirik ifadelere ve de duygulara ve komutlara indirgemiştir. Benzer bir şekilde, Finlandiya'da da İdealizmin yüzyılının ardından felsefe mantıksal pozitivizme dönmüştür. Bu örnekler, İdealist egemenlik sona erdikten sonra üniversite sistemlerindeki metafizik karşıtı hareketlerin listesine eklenir.

Japonya'daki sıralama da Avrupa'daki sekülerleştirme mücadelelerine paraleldir. Geleneksel dinin içerikleri ve modernleştiricilerin siyasi ideolojileri, Japonya'ya özgüdür ama kurumsal ve entelektüel dinamikler tamamen aynıdır. 1870'lerden 1890'lara kadar kurulan Japon üniversiteleri, doğrudan Alman modelini esas almıştır; tıpkı İngiltere, Amerika, İtalya ve İskandinavya'daki reformlarda olduğu gibi. Batılılaşma öncülerinin erken Meiji kuşağı, faydacılık ve materyalist bilime öykünmüştür; ama üniversiteler Japon öğretmenlerin idaresinde özerkliğe kavuşur kavuşmaz, felsefe Kyoto Okulunun öncülük yaptığı İdealizmin özgün bir versiyonuna hızlı bir dönüş yapmıştır. Bu örnekte ara durak, elbette ki sekülerizm ve Hıristiyanlık arasında değil, yeni sekülerleştirilmiş okul sisteminin savunucuları ve Budizm arasındadır. Reformun ilk döneminde Budistler, tıpkı Katoliklerin Avrupalı ruhban-karşıtlığı çerçevesinde maruz kaldıklarına benzer mezalimlere maruz kalmıştır. Budist dini, İtalya'da Katolik öğretmenlerin çok hızlı bir

biçimde tasfiye edilememesinde olduğu gibi çok kolayca yerinden edilememiştir. Tokugava döneminin geniş özel eğitiminde, düşük düzey okullardaki öğretmenlerin önemli bir kesimi Budist rahiplerdir. Ruhban-karşıtlığı çok geçmeden Budist eğitimle fiili bir uzlaşma sağlayan modernleştirici rejim olarak addedilmiştir.

Ulusal düzeyde desteklenen Şinto kültü, rasyonalize edilmiş bir felsefe vazifesi görmek için fazla tikelci ve fazla yüzeysel bir yapıdır; öte yandan Tokugava döneminde elit okullarda egemen olan yeni-Konfüçyüsçülük zaten büyük ölçüde sekülerleştirilmiştir. Budist felsefe beklenmedik bir geri dönüş yapmıştır çünkü bir akıl dini şeklini çok kolaylıkla alabilmiştir. Nişida ve Kyoto Okulu, geleneğe saygı göstermiş ama dogma ve inancı değil, net argümanı temel almıştır. Kurumsal reformcular dünya felsefesinden yapılabilecek aktarımları gözden geçirmiş olduğu için, önde gelen Japon entelektüelleri ağı, Budist malzemelerde kozmopolit dünyadaki her şeyle uzlaşabilecek rasyonelize edilmiş bir dinsel felsefeye zaten sahip olduklarının çok geçmeden farkına varmıştır. Bu motif bile çok da Japonya'ya özgü değildir; zira Amerika, İtalya ve İngiltere'deki yenilik getiren eğitim sistemlerin her biri uluslararası bir aktarımdır. Bu ağların her birindeki entelektüeller de tikelci dinsel öğretinin kontrolünü azaltma çabasıyla kendi okul sistemlerinden dışarıya uzanan kozmopolitlerdir. İdealizm, dinde kozmopolitliktir; dogma ve gelenekten bağımsız olarak savunulan ama transandantallık ve geleneğe makul bir bağlılığa sistemi içinde bir yer vermeyi sürdüren dinsel düşüncedir. İdealizmin her yerde sekülerleşme yanlısı reformcuların geçiş kuşağının en çok rağbet gören felsefesi olması bu nedenledir.

İdealizmin Sekülerist Reddi

Üniversite reformu tamamlandıktan sonraki kuşakta hemen her ulusal akademik sistemde İdealizme karşı bir isyan vardır. Sekülerleşme hemen her yerde akademik dünyada tam bir zafer kazanmıştır. Bunun gerçekleştiği yerlerde, dinsel uzmanların savları, herhangi bir uzmanlık alanındakilerin savlarıyla eşit düzeye inmiştir. Daha yaşlı kuşağın sahneden çekilmesinin ardından, dinsel geleneğe duygusal saygı bile artık çok fazla etkiye sahip olmamıştır. Akademik büyükbabalarının hassasiyetlerine karşı kayıtsız kalan genç entelektüellerin kuşağı, İdealist ara durak tarafından temsil edilen zayıflıkları konu edinmiştir. İdealist devrimi ilk yaşayan Almanlar, onu reddetmekte de ilk sırayı almıştır. Hegel'in ölümünün ardından Feuerbach ve Marx, Helmholtz ve Büchner gelmiştir. İngiltere'de Bradley ve Bosanquet,

Moore ve Russell'ın hedefi olmuştur. Amerika'da, Royce ve dinsel-pragmatist James'in yerini, C.I. Lewis, Stevenson ve Quine almıştır.

Yine de felsefe her yerde ilk başta İdealist devrimin açtığı kanallarda akar. Gösterişli İdealizm reddedilmiş olsa da, felsefe Aydınlanmanın veya Faydacıların dindışı figürlerinin düşünme tarzına geri dönmemiştir. Akademik filozoflar artık geri dönülemez bir biçimde tekniktir ve öldürücü polemiklerde bile, "felsefe"yi alaya alırken ve ölü ilan ederken, ilk baştaki Alman İdealistler tarafından ele geçirilen alanı tutmaya devam ederler.

Reforme edilmiş sistemlerdeki hemen her akademik filozof, yaklaşık olarak 1800'den itibaren post-Kantçı olmuştur. Hepsi, ontolojik savların epistemolojik bir filtreden süzülmesi gerektiğini düşünerek "eleştirel" felsefe yapmıştır; hepsi zihinde nelerin olduğunu araştırmış veya bilgi olarak kabul edilecek şeylerin doğasını şekillendiren semiyotik süreçte zihni daha da gayrişahsi hale getirmeyi istemiştir. Kant, filozoflara bir argümanın ileri sürülebilmesi için kaçınılmaz olarak varsayılması gereken şeyin ne olduğunu sorma tekniğini kullanmayı öğretmiştir. Kendisinden sonraki hemen tüm felsefe, çok sonraları filozoflar bu terminolojiden ne kadar hoşnutsuz olursa olsun, tam anlamıyla "transandantal" olarak açıklanabilir.

Hırslı İdealist metafiziğin çöküşünün ardından, yeni-Kantçılığın tekrar gündeme gelmesi şaşırtıcı değildir. Orijinal akademik devrimde oluşturulan felsefi araçlar, akademik felsefenin alanının sınırlarını çizmeye devam etmiştir. Teoloji alanını sınırlandırma ve daha sonra da kontrol altına alma çabasının modası geçmiştir. Geriye, ilk olarak bu savaşta kullanılan teknikler kalmıştır. Filozoflar, tartışmada en yaygın biçimde kullanılabilen silahların diğer tüm uzmanların argümentatif araçlarının ötesindeki alanı irdeleyen silahlar olduğunu öğrenmiştir. Felsefe, özerk entelektüel topluluğun kendi argümanlarını devam ettirme ve geriye kalan her şeyin geçerliliğini yargılayabilme yönündeki en genel hakkını ileri sürer. Bu, akademik devrimin örgütsel olarak ortaya koyduğu savın aynısını entelektüel açıdan ifade eder: Entelektüellerin kendi ilişkilerini yürütme ve tüm dünyayı kendi muhakemelerinin kapsamına dahil etme özerkliği.

XIII. Bölüm
DEVRİM SONRASI KOŞUL: FELSEFİ YAPBOZLAR OLARAK SINIRLAR

İdealist felsefelerin yükselişi, örgütsel bir taban değiştiği zaman beklenen geçişin yaratıcılığıdır. Fakat geçişten sonraki kuşaklar için ne söylenebilir? Devrimi ilk önce yaşayan Alman üniversiteleri, İdealizmi reddetmek ve akademik rutine yönelmekte de başı çekmiştir. Yine de Alman felsefesi, yaratıcı olmayı sürdürmüş, hatta yeni entelektüel dalgalar üretmiştir: Materyalist, pozitivist, mantıkçı, fenomenolojik, varoluşçu ve diğerleri. Alman üniversite sistemini, Feuerbach'ın döneminden Carnap ve Heidegger'in dönemine kadar akım belirleyici olarak görmeye alışkınız. Ama bu alışkanlık, kuramsal bir problemi gizler.

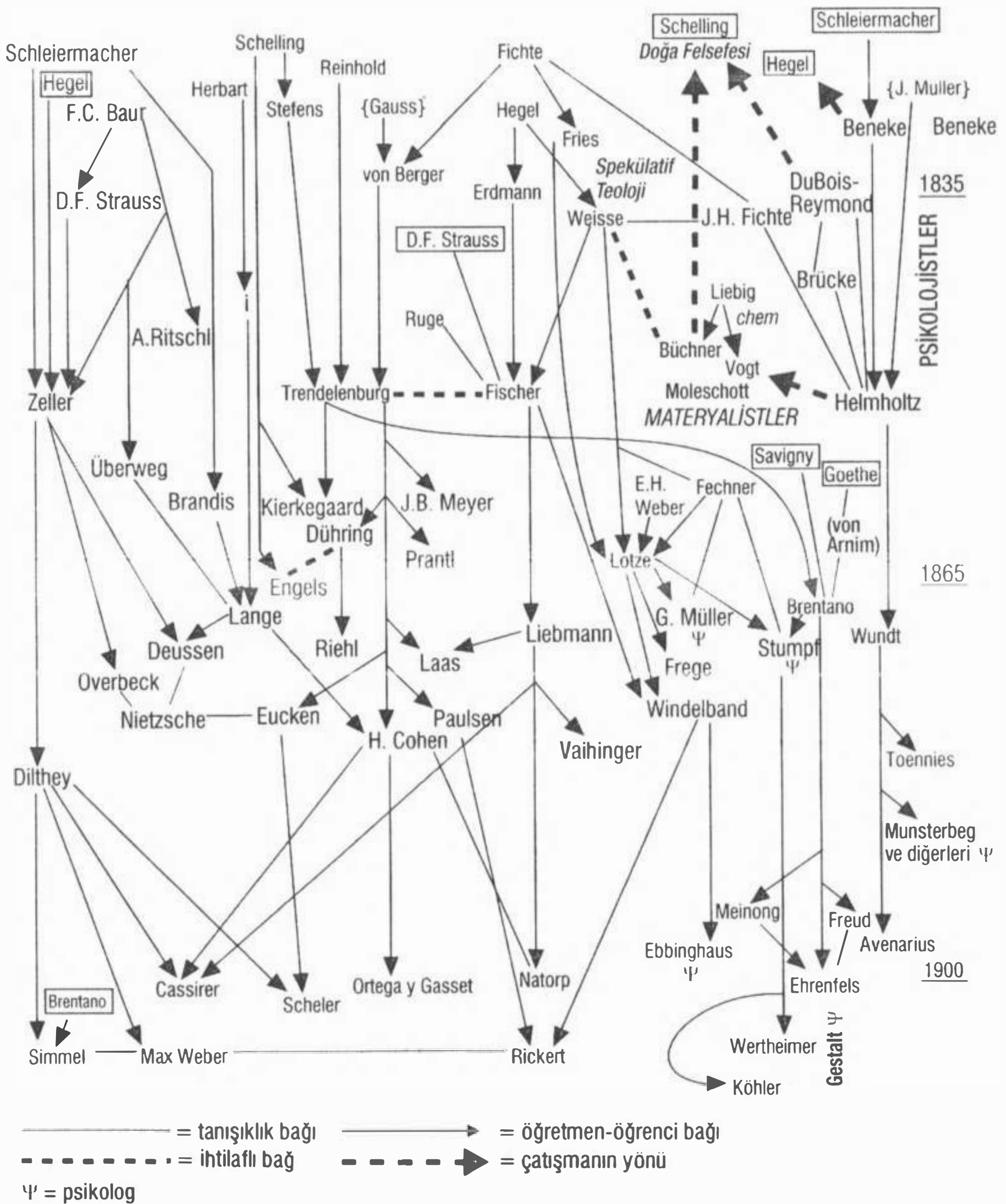
Dünya tarihinde daha önce akademikleşmenin yaratıcılık değil, durgunluk ürettiğini görmüştük: Akademikleşme, ezbere dayalı bir eğitim, eski metinler üzerine titiz yorumların skolastikleşmesi, yenilikçilikten ziyade entelektüel muhafazakârlık yönünde bir eğilim üretir. Bu motif, Çin'deki sınav sisteminde ve hazırlık okullarında, Greko-Romen yerel okutmanlarda, İslami medreselerde ve geç dönem Hindu mezhep okullarında mevcuttur. En iyi ihtimalle, ilk kuşaklarda bir yaratıcı patlama olmuştur; Sokrates'in öğrencilerinin döneminde kadim Yunan okulları ilk kurulduğunda ve yine 1300'lerde skolastik katılaşmadan önce ortaçağ Hıristiyan üniversitesinin kuruluş döneminde bu yaşanmıştır. O halde Avrupa üniversitelerinde 1930'lara ve muhtemelen daha sonrasına kadar dört veya beş kuşak boyunca yayılan yaratıcı dalgayı nasıl açıklayabiliriz?

Farklardan biri, modern üniversitedeki yaratıcılığın süregiden bir disipliner uzmanlaşma süreci yaşamasıdır. Çin okulları, Yunan okulları, İslami okullar, Hindu okulları ve geç ortaçağ Hıristiyan okulları skolastik felsefede

boğulmuştur; bu örneklerin her birinde, müfredat belli sayıda alanla sınırlı kalmıştır. Avrupa üniversite motifi ise sürekli olarak yeni uzmanlık alanları üretmiştir. Akademik sistemde yaratıcılığı yönlendiren şey, bu kopuş süreci ve yeni fikir kombinasyonları için ortaya çıkan fırsatlardır.

Burada ikinci bir problemle karşılaşırız. Belki de üniversite bir bütün olarak bu motife uygun olarak gelişmiştir; ama bu, özerk uzmanlık alanlarının gelişiminin felsefenin içeriklerini tamamen boşalttığı anlamına gelmez mi? Felsefenin ölümü, tam da bu temelde sık sık ileri sürülmüştür. 1840'ların anti-Hegelcileri, felsefenin başarısızlığa uğramış bilim olduğunu ilan ederken, 1920'lerin mantıksal pozitivistleri felsefeyi matematiğin bir dalıyla değiştirmeye çalışmıştır ve 1950'lerin gündelik dil filozofları da felsefenin yerine dil kullanımının bilimini getirecektir. Her şeye rağmen, felsefe disiplinlerin dünyasında gelişmiştir. Disiplinler arası mücadeleye yukarıdan bakarak yeni meta-konumlar yaratmayı başarabilmiştir. Disiplinler de felsefenin içinde yaratıcılık için bir sosyal mekanizma sağlamıştır: Akademik iş piyasasındaki yoğun ve yoğun olmayan noktalar arasında bireylerin bir alandan diğerine yönelmesi.

Almanya, üniversite devrimini diğer üniversite sistemlerinden iki kuşak önce yaşadığından, Alman felsefesi disipliner kopuşları ve yankılarını çok daha erken deneyimlemiştir. 1820'lerden 1840'lara kadar süren ilk dalga, teoloji merkezlidir: Sol ve Sağ, Eski ve Yeni Hegelciler arasındaki bölünme bundan dolayı yaşanmıştır ve önce dinsel reformu ve daha sonra da politik radikalizmi ayağa kaldıranlar onlar olmuştur (Şekil 13.1). Bu dalganın hemen ardından, İdealist *Naturphilosophie* ve farklılaşan bilimsel araştırma disiplinleri arasındaki mücadele dalgası gelmiştir. Hegel'in kuşağındaki filozoflar, astronomi ve matematikte ders vermeye devam etmiştir ve Tıp Fakültesi bazı araştırmacılara bağımsız bir taban sağlamış olsa da, Felsefe Fakültesinden ayrı bir Doğa Bilimleri Fakültesinin çıkması 1860'ları bulmuştur. Bağımsızlık mücadelesi 1850'lerde zirveye ulaştığında, yeni laboratuvar araştırmacılarının liderleri arasında anti-İdealizm hüküm sürmüştür; en aşırı uçtaki sözcüleri Moleschott ve Büchner, indirgemeci materyalizmi felsefi dinden bir özgürleşme olarak ilan etmiştir. Bu havzaya daha birçok mücadele dalgası ulaşmıştır: Felsefeye karşı tarih –tarihi kendi alanları olarak gören Hegelci İdealizme karşı sosyal bilimlerin en eskisi ve en itibarlısı– ve felsefeye karşı psikoloji, geleneksel felsefi alanın içindeki ilk önemli disipliner ayrışma.



ŞEKİL 13.1. ALMAN AĞI, 1835-1900:
YENİ-KANTÇILAR, TARİHSELCİLER, POZİTİVİSTLER, PSİKOLOGLAR

Yeni-Kantçılık, Almanya'da 1860'lardan itibaren teoloji, doğa bilimleri, tarih, psikoloji ve daha birçok alandaki sınır tartışmalarına hakemlik ederek çok amaçlı felsefe hareketi haline gelmiştir. Yeni-Kantçılık, her disipliner sorunu ona karşılık gelecek bir felsefe yaratmak için fırsata dönüştürmüştür. Felsefeye saldırılar, ölüm tehditlerinden büyüme endüstrilerine çevrilmiştir.

Yeni-Kantçılık, tutucu teologları çok rahatsız eden akıl dini olma yönündeki ontolojik iddiaları ve deneysel araştırmacıları rahatsız eden *a priori* bilimsel kuramlarıyla birlikte İdealizmi reddetmiştir. "Kant'a Dönüş" İdealist sistemlerin ölümünü takip eden slogan haline gelmiştir, çünkü Kant epistemolojinin düşünümsel araçlarını örneklemiştir: Her bilgi ifadesinde varsayılan şeyin ne olduğunun incelenmesi. Yeni-Kantçılar artık kavramsal önvaryasımları inceleyerek bilginin çeşitli alanlarını sınıflandırma görevini üstlenmiştir.

1850'lerde İdealizm ve materyalizm arasındaki ihtilaf zirveye ulaşmışken, felsefe kürsüsüne geçen bir tıp araştırmacısı olan Lotze disipliner alanları ayarlamayı önererek döneminin en ünlü Alman filozofu haline gelmiştir. Hegel'in kavramları deneysel bulguların üstünde görmesini reddederek, makul metafizik alanı ontolojide değil, bir değer alanı ve değer-nötr arasındaki ayrımda bulmuştur: Felsefenin görevi, anlamsız maddi dünyaya anlam yüklemektir. Bir diğer sınır ayarlaması önerisi, İdealist çevrelerde ağ bağlantılarına sahip bir yıldız araştırmacı ve laboratuvar kuran girişimci olan Helmholtz'dur. Helmholtz, Kant'ın *a priori* kategorileri insanın sinir sistemine dahil edildiği için felsefe ve bilimin uyumlu hale geldiğini ileri sürmüştür. Lotze felsefenin alanının değerler alanı olduğu hükmünü vermişken, bir diğer strateji ise epistemoloji alanına yönelmek olmuştur. Zeller, 1862'de Kantçı kategorilerin algı fizyolojisi tarafından kanıtlandığını kabul ederek bilgi kuramı (*Erkenntnistheorie*) sloganını dillendirmiştir. 1866'da, F.A. Lange *Geschichte des Materialismus* adlı eserini yayımlayıp hem İdealizmin hem de materyalizmin Kantçı eleştiri tarafından yasaklanan "kendinde şeyin" metafiziği olduğunu savunduğunda, yeni-Kantçı hareket tam olarak başlamıştır (Willey, 1978; Köhnke, 1991).

Psikoloji bir araştırma bilimi olarak ortaya çıktığında, felsefe bir kez daha meta-konumunu ayarlamıştır. Kant, kategorilerinin bütün deneyimlerden önce olduğunu net bir biçimde ifade etmiştir ama bilinci inceleyen bir araştırma biliminin yokluğunda, kategorilerin deneysel olarak haklı çıkarılabileceği yönünde üstünkörü bir savunmaya kolayca başvurulabilmiştir. Epistemoloji ve psikoloji arasındaki sınır, Wundt 1875'te Leipzig'deki psikoloji laboratuvarını kurduğunda keskinleşmiştir. Wundt, kürsülerin tümü eski yandaşlar tarafından doldurulduğu için psikolojideki kariyeri

engellenen Helmholtz'un eski asistanıdır. Felsefedeki daha elverişli iş piyasasına yönelen Wundt, bu arkaik disiplini psikolojinin deneysel alanına, bilincin bilimsel incelemesine dönüştürmüştür (Ben-David ve Collins, 1966). 1880'ler ve 1890'larda, Wundt'un öğrencileri, Lotze'nin öğrencileri Stumpf ve G.E. Muller'den ve Brentano'dan doğan paralel zincirlerle birlikte, deneysel psikoloji yaklaşımını Almanca konuşan üniversitelere yaymıştır: Yöntemi Amerika'ya taşıyan yabancı öğrenciler, bu genişlemeyi bilhassa başarılı bir biçimde desteklemiştir.

Yeni-Kantçı filozoflar tam tersi yönde ilerlemiştir. Kavramsal yapılar kendi başına psikolojik işlemlerle karıştırılmamalıdır; psikolojik işlemler, deneysel düzeyde var olurlar ve deneysel yöntemlerle araştırılabilirler, öte yandan kavramsal yapılar kendi kürelerinde anlam, yapı veya geçerliğe sahiptir. Marburg Okulunun kurucusu olan Hermann Cohen, Kant'ın transandantal temellendirmeler ve sonraki deneysel araştırma ayrımını yeniden canlandırmıştır. Cohen 1875'te Kant'ın psikolojik yorumunu reddettiğinde, Helmholtz'un tıp bilimini felsefi alana katmasına karşı çıkmıştır. Helmholtz'un eski asistanı Wundt emperyalist natüralizmini en uç noktasına taşırken, Marburg Okulu matematikten hukuk bilimine kadar disiplinlerin kurucu mantığını araştıran bir program başlatmıştır.

Felsefe psikolojik araştırmaya indirgenmemiş, kendi alanında canlı kalmıştır. Zeller'in öğrencisi Dilthey, "tarihsel akıl eleştirisi"ni formüle etmiştir. Dilthey'in *Geisteswissenschaften* (kültür bilimleri) ve *Naturwissenschaften* (doğa bilimleri) ayrımı, tarih ve felsefeyi, daha yeni kültürel ve sosyal bilimlerle birlikte ruhun tarafına yerleştirerek yeni ittifak çizgilerini ilan etmiştir; ölü maddenin bilimlerine ve nedensellik yöntemlerine karşı, açıklayıcı yorum yöntemleriyle araştırılmalarını öngörmüştür. Yeni-Kantçılığın Baden Okulunun lideri olan Windelband ise doğa ve ruh arasındaki ayrımın, ruha deneysel yöntemleri uygulayan yeni psikoloji başta olmak üzere mevcut disiplinlerin aktüel prosedürlerine uymadığına dikkat çekmiştir. Windelband, disiplinleri gerçekliğin hangi boyutunu araştırdıklarına göre ayırmıştır: Genel ilkelerin nomotetik araştırması veya tikelliklerin idiyografik açıklaması. Çırağı Rickert ise idiyografik bir ilgi duyduğumuzda, bilgimizin nesnelerin kendisine değil, kavram oluşumunu yönlendiren değer-ayırıcılığına dayandığını ileri sürmüştür. Kültürde, dünyayı değer-ayırıcılığının toplamı olarak görürüz; doğada ise dünyayı yasalarla ilişki içinde görürüz.

Yüzyılın dönümünde Almanya'daki hemen her şeyde, yeni-Kantçılığın etkisi vardır. Simmel (Dilthey ve Brentano'nun öğrencisi ve Baden Okulunun dostu) formların felsefesini ve yorumbilgisel empatinin tonlarını sosyolojiye dahil etmiştir. Dilthey'in bir diğer öğrencisi ve Rickert'in arkadaşı olan

Max Weber, 1908'de Alman Sosyoloji Derneği'nin kurulmasına katkıda bulunduğu sırada yeni disiplin için alan açarken yeni-Kantçı yöntemleri açıkça savunmuştur. Cohen'in öğrencisi Cassirer, doğa bilimlerinin beşerî disiplinlerin bulunduğu alandan ayrılmasına karşı çıkmıştır; Windelband'ın idiyografik-nomotetik ayrımının geçersiz olduğunu, çünkü bir kararın her zaman için hem evrenselliği hem de tikelliği bir araya getirdiğini savunmuştur. Cassirer, sembolik formların genel araştırmasında filozofları geniş ölçüde yayılmaya teşvik etmiştir; rölativite fiziğinden, felsefe tarihi ve güzel sanatlarda evrensel ve daimi olanın araştırılmasına kadar çok geniş bir yelpazeyi buna dahil etmiştir.

Alman felsefesinde Brentano'nun öncülüğündeki üçüncü bir taraf, deneysel psikologların hareketi ve yeni-Kantçılar arasındaki yerini almıştır. Brentano da disiplinler arasında felsefeyi yeniden yükseltmek için kendi stratejisine sahiptir. Felsefenin, deneysel bilincin incelenmesini konu edindiği için ilerici bir bilim olduğunu savunmuştur; psikoloji, içsel algının kesinliğine dayalı tek bilim olduğundan diğer fiziksel bilimlerden daha sağlam zeminlerdedir. Buraya kadar psikoloji ana disiplindir, ama Wundtçu laboratuvarların ve İngiliz ampiristlerin duyusal ve çağrışımsal yasaları yanlıştır çünkü merkezi noktayı kaçırırlar: Bilinç, içeriğe değil, eylemlere dayanır. Zihinsel eylemlerin asıl etki alanı "yönelimseldir," zihin onun vasıtasıyla bir nesneye yönelir ve ister dışsal olarak, ister hayal gücünde var olsun ona zihinsel mevcudiyet sunar; yeni-Kantçılığın savunduğunun aksine, zihin daima nesnelere uzanır, onları kategoriler aracılığıyla pasif bir biçimde gözden geçirmez. Brentano, yüzyılın sonundaki en etkili akademisyendir. Viyana'da 1874-1895 arasında Husserl, Meinong, Stumpf, Scheler, Simmel ve Polonyalı mantıkçılar okulunu başlatan Twardowski'nin yanı sıra Buber ve Freud'a dersler vermiştir. Psikanaliz ve fenomenoloji, Brentano'nun öğrencilerinin ürünleridir; Gestalt psikolojisinin kurucuları da onun öğrencilerinin öğrencisidir.

Yüzyılın dönümünün ardından, Brentano'nun konumu yeni okullar dizisinde erimiştir ve psikoloji ayrı bir disiplin olarak kristalleşmiştir. Yeni-Kantçılık da hem Viyana Çevresindeki felsefi yönelimli fizikçilerin hem de Heidegger'in teolojik yönelimli fenomenolojisinin saldırısı altında parçalanmıştır. Bu, ittifakların tersine dönmesidir. Yeni-Kantçılık ilk aşamalarında genellikle pozitivizme yakındır: Her ikisi de "kendinde şey" olmadığı görüşünü ve bilimin, fenomenolojik deneyimin yüzeyinin formel bir temsili olduğu görüşünü paylaşmıştır. Yeni-Kantçılık diğer disiplinlerin altını oymak yerine, onlara destekleyici bir temel sunmuştur. Bir diğer yön-

de, Dilthey ve Rickert bilimsel militanlar ve sekûleristlerin indirgemeciliği karşısında teolojiyi koruyan bir spiritüel kültür alanı bırakmıştır. Yine de entelektüel değişime özgü bir tarzda, devrim kurumun ağlarının kendisinde gerçekleşmiştir. Viyana Çevresi, yeni-Kantçılığa karşı bir isyan olarak başlamıştır ama aynı zamanda yeni-Kantçılığın içindeki bir isyandır. Ağlar, bilindik ideolojik yüzeyden farklı bir öykü anlatır: 1900-1935 kuşağının birçok lideri –Schlick, Carnap ama aynı zamanda da Husserl, Scheler ve Heidegger– yeni-Kantçılığın parçalanmasından gelmiştir.

Bu Alman eğilimlerine karşı, İngiliz akademik hayatı yüzyılın büyük bir bölümünde arkaik görünmüştür. İngiltere'nin akademik devrimi, 1860-1870'e kadar gerçekleşmemiştir. Bu tarihten önce, felsefe Aydınlanmanın dindışı entelektüelinin kalıbı içinde kalmıştır. Aynı zamanda İngiltere'nin sanayileşmesi ve demokratikleşmesi kamusal siyasi hareketlerin oluşumunda ve dolayısıyla aktivist sosyal bilimlerin yaratılmasında ilk sırada yer almasına yol açmıştır. Bunun sonucunda, çağdaş Almanya'dan çok farklı bir motif ortaya çıkmıştır: Yeni akademik disiplinlerin arasında post-İdealizmin mücadeleleri yerine, Faydacı ekonomi ve politik düşüncenin oluşumuna ve bunun beraberinde evrimciliğin sekülerleştirici bayrağı altında birleşen üniversite dışı doğa bilimcileri hareketlerine tanık oluruz. 1870'den sonra, akademikleşme tanıdık bir İdealizm dalgası başlatmıştır; aynı zamanda akademik İdealistler akademi dışındaki Faydacılarla ilişkiye geçtiğinde ve daha sonra da genç kuşak *onlarla* ilişkiye geçtiğinde İngiltere'ye özgü felsefi kombinasyonlar ortaya çıkmıştır. 1870'ten önce, İngiliz üniversiteleri eski moda kalmıştır ama çok gelenekçi bir versiyonuyla da olsa matematik, bunlarda kök salmış bir disiplindir. Bu da felsefi sonuçlar doğurmuştur. İngiliz matematikçiler alanlarını güncellemeye çalıştıkça, kendilerini geleneksel göze, cebirin temel parçalarındaki paradokslar gibi görünen şeylerin ortasında bulmuşlardır. Bir diğer sınır, dikkatlice irdelenmiştir ve Russell ile Whitehead'in kuşağında meyvelerini verecek olan İngiliz matematikçi-filozoflar kuşağı ortaya çıkmıştır.

Sınır savaşları, eski kimliklere meydan okumayı içerdiklerinden çoğu zaman tatsızdır. Eski derilerden kurtulmak acılıdır ve militan birinin başka birinin derisini soyması durumunda daha da acılıdır. Bu çatışmaları hiçbir zaman göründüğü gibi ele alamayız. Modern felsefenin büyük bir kısmını körükleyen sınır meseleleri, belirli disiplinlerde başlayabilir ama felsefe her şeyi kendi anahtarına dönüştürür. Bir ideolojik tonda başlayan şey, karşıt hareketler ve felsefi düşünümsellik kendi işini yaptığı zaman çoğu kez bambaşka bir tonla sonuçlanır.

BİLİM-FELSEFE SINIRINDA META-ALANLAR

Disipliner farklılaşma, felsefeyi birçok aşamada canlandırmıştır. İlk olarak, 1850'lerin materyalizmi gibi, eşlik eden bağımsızlık ideolojilerini destekleyen ayrılma mücadelesi vardır. Daha sonra yeni disiplinler güvenli bir biçimde kurumsallaştığında felsefe onlarla barışır; yeni-Kantçılık, bu nokta disipliner boşlukların kavramsal haritasını yöneterek gelişmiştir. Üçüncü olarak, üniversitede çok çeşitli disiplinler ortaya çıktıktan sonra, yeni fikir karışımlarını ve yeni personel ağlarını kullanıma sokan disipliner emperyalizm olasılığı ortaya çıkar. Bu tür taşmalar, kısmen yeterince yüksek bir soyutlama düzeyindeki sorunların felsefi argümanla bir yakınlık taşımasından ve kısmen de felsefenin en büyük ve en kolay iş pazarı olmasından çoğu zaman felsefi alana girer. Tıbbi psikolojistlerin felsefeye göçü, deneysel psikolojiyi üretmiştir; matematikçilerin akını ise hem mantıksal pozitivizmi hem de fenomenolojiyi desteklemiştir. Sosyal çatışmanın dinamikleri aracılığıyla, bu tür sınır ihlallerine yanıt olarak felsefi yaratıcılığın dördüncü türü ortaya çıkar: Meydan okuyanları dışarıda tutmayı amaçlayan karşı hareketler.

Modern felsefeler, üniversitelerde bilimin genişlemesinden önemli ölçüde etkilenmiştir ama çağdaş ideolojilerin çoğu zaman yaptığı gibi, bilimin bir branşı veya yardımcısı haline gelmemiştir. Örgütsel tabandaki değişikliklere ayak uydurma şekli de dahil olmak üzere entelektüel ağların dinamikleri, dünya tarihi boyunca temel olarak aynı kalır. Modern Avrupalı entelektüellerin seleflerinden farklı olması, Asyalı filozoflarla ve antikçağa ve ortaçağa ait Batılı filozoflarla paylaştıkları temel mekanizmalara iki gelişmeyi daha eklemiş olmalarından kaynaklanır: Hızlı keşif bilimi ve uzmanlaşmış disiplinlerin yayıldığı özerk araştırma üniversitesi. Disiplinlerin en soyut ve düşünümsel olanı modern akademik felsefe, bu iki devrimin sonuçlarını kendi problem alanı olarak almıştır. Matematiğin, mantık ve bilim felsefesinden sonra ortaya çıkan ve çok uzakta bulunan alanlarda bile modern felsefeyi bu kadar çok teşvik etmesi bu sebepledir.

Disiplin akademik hale geldikten sonra matematiğin içinde yöntembilimsel ihtilaflar oluşmuştur. Yüzyılın dönümündeki matematiğin temel krizinden, 1920'lerin mantıksal pozitivizmi doğmuştur ve bu da fizikteki yöntembilimsel tartışmalar ve yeni-Kantçılıkla birleşerek Viyana Çevresinde meyvesini vermiştir. Aynı ağların bir başka kolu ise varoluşçuluğu doğurarak matematikle rekabetini ve matematiği reddini aşama aşama keskinleştiren fenomenolojiyi üretmiştir. Mantıksal formalizmin felsefeye dahil edilmesi, bir yanıt olarak 20. yüzyıl felsefesinin üçüncü büyük hareketine

–gündelik dil akımına– enerji vermiştir. Hem doğrudan bir biçimde hem de entelektüel çatışmanın dinamikleri aracılığıyla, modern felsefenin önemli okullarının tümü, matematik biliminden kaynaklanan disiplinler arası baskıların bir sonucudur.

Bu gelişme seyrinin daha derin bir sosyolojik nedeni vardır: 1835-1865 kuşağında, matematik argüman yapılarında en yüksek özbilinç düzeyine ulaşan entelektüel ağ haline gelmiştir; kendi işlemlerine bu odaklanma, büyük ölçüde yüksek matematiğin konusunu oluşturur. Felsefenin bir sonraki evresi, entelektüel düşünümselliğin bu yeni alanından doğan kavramlar ve çatışmaların etkisine girmiştir.

Disiplinler arası sınır geçişleri, çeşitli zamanlarda her iki yönde gerçekleşir. Öncelikle hızlı keşif bilimi felsefeden bağımsızlığını, hatta felsefeyi reddettiğini ilan etmiştir. Aradan çok zaman geçmeden, biliminsanları nihayetinde felsefi dikkat alanının merkezini ele geçirmeye davet eden yüksek bir soyutlama düzeyindeki sorunları yaratmıştır. Formel mantık hareketi, büyük ölçüde felsefi alana geçen matematikçiler tarafından yaratılmıştır. Frege, Boole ve Peano bütün meslek hayatları boyunca matematikçidir; Bolzano asıl olarak bir matematikçidir ve Peirce'in tek akademik görevi matematik bölümündedir; Russell, Whitehead ve Husserl, felsefede kendilerine konum bulmadan önce matematikçi olarak yola koyulmuştur; Carnap ve Wittgenstein, felsefi ağa girmeden önce matematik bilimini incelemiştir.

Formel mantığın öncüleri, kendi dönemlerinde sınırlı ölçüde dikkat çekebilmiştir. Matematiksel mantık, filozofların arasında olduğu gibi matematikçilerin arasında da yüzeysel bir ilgi olarak kalmıştır ve bu mütevazı alanın, 20. yüzyıl filozoflarının büyük bir hareketinin tanımlayıcı kimliğine nasıl dönüşebildiği iyi bir sorudur. Felsefede, formel mantık yüzyıllar boyunca çok az önem kazanan durağan bir alan olarak kabul edilmiştir. Yüzyılın ortasında ortaya çıkan tümevarım mantığı eğilimleri (örneğin Whewell ve Mill) geleneksel tasımsal formları daha da kötülemiş ve mantıksal hesaplamadan ampirizme doğru bir yönelişe yol açmıştır. Yine de Alman felsefi dikkat alanında tümdengelim mantığı bir ihtilaf konusu olarak yavaş yavaş belirmiştir. Bir tarafta Cohen ve yeni-Kantçılar, felsefeyi her bir entelektüel disiplinin geçerliliğini garanti eden mantığın incelenmesiyle özdeşleştirmiştir; diğer tarafta ise Wundt ve Brentano'nun hareketleri, mantığı deneysel psikolojiden çıkarsamayı önermiştir. Bu ampirist eğilim, fizikçi Mach'ın yeni laboratuvar psikolojistleriyle güçlerini birleştirmesi ve fenomenalist pozitivizmi, sinir sisteminin düşünce ekonomisi yönündeki eğilimine dayandırmasıyla birlikte 1880'ler ve 1890'larda giderek ünlenmiştir.

Formel mantık hareketinin bu özbilinçli yükselişi 1900'lerin başında Russell ve ağıyla birlikte gelmiştir. Daha sonra, matematiksel temeller için bir mantık sistemi oluşturma amaçlı uzmanlaşmış bir girişim olmaktan çıkıp felsefeyi bütünüyle yeniden yapılandırmak ve yeniden yapılandırılamayan her şeyi dışlamaya dönük bir programa dönüşen bir ideoloji olarak felsefenin içindeki yerini almıştır. Mantıksal formalistler, önce matematiğin ve daha sonra da genel olarak bilimin güvenli bir temele oturtulması gerektiğini ileri sürmüştür. Aslında bu sorunlar, biliminsanları ve matematikçilerin aktüel pratiğine ilaveten ortaya çıkmıştır ve şüphesiz bu alanlar, mantıkçıların etkinliği olmaksızın da aynı şekilde devam edebilecektir. Yeni mantıksal araçları keşfeden matematikçilerin, kendilerini daha iyi duyurabilecekleri felsefi alana geçme eğiliminde olması bu sebepledir.

Genellikle felsefedeki bir entelektüel hareket bir sorunlar damarını açtığı zaman verimli olur. Sezgilere aykırı bir şekilde, felsefe alanında tüm problemlerini vaat ettiği gibi çözüme kavuşturan bir yöntem daha çok dikkat çekmez; bu, alanın yaşam akışını tüketecek ve sonraki kuşaklara üzerinde çalışılacak hiçbir şey bırakmayacaktır. Başarılı bir hareket, çok fazla şey vaat eder görünen ama aslında beklenmedik güçlüklerle karşılaşan bir yöntem bulur. Bu problemler, çözüme yönelik yeni çabaları ve hareket içinde rakip eğilimleri doğurur; bunun sonucunda, adını duyuran ve enerji veren entelektüel çatışmalar ortaya çıkarak yaratıcılık daha da çok uyarılır ve ba zen başlangıç noktasından çok uzaklara ulaşılır. Frege'nin özgün hamlesi, bütün bu bakımlardan verimlidir. Tam da Russell üst kümeler hakkındaki ünlü paradoksunu ortaya attığı dönemde yükselişe geçmiştir. Hareket, matematikte formalist programın yürürlüğe konmasının açık bir yolu olmakla kalmamış, aynı zamanda küme kuramının temel problemleriyle de ilgilenen bir dal olmuştur. İlk başta matematikteki masum bir konum olan Frege'nin Platonculuğu, doğru ve anlamlılık hakkındaki militan savları da dile getirdiğinde çok çeşitli ihtilaflara yol açmıştır. Mantığın matematiğin temel dili olduğu varsayımı, bütün dil için bir programa genişletildiğinde, Wittgenstein'ın dolambaçlı kariyerinin sonunda neredeyse tam karşıtına dönüşmüştür. Mantıksal formalistler, felsefi bir hareketin çözümlerinde değil, problemlerinde yaşadığının en güçlü kanıtlarından birini sunar.

YÜKSEK MATEMATİĞİN SOSYAL KEŞFİ

Frege'nin döneminde matematik, Kant'ın aşina olduğundan çok farklı hale gelmiştir. 1700'lerin sonunda, alan büyük ölçüde Leibnizci hesaplamanın branşlarını ve bunların fizik bilimindeki uygulamalarını araştıran analiz-

lerden oluşur. Yaklaşık olarak 1780'de, önde gelen matematikçiler arasında matematiğin kendini tükettiği ve keşfedilecek çok az şey kaldığı inancı yaygınlaşmıştır.[1] Beklenmedik bir şekilde, bir sonraki yüzyıl bu alanın tarihindeki en gösterişli dönemdir; yeni alanlar çoğalmış ve soyut yüksek matematiğin alanları açılmıştır.

Yaratıcılığın ani genişlemesi, matematiğin sosyal tabanlarındaki değişikliklerden kaynaklanmıştır. Tanınma rekabeti, matematikçilerin sayısındaki büyük artışla birlikte kızışmıştır. Tam zamanlı profesyonel matematikçiler için daha eski tabanlar, başta Paris olmak üzere Berlin, St. Petersburg ve birkaç şehrin daha resmi bilim akademilerinden oluşmuştur. 1794'te École Politekniğin kurulması, seçilmiş bir öğrenci grubu için eğitim devamlılığı sağlamış ve en yaratıcı olanlar için öğretmenlik konumları açmıştır. Almanya'da, yeni kamusal okul sistemi, potansiyel yeteneğe sahip yoksul öğrencileri belirlemek için seçim ağını genişletmiştir (örneğin bu bakımdan Fichte'nin matematiksel paraleli olan Gauss). Üniversite reformu, yenilikçi araştırma vurgusunu matematiğe genişletmiştir ve pratik uygulamadan ayrı olarak saf bilgiye dönük ayırt edici bir eğim vermiştir. Disiplinlerin farklılaşması süreci, matematiği fizik ve astronomiden ayırmış ve soyutlama eğilimini teşvik etmiştir.

Bu örgütsel değişimlerin beraberinde, büyük ölçüde veya bütünüyle matematiğe ayrılan dergiler gelmiştir: 1794'te École Polytechnique'in dergisi, 1826'da Almanya'da Crelle'nin dergisi ve 1836'da Fransa'da Liouville'nin dergisi. Dergi editörleri arasında dikkate değer makaleler yayımlama rekabeti ve matematikçilerin dergilerde rakiplerinden önce davranma telaşı, duygusal enerjiyi artırmış olmalıdır. İhtisaslaşmış dergiler de dikkatleri matematik topluluğunun kendi içine odaklamıştır (Boyer, 1985:561; Collins ve Restivo, 1983). Académie'nin resmi yayınını kontrol eden Cauchy, yayınlar konusundaki merakıyla ve rakiplerinden önce davranma veya onları engellemeye dönük nahoş taktikleriyle ünlüdür. Çevre ülkelerden veya düşük statülü konumlardan matematikçiler, örneğin Norveçli Abel ve École Normale Supérieure öğrencisi Galois, 1826-1832 arasında çalışmalarını Paris'te yayımlatmaya çalıştıklarında saldırganca bir tutumla karşılaşmıştır. Her şeye rağmen, şüphesiz güçlü bir girişimde bulunmak için materyal arayışında olan yeni dergilerin editörlerinin desteğiyle çalışmaları gün yüzüne çıkabilmiştir.[2]

---

1 Kline (1972:623). Bu nokta, Institut de France'ın matematik ve fizik bölüm sekreteri Belambre tarafından 1810'lara kadar tekrarlanır.

2 *Crelle Journal*'in ilk sayısında Abel'in beş makalesi vardır; beşinci dereceden denklemlerin genel çözümüne ilişkin uzun süredir çözüm bekleyen yapbozu çözmesi de bunların arasın-

Bu koşulların iki sonucu, kesinliğe yönelmek ve saf soyutlamaya yükselmek olmuştur. Önceki yüzyılın analiz ağırlıklı çalışmalar yürüten matematikçileri, Öklidçi yöntemin çıkarımsal kanıtlarını geride bırakmıştır; belirli örneklerden, sezgiden veya fiziksel vakalardan tümevarım yöntemiyle sonuçlar çıkarmışlardır. Genel teoremler çoğu zaman tahmine dayalı ve kanıtsız bırakılmıştır. Bunların geçerliliği araştırılmaksızın, yeni kavramlar, örneğin serilerin ve integrallerin yakınsaması, yüksek diferansiyel, sonsuz küçük artışlar ve terimleri çıkarmaya ve sıfıra bölünmeye varan işlemler kullanılmıştır (Kline, 1972:392-394, 616-618, 1024; Kitcher, 1984:235). İhtimam, kısmen matematik fiziksel olarak yorumlandığı için ihmal edilmiştir; bilimlerde deneysel olarak faydalı sonuçlar elde edildiği müddetçe, kanıtlar gereksiz ayrıntılar addedilmiştir. Toplumsal olarak bu tutum, matematikçinin ve fizikçinin veya hatta mühendisin etkinliği arasındaki farklılaşmanın yokluğunun bir ürünüdür. D'Alembert ve diğerleri, matematiğin geleneksel alanının artık mekaniğe dönüştüğünü savunmuştur ve kesinliği ihmal etme tutumu, Fourier ve Poisson gibi uygulamalı matematikçiler arasında 1820'ler ve 1830'lara kadar devam etmiştir. Euler gibi algoritmalar türetme oyununa kapılan matematikçiler bile, anlamlarını derinlemesine araştırmaksızın sembollerin manipülasyonuna güven duymuştur; matematiğin "mekanizması" tekrarlanabilir sonuçlar verdiği için sosyal olarak ikna edicidir.

Cauchy'nin temsil ettiği hiper-rekabetçilik ile Politeknik ve Alman üniversitelerinin öncülüğünde matematiğin akademikleşmesi, kesinliğin yeniden önem kazanmasına yol açmıştır. Akademilerin usta matematiğinin aksine, okullarda öğretilen matematik daha sistematiktir; skolastik felsefe ve titizlik, temel bilgilerin daha dikkatli bir ifadesine katkıda bulunmuştur (Grabiner, 1986). Politeknik mühendislerin eğitimini amaçlasa da, akademik örgütlenmeye özgü bir amaç değişikliğine uğramış ve matematiğin standartlarına kendi içinde bir hedef olarak yaklaşmaya başlamıştır. Formel kurallara kendi başına önem atfedildikçe, kesinlik bürokratikleşmenin matematikçiler topluluğuna girdiği şekildir. Uygulamalı çalışmadan bağımsız olan Alman üniversiteleri, fiziksel yorumlamalarla bağı koparmış ve sezgisel kavramlar için bir doğrulama kaynağını ortadan kaldırmıştır. Kesinlik, eski hataların birdenbire farkına varılması değildir, matematiksel topluluğun içindeki ilişkilerde yaşanan bir toplumsal değişimdir.

Bir önceki yüzyılda matematiksel kesinlik eksikliği, özellikle matematikçilerin saflarının dışından, Berkeley gibi bilimsel dünya görüşünün düş-

---

dadır. Galois'in, gruplar kuramı aracılığıyla cebirsel denklemlerin çözülebilirliği kuramı, Liouville'in dergisinde 1846'da ortaya çıkmıştır.

manları tarafından eleştirilmiştir. Matematikçiler, problemi görebilmiştir ama önemsememiştir.[3] Kendi bakış açılarından haklıdırlar. Sonraki kuşakların kesinliği, önceki aritmetik, cebir veya Öklidçi geometri teoremlerinin hiçbirini geçersiz kılmamıştır, onları yalnızca yeni bir temele oturtmuştur; analizlerdeki göze batan ifadeler daha dikkatli bir biçimde düzeltilmiştir ama sonuçlar, matematikçilerin daha önce bildiklerinin aynısı olmuştur (Kline, 1972:1026). Bu, kesinliğe yol açan şey, matematiğin faydasını artırmaya dönük pratik bir mesele değildir, matematikçilerin birbirleriyle oynadıkları sosyal oyundaki içsel bir gelişmedir. 1820'lerde Cauchy'le birlikte, matematiksel kesinlik rakipleri alt etmenin ve matematikçilerin oynayabileceği yeni bir alan açmanın yolu olarak kabul edilmiştir. Matematikçilerin sayısındaki artış, maddi tabanları ve rakip yayın araçları, yenilikçiliğin yeni alanlara yönelme isteğini güçlendirmiştir. Matematiğin durağan hale geldiği ve tükendiği inancı, yerini sınırsız hayaller silsilesine bırakmıştır.

Matematiksel kesinlik ve soyut matematik birbirini beslemiştir. Kesinlik, belitleme tarafından desteklenmiştir; iki yüzyıl önce okulların titiz matematiğini oluşturan Öklid tarzında sistematik açıklama ve kanıtlamaya geri dönüş yaşanmıştır.[4] Aksiyomlar (belitler) sistemi gösterildikten sonra, kimi aksiyomları olumsuzlayarak veya eleyerek ve böylelikle açılan matematiksel alanı inceleyerek kümeyi çeşitlendirmek mümkün hale gelmiştir. Böylelikle 1840'larda dördeyler gibi kümülatif olmayan cebirler geliştirilmiştir. Bu gelişmelerin en önemlisi, 1820'lerde formüle edilmelerine ve tarihleri 1760'lara kadar gerilere uzanmasına rağmen 1860'larda yaygın olarak bilinir hale gelen Öklidçi-olmayan geometrilerdir çünkü matematiğin fiziksel yorumları terk ettiğinin kabulünü zorlamışlardır.[5] Yüksek matematiğin

3 Euler, Lagrange ve Gauss gibi uygulayıcı matematikçiler, zaman zaman uyumsuz diziler gibi kötü ün yapmış sorunları netliğe kavuşturmaya çalışmıştır (Boyer, 1985:562, 566) ama genel bir yöntembilimsel endişeden ziyade, tek tek sorunların keşfinden söz edilebilir.

4 Bu, temel belitsel sistemlerdeki yeniliklerin neden Rusya'da Lobaçevskiy, Macaristan'da Bolyai ve bir Alman *Gymnasium*'unda eğitim verdiği sırada Grassmann gibi matematik dünyasının çeperindeki okul öğretmenlerinden geldiğini açıklamaya yardımcı olur. Bunu, İngiltere'yle ilgili "Taşralılığın Avantajları" başlığında daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim.

5 Bu, Öklidçi-olmayan geometrinin fiziksel yorumlarının sunulmadığı anlamına gelmez; örneğin eliptik geometri bir kürenin yüzeyinin geometrisi olarak kabul edilebilir. Gauss, yaklaşık olarak 1820'de hangi geometrinin uygun olduğunu test etmek amacıyla dağ zirveleri arasındaki açıları ölçmeye çalışmıştır (Kline, 1972:867-880). Öklidçi-olmayan geometri, matematikçilerin çalışma şeklindeki temel bir değişimden ziyade, halk nezdindeki tanınmışlığın ani bir parlamasıdır. *N*-boyutlu geometriler, d'Alembert ve Lagrange tarafından tamamen teknik manipülasyonlarda zaman zaman kullanılmıştır ama fiziksel dünyayla bağlantıları 1840'larda daha kararlı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Gauss gibi daha yaşlı matematikçiler, mevcut matematik pratiğinde kullanılabilen yolları izleyerek bu kavramlar-

yeni oyununda, sağduyu açısından paradoksal olan özellikler taşıyan yapılar incelikli bir şekilde tasarlanmıştır: Bir aralığın üzerindeki herhangi bir noktada sürekli ama türevi olmayan fonksiyonlar (Bolzano 1834; Weierstrass 1861, 1872); uzunluğu olmayan eğriler veya bir boşluğu bütünüyle dolduran eğriler (Peano 1890); n-boyutlu uzayda geometriler (Cayley 1843, Grassmann 1844; bakınız Boyer, 1985:565, 604, 645; Kline, 1972:1025, 1029-30). Paradokslar, matematiksel kesinlik yönelişini daha da canlandırmıştır; uzamsal görüden şüphe duyan ve geleneksel varsayımları tartışmasız olarak kabul etmenin tecrübesizliğinin farkına varan matematikçiler, temelleri desteklemek için rakip hareketlere bölünmeye başlamıştır.

1860'larda, öncelikle Almanya'da, matematiğin büyük bir kısmının fiziksel göndergeler veya hatta kâğıt üzerinde geleneksel geometrik temsiller olmaksızın keyfi ve soyut kavramları araştırmaktan ibaret olduğu görüşü belirmiştir. Bunun sonucunda, analiz ve geometri aritmetik hale getirilerek matematiğin çeşitli branşlarını sayılar temelinde yeniden inşa etme hareketi doğmuştur. Realist yorumlamanın son kalesi niteliğindeki sayılar da 1870'ler ve 1880'lerde Weierstrass, Dedekind, Cantor ve Frege tarafından mercek altına alınmıştır. Cantor 1879-1884'te sonlu ötesi sayıların –sonsuzluğun ardışık basamaklarının– varlığını gösterdiğinde, matematiksel kesinlik hareketi skandalı açığa çıkarmıştır. Berlin'deki etkili dergi editörü Kronecker, doğal olmayan garabetler yaratan makalelerin yayımlanmasına karşı çıkmış ve bunu, sonlu basamak dizilerinin ötesine geçen türevler kullanmanın yöntembilimsel yanlışlığına atfetmiştir. Kronecker'e göre yalnızca doğal sayılar gerçekten mevcuttur; bu bakımdan muhafazakâr bir tutumu savunarak, matematiği bütünüyle yeniden yapılandırmak gibi 1900'den sonra sezgici program haline gelen radikal bir programı formüle etmeye yönelmiştir. Formalistlerin habercisi olan Cantor, matematiğin doğası ve örgütlenmesi üzerinde gerçekleşen iktidar mücadelesinin net biçimde farkındadır. 1883'te, bir alan olarak matematiğin ayırt edici yönünün, gerçekliğe atıfta bulunmaksızın kendi kavramlarını yaratabilme özgürlüğünden geldiğini ileri sürmüştür (Kline, 1972:1031). Konumunu desteklemek için, Alman matematikçilerinin Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte'den

---

dan bazılarını önceden fark etmiştir ama bunların potansiyel önemini görememiştir. Çünkü matematik ve bilimsel uygulama arasındaki bir farklılaşmanın yokluğunu temel alan, matematiksel kavramların sezgisel bir anlama sahip olmak zorunda olduğu bir referans çerçevesinde hareket etmişlerdir. Gauss fikirlerinin birçoğunu yayımlamakta isteksizken, Cauchy'nin saf matematiğin yeni dikkat alanında yayınlar yapmaya tutkuyla yönelmesi, odaklanmamış bir arka plandan fikirlerin seçilmesi ve dikkat merkezine yerleştirilmesinde sosyal bağlamın anahtar bir rol oynadığını gösterir.

ayrılmasını istemiş, 1891'de Deutsche Mathematiker-Vereinigung'un kurucu başkanı olmuş ve 1897'de formalist hareketin bir kalesi olan ilk Uluslararası Matematikçiler Kongresini örgütlemiştir (Dauben, 1979; Collins ve Restivo, 1983). Formalistler, matematikte özerk ihtisaslaşma eğilimini en uç haliyle temsil eder.

Frege'nin Anti-psikolojist Mantığı

Frege, aritmetiği mantık üzerine inşa etme projesini bu bağlamda geliştirmiştir. Süreç içinde, kullanılabilir bir mantık yaratması gerekmiştir. Bu, bir disiplini daha itibarlı bir disiplinle destekleme olarak düşünülemez; matematik çok daha gelişmiştir ve mantığın saygınlığı, büyük ölçüde Frege'nin sisteminin uygulanmasından gelir.

Mantık havadadır ama en güçlü rüzgârlar başka bir yönden esmiştir. Bu dönemde, yeni-Kantçılar her zaman olduğu gibi farklı uzmanlık alanlarına girmiştir. Cohen ve Marburg Okulu (1874'ten itibaren) çeşitli disiplinlerin mantığının incelenmesinden bir program oluşturmuştur; örneğin hukuk biliminin düzenleyici mantığı etiktir; diğer alanlar –matematik, eğitim, sosyal adalet, fizik– kendi temel mantıklarına sahiptir. Psikolojistler de mantığı yeni bilimsel yöntemler tarafından reforme edilme vakti gelen eski ve durgun bir alan olarak değerlendirmiştir. Brentano, 1874'te bütün önermeleri deneysel bilinçteki muhakeme eylemlerine dönüştüren *Psychologie vom empirischen Standpunkt* adlı eserini yayımlamıştır.[6] Brentano, tümdengelimci, *a priori* mantığı ortadan kaldırmayı ve onun yerine nesneler hakkında saf bir biçimde deneysel hükümleri getirmeye çalışmıştır. Bir sonraki yılda, Wundt ilk psikolojik araştırma laboratuvarını kurmuş ve psikolojiyi bütün beşerî bilimlerin ve de felsefenin temeli haline gelecek bir deneysel bilim olarak övmüştür. Mantık, insan zihninin bilimsel olarak keşfedilen yapılarını temel almalıdır. Tümevarımcı mantığın bir diğer branşı, Almanya'da aktarım yoluyla ilerleme kaydetmiştir. İngiltere'deki katı bir bilimsel hareket, reforma uğramamış dinsel üniversiteler karşısında entelektüel muhalefetin öncülüğünü yapmıştır; J.S. Mill'in şahsında, skolastik mantıkla boy ölçüşmüş ve onu deneysel tümevarım mantığıyla değiştirmeyi önermiştir.

Frege'nin yaratıcılığı, bu hareketlere muhalefetle tetiklenmiştir. Yazılarında başlıca muhatabı, Mill ve onun Alman takipçileridir; psikolojizmin

---

[6] Bütün kategorik önermeler, varoluşu doğrulayan veya reddeden önermeler şeklinde analiz edilir; "Bütün insanlar ölümlüdür" önermesi "Ölümsüz insan yoktur" haline gelir ve "Bütün üçgenler 180 derecedir" önermesi "180 derece olmayan hiçbir üçgen yoktur" haline gelir (Johnston, 1972:292-293; Lindenfeld, 1980:48-53).

1880'ler ve 1890'larda yıldızı parladıkça, Frege'nin anti-psikolojizmi daha tesirli bir biçimde gelişmiştir. Frege matematiksel ve felsefi ağdaki konumu sayesinde, doruğa ulaşan matematiksel ihtilafların ortaya çıkardığı çok farklı bir mantığı görmüştür. Frege, öğrenciyken Lotze'yi dinlemiş ve Alman matematiğinin büyük merkezi olan ve 1850'lerde Riemann'ın Öklidçi-olmayan geometri hakkındaki genelleme çalışmasına ev sahipliği yapan Göttingen'de matematik eğitimi almıştır. Frege, Halle yakınlarında, muhafazakâr matematikçilere karşı mücadelesinde halihazırda savaş düzeni almış olan Cantor'un arkadaşı olmuştur; Frege, onun araçlarını geliştirmiştir.

1879'da Frege, *Begriffsschrift* (*Kavramsal Notasyon*) adlı çalışmasında ilk kapsamlı veya genel mantığı formüle etmiştir (Kneale ve Kneale, 1984:510-511; Coffa, 1991:69-71). Artık temel mantık olarak adlandırılacak olan Aristoteles'ten gelen geleneksel mantık, çeşitli türden önermelerin sınıflandırılmasıyla sınırlandırılmıştır. Stoacı mantık ve ortaçağ skolastik mantığı, geçerli önerme çıkarımının temelini oluşturan gelen ilkeleri bir ölçüde formüle etmiştir: Daha genel arenada, Leibniz ve daha sonra Boole mantığın nitelikler veya sınıflarla ilgili boyutlarını geliştirmiştir. Frege, özneler ve yüklemler, yani "bütün A'lar B'dir" şeklindeki mantıktan ayrılmıştır. Gündelik dil, önemli ayrımları gizler ve temel içeriği muğlaklaştıran dilbilgisel farklılıkları ön plana çıkarır. Dilbilimcilerin mesleğiyle ittifak halinde geç antikçağda kurumsallaşan ve ortaçağ üniversitelerinin müfredatlarında devam eden kadim Yunan mantığı silsilesi artık yerini matematiksel yöntemlerin yayılmacılığına bırakmıştır. Modern matematik, sözlü olarak formüle edilen geometriden ayrılarak ve değişkenler ve fonksiyonların yeni teknik formatını alanlarda peş peşe geliştirerek yaklaşık 1600'de ortaya çıkmıştır. 1800'lerin yüksek matematiği, fonksiyonun daha soyut düzeylerini birbiri ardına keşfederek ilerlemiştir. Frege'nin hamlesi, modern matematiğin merkezi aracının mantığa genişletilebileceğinin farkına varmak olmuştur.

Frege kavramlarla ve onlar hakkında nelerin ifade edebileceğiyle değil, hükümlerle işe başlar. Temel fikri, bir hüküm veya savdan kavrama atılan adımın, bir fonksiyon ve değişkenleri arasındaki matematiksel ilişkiye benzer olduğudur. Kavramı zaten bildiğimizi varsaymak yerine, doldurulması gereken boş bir çerçeve olarak ondan yola çıkar.[7] Bu perspektiften, tikel ve genel temsiller çok farklı prosedürlerle ulaşılan bambaşka türden şeylerdir:

---

7 Bu, Brentano'nun yaklaşık olarak aynı dönemde geliştirilen öğretisine paraleldir: Zihin nesneleri niyetler, nesne genel olarak deyim yerindeyse tikel nesnelerle doldurulacak bir yarıktır. Brentano'da öğreti ampirik psikolojiyle karışır; Brentano ve Frege'nin ağ ürünü olan Husserl, kavramlarını genel fenomenolojiden türetir.

Tekil ("bu at") hükümden bağımsız olarak verilen uygun bir isimdir; öte yandan genel ("at," "atlar") yalnızca bir hüküm verildikten sonra ortaya çıkar.

Frege'nin vizyonunda, dünya hakkında konuşmak deyim yerindeyse bir düzlemde yatay olarak bağlantılar kurmak değildir; düzeylerin bir hiyerarşisidir. Frege, modern matematiğin mekanizmasının yaratıldığı teknik araçtan faydalanarak, yeni kavramsal ayrımların kendiliğinden tanınmasını zorlamak için bir formel sembolizm sunar: Bir sözcüğü kullanmayı ve ondan söz etmeyi net biçimde ayırmak için farklı baskı fontları kullanmak; bir şeyin, neyin ileri sürüldüğünden ayrı olarak ileri sürüldüğüne işaret eden bir sembol; "değil," "ve," "veya," "eğer-ise" yerine geçen çizgiler ve gündelik dilin "hepsi," "bazısı" ve "hiçbiri" ifadelerinin arasındaki ayrımları gösteren "*x*'in her bir değeri için" evrensel niceleyici. Daha eski retorikteki karmaşalar, ortaya çıkar. Bir "nitelik"ten söz etmek, ileri sürülmeyen içeriği ileri sürülmesi olgusuyla karıştırmıştır (Coffa, 1991:63). Birleştirici yapı, bir özne ve niteliklerini bağlayan ayrı bir şey değildir, işlevsel ifadenin bir boyutudur; bu nedenle, Frege'ye göre ([1883] 1980:65) Tanrı'nın var olduğunun ontolojik kanıtı varoluş bir nitelik olmadığı için iflas eder.[8]

Frege sayı kavramını netleştirmek suretiyle sorunun üstesinden gelmiştir. Normalde "bir" ve "birim" eşanlamlı olarak kabul edilir. Üç nesne sayarsak (1 + 1 + 1 = 3), farklı olan bu nesneler nasıl aynı şeymiş gibi ele alınabilir?[9] 3 sayısı, bir araya getirilen nesnelerin toplanması değildir, çünkü bu nesneler kendilerini ayrı kılan özelliklerini korur; ama aynı olan şeyleri sayarsak, hiçbir zaman çoğulluğa ulaşamayız (Frege [1883] 1980:50). Matematiksel artı işareti (+) gündelik dilin "ve" bağı olarak yorumlanamaz. Çözüm, sayıyı kendi kendine varlığını sürdüren bir nesne olarak kabul etmektir. Frege bunu, bir kavramın uzanımı, yani bu kavram çerçevesindeki bütün örneklerin kümesi olarak görür. Frege'nin sayıları Platoncudur; sayma veya sıralamayla elde edilmezler ve şeylerden çıkarılabilecek özelliklerden –örneğin renkler gibi– değildir. Bu, dikkatimizi sayılar hakkında savlar ortaya

---

8 Bir başka deyişle, bütün işlevsel ifade ikinci düzey bir ifadenin içeriği olarak alınabilir; böylelikle varoluş ikinci düzey bir kavram olarak ele alınabilir ama bu düzeyleri kaldırmak ve hepsini iç içe yuvalanmış ifadelerdeki birinci düzey bir kavramın niteliği olarak ele almak geçersizdir. Descartes, bir üçgen kavramının açıları hakkındaki doğruları ima etmesi gibi ilahiliğin varoluşu ima ettiğini ileri sürdüğünde bu hatayı yapmıştır. Aynı şekilde, evrensel niceleyici ("tüm") karmaşıklığı olağan dilde saklı olan ikinci düzey bir kavramdır (Kneale ve Kneale, 1984:504; Coffa, 1991:73).

9 Bu, Leibnizci ayırt edilemezlerin kimliği problemidir. Frege, bunun uzay veya zamanda farklı konumları ayrıştırarak çözümlenemeyeceğini, çünkü sorunun bu bağlamda bir kez daha ortaya çıkacağını vurgular.

koyduğumuz prosedüre, masadaki kadehlerin sayısının dört olduğu hükmüne –sayının kaç olduğu hakkındaki kimlik ifadesine– yöneltir.

Nümerik kimliğin oluşturulması prosedürü, saymadan bağımsızdır; her bir kümedeki nesneler arasında bire bir korelasyon kurmaktır, tıpkı bir garsonun, bütün çatal bıçak takımını saymaması, yalnızca her bıçağın yanına bir çatal koyması gibi (Kneale ve Kneale, 1984:461). Frege tüm sayı sistemini sadece mantıksal tanımlamalarla inşa etmeye geçer. Sıfırı, kendileriyle aynı olmayan tüm nesnelerin kümesi olarak tanımlar; bu mantıksal olarak imkânsızdır ve hiçbir şey bu kategoriye girmez (bu, Russell'ın daha sonraki paradoksu göz önüne alındığında can alıcı bir hamledir). Sıfır kategorisi, Frege'nin varsayımında mutlak bir biçimde basittir ve "1"i de sıfır kümesiyle (sıfır kümesinin içeriğiyle değil) aynı olan tüm kümelerin kümesi olarak tanımlayabilir. Diğer sayılar da kendilerinden önceki sayı kümelerinin tümünü içeren kümelerdir (2 [sıfır, 1]; 3 [sıfır, 1, 2]; vs). Tam o sırada Cantor'un sonlu ötesi sayıların sonu gelmeyen dizilerinden dolayı skandala yol açan sonsuz sayılar hakkındaki paradokslar, Frege'nin iç içe yuvalanmış düzeylerinde muhafaza edilir. "Sonlu sayı" kavramına ait sayı, sonsuz bir sayıdır; doğal sayılar dizisini takip eden bir sayı değildir. Frege, 1874'te sadece birkaç yıl önce kümeler teorisini başlatan Cantor'la ittifak kurmuştur.[10] Bu, matematikte paradoks üreten soyut yöntemlerin düşmanı olan matematiksel kesinlik yanlısı Kronecker'in Berlin'den kontrol ettiği çevreye karşı radikallerin ittifakıdır.

1892'de Frege anlam ve gönderme arasındaki ayrımı ortaya koymuştur. Problem, matematiksel bir denklemde eşittir (=) işaretinin yorumlanmasından doğar. Bu katı biçimde bir kimlik işaretiyse, 1 + 3 = 4 yerine 4 = 4 gibi bilgilendirici olmayan bir ifade de kullanılabilir. Denklem bize bir şey anlatır ama denklemin taraflarının göndergesi hakkında bir şey söylemez; gönderge, her iki tarafta da 4 sayı nesnesidir. Her iki taraf da bir anlamın yanı sıra bir gönderme içerir; 1 + 3'ün anlamı, 2 + 2'nin anlamından farklıdır. Aynı şey sözlü ifadeler için de söylenebilir: "Sabahyıldızı, Akşamyıldızıyla aynıdır" ifadesi, her iki parça da Venüs gezegenine gönderme yaptığı ölçüde bilgilendirici değildir; ama her iki ifade de farklı bir semantik bağlamda ortaya çıkar ve farklı bir anlama sahiptir. Gönderge, bir nesnedir (Frege'ye göre bu yalnızca algılanabilir bir şey değildir, sayılar, zamanlar vs içerebilir). Anlam, farklı bir düzlemdedir; göndergeler semantik yöntemle tek tek dikkate alınır (Kneale ve Kneale, 1984:496; Wedberg, 1984:113-122). Önerme-

[10] Cantor, bire bir mektuplaşma yöntemini başlatmıştır; Cantor'un bir kümenin kuvveti veya asıl sayısı kavramı, Frege'nin Platoncu nesne-sayılarına benzerdir.

lerin yanı sıra isimler ve ifadeler de göndergelere sahiptir; Frege'ye göre bir önermenin göndergesi, onun doğruluk değeridir. Bu nedenle, bütün doğru önermeler aynı göndergeye, yani Doğru'ya sahiptir ve bütün yanlış önermeler de Yanlış'a gönderme yapar.[11] Frege'nin anlam-gönderme ayrımı, Carnap'ın onu güçlü bir biçimde indirgemeci bir programda kullanmaya başladığı 1920'lere kadar geliştirilmemiştir. Carnap, önermeleri onlardaki her isim yalnızca anlama değil, aynı zamanda göndergeye sahip olduğu takdirde bilimsel olarak kabul etmiştir. Frege'nin Platonculuğu, bir epistemolojiye genişletildiğinde, mantıksal pozitivizmin kaçınılmaz savlarına yol açmıştır.

Frege'nin aynı zamanda Wittgenstein'a zemin hazırlamış ve bir dilin veya sembol sisteminin birden çok düzey içerdiğinin kabulüne yol açmıştır. Bizi, bütün entelektüel etkinliğimizin dilde gerçekleştiğini görmeye zorlar ve dilin içindeki çeşitli düzeyler arasındaki karışıklıkları ve dilin ne hakkında olduğunu gösterir. Felsefi problemlerin bu türden yanlışlardan ibaret olduğu ve dikkatli bir analizle çözüme kavuşturulabileceği inancı, bunun bir ürünüdür. Hem pozitivist hem de analitik hareketler, meselelerin bu kadar kolayca bertaraf edilemeyeceğini sonunda fark etmiştir. Bu da Frege'den önce haber verilmiştir. Dünya, özneler ve yüklemlerde veya olgusal-ampirik alan ve mantıksal-kavramsal alan arasındaki ayrımda görünenden daha karmaşıktır. Frege, tanımlamalar yapmanın keyfi nitelik taşıyan öznel bir yaratma eylemi olmadığına dikkat çeker; tanımlamalar, argüman zincirinde ne kadar verimli olduklarıyla değerini gösterir. Tanımlamalar, peşinen bilinemeyen sonuçlara sahiptir. "Matematikçi isteğine göre bir şeyleri yaratma noktasında bir coğrafyacıdan daha fazlasını yapamaz; o da yalnızca var olanı keşfedebilir ve ona bir isim verebilir." Zira "gözlemin kendisi zaten mantıksal bir etkinlik barındırır" (Frege [1883] 1980:99, 108). Soyut matematiksel argümanın inceliklerini felsefenin araçlarına dönüştüren Frege, birçok konum için yer içeren bir yapboz alanı açmıştır.

20. yüzyılın formalist okulunun nazarında, bir önceki yüzyılın en büyük figürü Frege'dir. Bütün modern mantık tarihlerinde dönüm noktası olarak nitelendirilir (Wedberg, 1984; Kneale ve Kneale, 1984; Dummett, 1981; Coffa, 1991). Frege, kendi döneminde önemsiz bir figürdür; çok da ünlü olmayan bir bölümde (eski görkemli günlerinden çok uzakta olan Jena'da) görev yapan bir matematikçidir; mesleğiyle tanınmamış ve hiçbir zaman *Ordinaryüs* olamamıştır. Russell, onu hem müttefiki hem de düşmanı olarak daha seçkin

[11] Burada Frege şaşırtıcı bir şekilde 1883 tarihli çok farklı mantığında tüm doğru ifadelerin bir tek nesne, evren hakkında olduğunu savunan Bradley'le yakınsar. İngiliz İdealist ve Alman mantıksal formalist, ortak bir düşman olarak J.S. Mill'in tarzında ampirist mantığa karşı benzer bir yol izler.

bir ihtilaflar ağına çektiği için üne kavuşmuştur.[12] Frege, ağlarda bütünüyle tecrit edilmemiştir; ama Alman dikkat alanının daha merkezi tartışmaları arasında fazlalık olarak görülmüştür. Sonunda matematiksel ağın yaratıcı bölünmeleri onun etrafında temas kurmuştur. 1890'ların sonunda, Frege formalist radikaller Peano ve Hilbert'le mektuplaşmıştır; Hilbert, matematiksel temeller hakkındaki ihtilafın bir kanadının gelecekteki lideridir. Frege, 1902'de Russell'la karşılaşmadan birkaç yıl önce, matematiksel temellerin daha geniş imaları üzerine çalışan eski matematikçi Husserl'la mektuplaşmaya başlamıştır. Yaratıcılık, yapısal karşıtlık ve ağların yeniden yapılanmasıyla gerçekleşir. Husserl'da iki düşman ağ bir araya gelmiştir. Frege 1894'te Husserl'ın kitabını eleştirdiğinde, Husserl onun mücadele ettiği ampirist mantığın en ünlü temsilcisi olan Brentano'nun bir öğrencisiyle temas kurmuştur. Frege, 1900'lerin başındaki her iki büyük hareketin oluşum döneminde merkezi bir düğümdür; bu hareketler gelişip büyüyerek, mantıksal pozitivizm ve fenomenoloji arasındaki bölünmeyi ortaya çıkaracaktır.

Taşralılığın Avantajları: İngilizlerin Cebirden Felsefeye Uzanan Yolu

Modern mantık felsefesi, iki çizginin yakınsamasından gelir: Alman ve İngiliz çizgileri. Bunları bir araya getiren Russell, birkaç kuşak gerilere giden bir İngiliz ağının ürünüdür. Almanya'da olduğu gibi, İngiliz Mantığı büyük ölçüde matematikçiler tarafından üretilmiştir. İngiliz matematikçilerinin Newton'un ölümünden itibaren durağanlaştıktan sonra neden 1830'larda yaratıcı hale geldiği açık değildir. Kıta Avrupa'sındaki matematikçilerin ilerlemesini destekleyen toplumsal koşullar mevcut değildir: Britanya ne Alman üniversitelerinin veya École Polytecnique'in eğitim reformlarına ne de akademilerin ileri matematiğine sahne olmuştur. İngiliz matematikçiler,

---

[12] Tam gelişmiş mantıkçı hareket selef arayışını genişlettiğinde, Bolzano geçmişe dönük olarak panteona eklenmiştir. 1810'larda Alman sisteminin çeperindeki eski moda bir üniversitenin (Prag) disiplinler öncesi tarzında bir matematikçi-filozof olarak başlayan Bolzano, Kant'ı Leibnizci metafizik ve sonsuz küçük hesaplamasının bir kombinasyonuyla çürütmek istemiştir (Coffa, 1991:26-32; Boyer, 1985:564-566). Bunun sonucunda, Frege ve takipçilerininkine benzer çeşitli ayrımlar ortaya çıkmıştır. Bolzano, kısmen dönemin ağlarından tecrit olmasından kaynaklı göz ardı edilmiştir; çalışması, daha sonraki hareketin işareti haline gelecek tam/bütünleyici-sembolizm itici gücüne sahip değildir ve yenilikleri, arkaik bir metafizik sistemine gömülmüştür. İmaların yalnızca geçmişe dönük olarak anlaşılabildiği diğer örneklerde olduğu gibi, Bolzano çevreden ayrıntıları toplamak ve yeni bir dünya görüşünün işaretleri olarak dikkatleri o ayrıntılara odaklamak için tam gelişmiş bir entelektüel hareketin önemine işaret eder.

büyük ölçüde reforme edilmemiş eski modeldeki üniversitelerin ellerindedir; bu üniversitelerde, Newtoncu akışlar hesabı Leibnizci rakibi karşısında onaylanan skolastik bir gelenek haline gelmiştir.

İngiliz matematikçiler, Kıta Avrupa'sı çizgilerinde üniversite modernleşmesini savunan hareketle bağlantılı olarak canlanmaya başlamıştır. 1813'te Trinity Kolejinde kurulan Cambridge Analitik Derneği, Kıta Avrupa'sında analiz konusundaki gelişmeleri tanıtmayı amaçlamıştır; daha sonra çeşitli alanlarda şöhrete ulaşacak olan genç üyeleri arasında Herschel (astronom), Babbage, Whewell ve Peacock da vardır. Peacock, 1817'de matematik bölümünün sınavında Newtoncu akış sembollerinin yerine diferansiyel notasyonunu kullanmıştır; üniversite reform hareketinde hayatı boyunca aktif olmayı sürdürmüştür. Bu gruptan gelen reformcuların ağı, önemli ölçüde geleneksel üniversitelerle yollarını ayırarak ve kendi yollarında ilerleyerek uzun bir mücadele sürdürmüştür. Peacock'un öğrencisi De Morgan, dinsel sınav nedeniyle üniversitede görev almayı reddetmiş ve bunun yerine Londra'daki reformcu University Kolejine gitmiştir; bir diğer Trinity öğrencisi olan Cayley ve De Morgan'ın Yahudi olduğu için engelle karşılaşan öğrencisi Sylvester da, üniversite reformlarından sonra Cambridge ve Oxford'da konumlar açılana dek benzer nedenlerle özel hayatta, önemsiz teknik okullarda veya Amerika'da uzun yıllar geçirmiştir. De Morgan'ın öğrencilerinden olan Jevons da Manchester Üniversitesinin reform yönelimli atası olan Owens Kolejinde kendine yer bulmuştur.

İngiliz matematiği, ayırt edici yönelimini karşılaştırmalı geri kalmışlığın avantajlarına borçludur. Kıta Avrupası matematiği yüksek analiz, geometri, sayı kuramı ve denklemlerin çözülebilirliğiyle meşgulken, İngiliz matematiği cebirin görece temel özelliklerine saplanmıştır (Richards, 1988; Kline, 1972:773-776, 797, 805; Boyer, 1985:621-626; Enros, 1981; Cannon, 1978: Bölüm 3). Berkeley'in 1734'te Newton'un sonsuz küçüklerini eleştirmesinden itibaren İngiliz matematiği savunma pozisyonunda olmuştur. Yaklaşık olarak 1830'da fiziksel yorum eksikliğine rağmen sanal sayıların cebirsel pratikte kullanımı üzerine bir ihtilaf dalgası oluşmuştur. Muhafazakârlar, Kıta Avrupası yönelimli reformculara karşı artan mücadelede gittikçe daha saldırgan hale gelmiştir. Sadece sanal sayıların değil, negatif sayıların da var olduğu söylenmezken, bunların temelinde geçerli bir matematik nasıl oluşturulabilir? Bu, muhafazakâr bir saldırının temel yeniliği tetiklediği ilk örnek değildir.

1830'da Peacock, cebiri Öklidçi geometriye benzer belitsel temellere, bir başka deyişle akademik muhafazakârların klasik ve favori okul modeline oturtmaya çalışmıştır. Peacock böylelikle aritmetik işlemlerin temel ilke-

lerini ve birleşme, yer değiştirme ve dağılma yasalarını ortaya çıkarmıştır; reel sayılardan soyutlama yoluyla, benzer kuralların karmaşık sayılar da dahil olmak üzere büyüklüklerle ilgili işlemler için geçerli olduğunu ispatlamaya çalışmıştır (ama aslında yalnızca hükmen ileri sürmüştür). Aynı yıl, De Morgan ikili cebir, yani reel bir sayıyı sanal sayıyla birleştiren karmaşık sayıların cebiri hakkında yayınlar yapmaya başlamıştır. Peacock ve De Morgan'ın niyetleri, pozitif tamsayıları yöneten yasaları takip edenler dışında cebirin her türlü formunu reddetmeleri bakımından gelenekseldir; modelleri, ampirik bilimdir ve soyut matematiğe kendi başına hakiki bir değer vermemişlerdir (Richards, 1980). Yüksek matematiği, İngiliz üniversitelerinde halen hüküm süren ihtisaslaşmamış liberal eğitimin muhafazakâr çerçevesine dahil etme yönündeki bu çaba, devrimci birleşmelere yol açmıştır.

Peacock'un ve De Morgan'ın çalışması, karmaşık sayıları bir düzlemdeki vektörler olarak grafiksel bir biçimde gösterme yöntemini genişletme çabalarını tetiklemiştir. İrlandalı fizikçi W.R. Hamilton, 1830'larda karmaşık sayılarla işlemleri bir düzlemdeki rotasyonlar olarak yarı fiziksel bir biçimde yorumlamıştır; yıllar boyunca bu yöntemi üçboyutlu rotasyonlara genişletmeye çalışmıştır ve 1843'te yöntemin yalnızca çarpma işlemindeki yer değiştirme yasasından vazgeçildiği takdirde geçerli olacağının farkına varmıştır. Cebirin yeni formu olan dördeyler, aritmetik yasalarının doğal olduğu yönündeki geleneksel inanca verdiği şok nedeniyle ün kazanmıştır. Aslında bu keşif, doğrudan doğruya sanal sayıların fiziksel olarak gerekçelendirme çabasından doğmuştur. Hamilton'ın yöntemleri, uzamsal bir analoji yoluyla ama geleneksel işlemleri terk etme pahasına bunları kurtarmayı amaçlamıştır.[13]

İngiliz eğitiminin muhafazakâr koşulu, mantıkta da yenilikçilik yönelimini getirmiştir. Öklidçi geometrinin, okulların matematik müfredatına egemen olması gibi, Fransız müfredatından çıkarılan ve Almanya'da metafiziğe

---

[13] Neredeyse aynı dönemde, 1844'te Grassmann n-boyutlu geometriye bağlanan ve yalnızca yer değiştirme yasasını değil, aynı zamanda birleşme yasasını aşan karmaşık sayıların daha da geniş bir genelleştirmesini üretmiştir. Grassmann'ın çalışması, 1860'lara kadar çok az tanınmıştır. Şöhretteki farklılık, Hamilton'ın çalışmasının İngiliz matematiğinin temelleri hakkındaki tartışmanın doruk noktaya ulaştığı dönemde gelmiş olmasından kaynaklanır. Grassmann, Alman ve Fransız matematikçilerin dikkatlerini odakladığı konulardan çok uzaktaki yan bir alanda çalışmıştır. Grassmann, önde gelen Alman matematikçilerin ağından çıkmamıştır; Schleiermacher'in teoloji öğrencisidir. Matematiğin egemen kavramları çerçevesinde, bu tür natüralist olmayan yenilikler muhtemelen katı bir şekilde matematiksel bağlamdan ziyade, teolojik bağlamda görülmüştür. Hamilton, Coleridge'in bir yakını olarak Alman İdealist bağlantılara da sahiptir; dördeylerin yalnızca matematiksel anlama sahip olmadığını, kozmik anlama da sahip olduğunu ileri sürmüştür (Hankins, 1980).

dönüştürülen bir alan olarak mantık, felsefe eğitiminde büyük önem taşımaya devam etmiştir. Modernleşme ve bilimsel reform hareketi, Aristotelesçi tasımsal mantığı deneysel araştırmanın yeni mantığıyla değiştirme çabalarını içermiştir. Bu, Whewell'in Cambridge, Trinity'de 1830'larda yürüttüğü çalışmanın ve John Stuart Mill'in 1843'te yayımlanan ve ilk olarak adını duyurmasını sağlayan *Mantık* adlı ilk kitabının konusudur. Cebircilerin tarafında, De Morgan 1840'larda belitleştirme yöntemini mantığa genişletmiştir. Bu, 1847'de Sör William Hamilton'la (fizikçi W.R. Hamilton'la karıştırılmamalıdır) öncelik konusunda herkese açık bir tartışma yürütmesine sebep olmuştur. İhtilaflar genellikle ittifaklar ağının genişlemesine yol açmıştır; aynı yıl Boole'nin ilk kitabı *The Mathematical Analysis of Logic*, Boole'nin tartışmaya De Morgan'ın tarafında müdahil olmasının etkisiyle ortaya çıkmıştır.

De Morgan ve Boole, reformcudur; mantık alanındaki matematiksel yayılmacılardır. Sir William Hamilton, felsefi muhafazakârdır. Edinburghlu hukuk profesörü Hamilton, İskoç sağduyu felsefesi tarzında geleneksel dini savunarak 1836'da mantık ve metafizik kürsüsü elde etmiştir. Reid ve Stewart, sağduyu yetisi de dahil olmak üzere doğuştan insani yetiler sınıflandırmasıyla Hume tarzı septisizmi reddetmiştir. 1829'da, tam da Carlyle'nin Edinburgh'ta Alman felsefesini popüler hale getirdiği dönemde, Hamilton da Kant'ın artan etkisi karşısındaki konumu güncellemiştir. Hamilton, Kant'ın zıtlıklarını reddetmiştir; çelişki yasasına görc, biz hangi sinin olduğunu bilemesek de uzay ya sonsuzdur ya da değildir. Nesnelerin varlığının duyular aracılığıyla doğrudan bilgisi vardır ama bunların *ne* olduğu mantık yoluyla çıkarsanmalıdır. İhtilaflarda muhafazakârlık statik kalamaz; Hamilton da tasımsal mantığı ayrımların yetersizliği nedeniyle alaşağı eder. Hamilton'ın öğretisi, "bütün," "bazı" ve "hiçbiri" miktarlarının hem özneye hem de yükleme uygulandığını kabul eder. "Bütün insanlar ölümlüdür" muğlaktır; "bütün ölümlülerin insan olduğu" (yani yalnızca insanların ölümlü olduğu) veya "bazı ölümlülerin insan olduğu" anlamına gelebilir. Hamilton'ın yüklemi nicelleştirmesi, daha çok bilinen felsefi sistemine gömülü kalmıştır ve ancak 1840'larda, Hamilton De Morgan'la öncelik tartışmasına girdiği zaman gündeme gelmiştir.[14] Hamilton artık döneminin en ünlü İngiliz filozofu olduğundan, De Morgan'ın mantığının kusursuz bir yansıtıcısı olmuştur.[15]

---

[14] Sir William Hamilton ve Bolzano (12. dipnota bakınız) yapısal olarak paraleldir: Her ikisi de taşra üniversitelerinde görev yapan felsefi muhafazakârlardır ve rağbette olan Kantçılığa karşı muhalefet dürtüsüyle hareket eder. Her iki örnekte de mantıktaki temel yenilikler 1830'larda başlamıştır ve ancak bunların farkına daha sonra varılacaktır.

[15] 1863'te Mill, Sir William Hamilton'ı bir tezat olarak kullanarak sistematik felsefesini

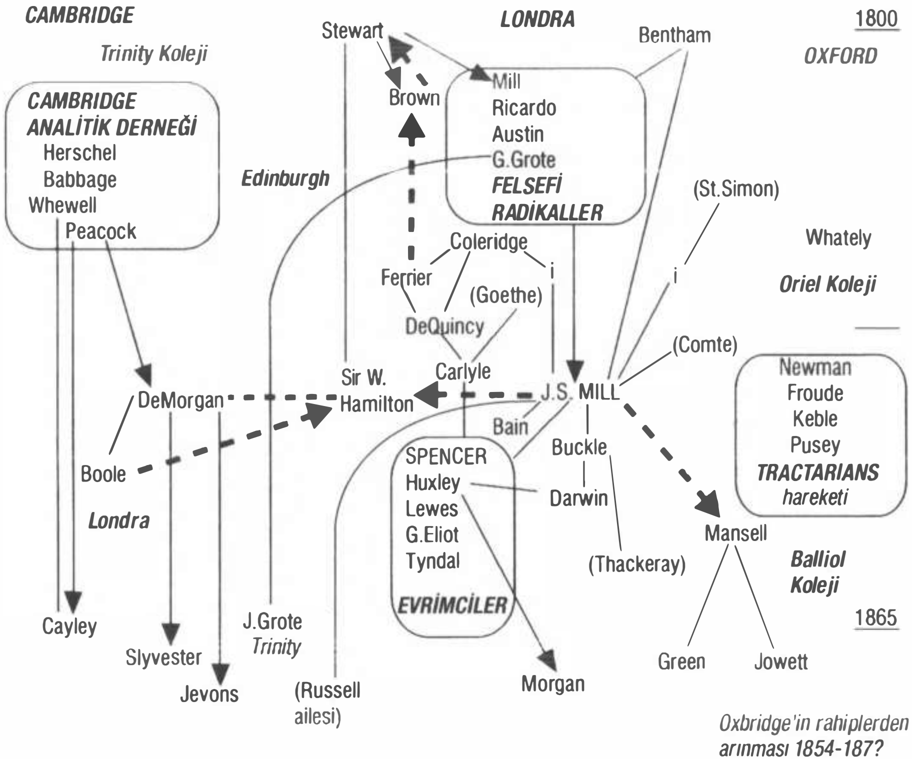
Boole'nin *Laws of Thought* (1854) adlı kitabı, bu ihtilafı aritmetiğin en temel parçalarına genelleştirmiştir. Boole, matematiğin sınırlarına katkıda bulunması muhtemel görünmeyen kendi kendini eğitmiş bir ilkokul matematik öğretmenidir. Fakat Boole, sınırlı resmi eğitime sahip bireylerin diğer zamanlardakilerin aksine İngiliz ortaçağ kuşağında felsefe ağına egemen olduğunu gördüğümüz zaman daha az aykırılık olarak görünür. Spencer, Huxley, Lewes, George Eliot ve Buckle de bu bakımdan Boole'ye benzer. Felsefede akademik olmayan yaratıcılık, 1840'lardan 1860'lara kadar zirve yapmıştır. Bu, geleneksel üniversite sisteminin en çok eleştiriye tabi tutulduğu ve alternatif entelektüel ağ tabanlarının –özellikle de Londra evrimciler çevresinin kendine destek bulduğu orta sınıf fikir dergilerinin– genişlediği dönemdir. Matematik ise akademik tabanlarla daha ilişkilidir; Boole 1840'ların başında *Cambridge Mathematical Journal*'da cebirsel sabitlerin hesaplanması üzerine temel düzeyde ama öncü niteliğindeki çalışmalarını –Cayley'in geliştireceği alternatif cebirlerden biridir– yayımlatarak buradaki ilk bağlantısını kurmuştur (Kline, 1972:927). Boole'nin Hamilton tartışması döneminde De Morgan'la kişisel mektuplaşmaları, İrlanda'da tanınmasını ve akademik bir konum elde etmesini sağlamıştır.

Boole, Peacock ve De Morgan'ı bir adım ileriye taşır. Matematik artık büyüklüklerin bilimi olarak değil, içeriği ne olursa olsun simgelerle yapılan işlemlerin genel bir yöntemi olarak görülür. Boole cebiri, aritmetik işlemleri kümelerin birleşme ve kesişmeleri olarak yeniden tanımlar. Boole'nin fikirleri, daha sonra Jevons'un "mantıksal piyano"sunda (1869) –mantık makinesi ve mekanik hesaplayıcının bir birleşimi– ve Venn'in 1881 tarihli diyagramlarında uygulanmıştır (Kneale ve Kneale, 1984:420-421; Boyer, 1985:672).

İngiliz cebir ve mantığındaki eylemin büyük bir kısmı, bir ağın örtüşen dallarında gerçekleşmiştir (Şekil 13.2). Bir yan ürün olarak Boole'la birlikte De Morgan, Cayley, Sylvester ve Jevons'un da aralarında bulunduğu bir öğrenciler zinciri üreten matematik ve mantık reformcuları Peacock, Herschel, Babbage ve Whewell'le başlayarak Cambridge'deki Trinity Koleji, bu dü-

desteklemiştir. Hamilton, İskoç fakülte psikolojisinin kolejlerde egemen olduğu Amerika'da özellikle ünlüdür; orada mantıkta bir başka yeniliğin –1870'lerde Peirce'inki– ortaya çıkmasına yol açan tartışmaların konusu olmuştur. 12. Bölümde gördüğümüz gibi, Peirce'in babasının çalışması aracılığıyla matematikteki başlangıç noktası, Cayley ve Sylvester'ın alternatif cebirler icat etme yönteminin bir uzantısıdır; Cayley ve Sylvester, bunları Hamilton'ın dördeylerinden genelleştirmiştir. Peirce, İngiliz matematiksel ve felsefi ağlarının Amerikan ifadesidir; onların çatışmalarını alıp tam gelişmiş bir sistemde birleştirmiştir.

ğümlerden biridir. Bir diğer düğüm, Bentham ve James Mill'in etrafındaki Faydacı felsefi radikaller çevresinden çıkmıştır. Yüzyılın ortasında, bu grup iki halef grup üretir: Bu kollardan biri, Londra'da din karşıtı evrimcilerin Huxley-Spencer-George Eliot çevresidir ve diğer kol ise orijinal Faydacılara bağlı olan George Grote'nin küçük kardeşi John Grote'nin çevresinde 1850'lerde bir çevrenin oluştuğu Trinity Kolejine dönmüştür. Venn ve Sidgwick, Grote'nin yardım ettiği kişiler arasındadır; değiştirilmiş Faydacı ilkelere dayalı önemli bir etik eseri kaleme alan Sidgwick, McTaggart ve G.E. Moore'un öğretmenidir. Bu, 1860'lardan 1895'teki ölümüne kadar Cambridge'de matematik profesörü olan Cayley'le birlikte, doğrudan Whitehead ve Russell'a uzanan kuşaklar arası bir ağ oluşturmuştur.



ŞEKİL 13.2. İNGİLİZ FİLOZOFLAR VE MATEMATİKÇİLER, 1800-1935: ÜNİVERSİTE REFORMU, İDEALİST HAREKET, TRINITY-BLOOMSBURY ÇEVRESİ

Ağ, felsefede can alıcı hale gelmek üzeredir. Bir diğer karakteristik İngiliz alanının yaratıcılığını da harekete geçirmiştir. İngiliz ekonomisi, felsefede incelediğimiz ağ tarafından yaratılmıştır: Kendi dönemlerinin çekirdek felsefi ağlarındaki Locke, Hume ve Smith; Faydacı çevrelerdeki Ricardo (1817) ve J.S. Mill (1848). Daha önceki malzemeler, bir entelektüel ağ tarafından üretilmiş analitik ilkelerle birleştirilmiş akademik olmayan bir toplumsal harekettir. İngiliz üniversiteleri 1860'larda reforme edildikten sonra, ekonomi en yakın disiplinlerle birleşerek, böylelikle hem felsefe hem de matematikle kesişerek akademik hale gelmiştir. 1871'de egemen değerin emek kuramı yerine marjinal fayda kuramını geliştiren Jevons, Russell'ı önceleyen matematikçi-mantıkçılar ağının parçasıdır. 1870'lerde bu ağların örgütsel tabanındaki değişim, ekonomik yöntemdeki devrimden sorumludur. Ekonomi, uzunca bir süre politik öğretiler ve hareketlerle bağlantılı pratik bir disiplin olarak var olmuştur. Jevons, alan akademikleşirken ve depolitize olurken paradigma devrimini desteklemiştir; ekonomi, matematikle melezleştirilmiş ahlak felsefesinin içeriklerinin bir genişlemesi olarak üniversitelerdeki yerini bulmuştur. Jevons, marjinal fayda kuramını geliştirmeden birkaç yıl önce Manchester (1866) mantık ve politik ekonomi alanında kürsü sahibi olmuştur; matematik ağlarının bir öğrencisi olarak, bu alanı matematiksel yöntemler için kolonileştirmiştir. Sidgwick de diğer birçok Faydacı gibi ekonomi üzerine yazmıştır. Sidgwick'in çizgisi, hem G.E. Moore hem de Keynes tarafından bir sonraki kuşağa uzanacaktır.

RUSSELL VE WİTTGENSTEİN'IN MANTIKÇILIĞI

Cambridge'de üniversite reformundan sonra, İngiliz entelektüel hayatının bellibaşlı eğilimlerinin tümü bir noktada kesişmiştir: Cebirci-mantıkçılar; Faydacılar; aynı zamanda himayelerinde yeni reforme edilmiş üniversitelerin dinsel kontrolden seküler kontrole geçtiği İdealistler. Russell bu dönüşümün somut örneğidir, zira bu ağların her boyutuyla ilişkilidir. Öğretmenleri (Ward, Stout) ve ilk arkadaşları (McTaggart, Moore) İdealisttir ama aynı zamanda Faydacı bağlantılar da vardır.[16] Cebir-matematik-mantık tarafında, Russell sadece Cambridge geleneğini miras almakla kalmamıştır,

[16] Faydacıların çekirdeğine kişisel bir bağlantı bile mevcuttur: John Stuart Mill, Russell'ın vaftiz babasıdır. Bunun doğrudan bir entelektüel veya duygusal etki ürettiği pek söylenemez çünkü Mill, Russell henüz bir yaşındayken ölmüştür. Fakat bu, Russell'ın geç Victorya döneminin ağ yapısında ne kadar merkezi olduğunu gösterir. Bu, onun entelektüel yörüngesini şekillendirmiş olmalıdır. Büyükanne ve babası tarafından yetiştirilmiştir: 1832'de Reform Tasarısı'nı sunan Lord Russell ve Faydacı davanın/amaçların destekçisi ve açıksözlü bir siyasi özgürlükçü olan Leydi Russell.

aynı zamanda Cantor ve Hilbert'in öncülük ettiği yeni matematik kongrelerine katılan ve en son teknikleri ithal eden agresif bir enternasyonalisttir. Bunları, İdealistlerin bilimi mistikleştirmek için kullandığı uzun vadeli yapbozların çözümleri olarak desteklemiştir. Russell burada Humboldtçu devrimden itibaren Almanların kaydettiği ilerlemeleri öven İngiliz reformcularının geleneğini sürdürmüştür. Russell, birkaç devrimi aynı anda gerçekleştiren bir gruptaki merkezi figürdür. İlk olarak matematik-mantık alanını ve anti-İdealist kırılmayla bağlantılı konjonktürünü ele alacağız; daha sonra post-Faydacı harekete ve aynı ağ matrisinden ve aslında aynı arkadaş çevresinden doğan gündelik dil felsefesine döneceğiz.

1890'ların sonunda Cayley'in öğrencisi Whitehead, İngiliz cebirsel geleneğini genelleştirilmiş bir mantık anlayışına genişletiştir.[17] 1897'de geometrinin temelleri üzerine yazan öğrencisi Russell ise çeşitli standart dışı geometrileri belitsel özelliklerine göre sınıflandırmıştır. 1903'te Russell'ın *Principles of Mathematics* (Matematiğin İlkeleri) kitabı, tüm matematiği ve fiziği sembolik mantığın az sayıdaki kavramı üzerinde temellendirmek gibi daha da hırslı bir misyon üstlenmiştir. Sınıflar mantığını, Dedekind'ın ve Cantor'un sayılar kuramlarını, sonsuz küçükler hesabını ve geometrinin branşlarını bir araya getirmiştir. Russell, Alman kökenli bir matematik hareketini Britanya'ya taşımıştır; çalışması, Felix Klein'ın geometriyi birleştirmeyi amaçlayan Erlangen programını ve Hilbert'in daha da geniş kapsamlı olan belitsel birleştirme programını takip etmiştir. Russell süreç içinde Frege'yle aynı kümeler mantığını bağımsız bir biçimde üretmiştir. Bu şaşılacak bir durum değildir; her ikisi de matematiksel temeller tartışmasında aynı hiziptedir ve Cantor'la ittifak halindedir. Belitleme hareketinin iki dalı –Kıta Avrupa'sında geometri ve analizin kesinliğini takip eden rota ve Britanya'da temel cebiri takip eden rota– artık yakınlaşmıştır.

Tıpkı Grassman Almanya'da görece göz ardı edilirken W.R. Hamilton'un dördeylerle [quaternion] takdir toplaması gibi, Russell da Frege'nin durgunlaştığı sırada ilk ünü elde etmiştir. Bunun nedeni, cebir ve temel aritmetiğin İngiliz matematik ilgi alanlarında çok daha merkezi olması ve Kıta Avrupa'sında ana eylemin daha ayrıntılı gelişmiş "ileri düzey" alanlarda olmasıdır. 1870'lerde yeni ve çok genelleştirilmiş bir mantık geliştirmekte Frege'ye paralel ilerleyen Peirce, alternatif cebirlerin araştırılması yönündeki İngiliz matematik geleneğinden kopmuştur; Peirce de o dönemde çok az dikkat çekmiştir. Temel mantıktaki üç çabanın –Frege'nin, Peirce'in ve

[17] Kline (1972:1031-33). Bu dönemde Whitehead saf bir biçimde matematikçidir; felsefeye geçişi 1920'lere kadar gerçekleşmemiştir.

Russell'ın çabalarının– çakışması, genişleyen mevcut çizgiler tarafından bir hamle yapılabilmesi için şartların olgunlaştığına işaret eder. Ancak matematiksel temeller tartışmasının felsefede genel ilgiyi üzerinde topladığı 1900'lerden sonra, dikkat alanında yeni bir mantık kristalize olmuştur.

Matematiğin çok teknik bir alanı, neden felsefeye kadar yayılmıştır? Bunun 1900 kuşağında geniş kapsamlı bir biçimde gerçekleştiğine tanık oluruz: Husserl, Russell ve daha sonra Viyana Çevresi. Matematiksel mantık, cebirde, geometride ve analizin aritmetikleşmesinde belitsel programların kesişmesinden doğan bir meta-bölgedir. Bu, yeterince genel bir düzeyde formüle edildikten sonra bağından çözülen ve uçan bir balon gibi matematiğin üzerine yükselmiştir. Belitsel programlar, matematiksel kurgulama ve kanıtlama teknikleri üzerine tartışmalardan doğmuş olsa da matematikçilerin algoritmaları keşfetme ve kanıtlamaya dayalı olağan çalışması için gereksiz hale gelmiştir; örgütlenmelerin sosyolojisinde bilindik türden bir amaç farklılaşması ve kendi ihtisaslaşmış topluluğu tarafından takip edilen bir amaca dönüşmüştür. Çok geçmeden meta-matematikçiler arasındaki anlaşmazlık ve hizipler artık olağan matematik çalışmasının koşullamasından bağımsız bir biçimde kendi dinamiklerini üretmiştir. Meta-matematik, felsefi alanla ve böylece filozoflar topluluğuyla yakınlaşmıştır. Çünkü felsefe çok genelleşmiş sorunların dikkat alanıdır; meta-matematik epizodu, felsefelerin tarih boyunca ortaya çıkış şeklini –bağımsız alanların (erken dönem Yunanların doğa kozmolojileri, Hindistan'da kurtuluş teknikleri, Hıristiyanlar için teolojik eğitim) kendi başlarına bir dikkat odağı edinmelerini– yineler.

Bu durumda mantık, matematik içinde teknik bir mesele olmaktan çıkıp filozofların bir etkinliği haline gelince çok daha fazla dikkat çekmiştir. Çünkü filozoflar genel anlamda bilgi hakkındaki ve dolayısıyla tüm entelektüellerin genel amaçlı rolü hakkındaki savların üretildiği alanı işgal eder; bu alandaki önemli ihtilafları görmezden gelmek güçtür. Russell ve Wittgenstein gibi felsefeye düşman matematikçilerin, sonunda filozof olması, dikkat alanında çok başarılı olup Frege'nin ve ilk başlarda Peirce'in kaderinden kaçabilmeleri bu nedenledir.

Meta-matematiğin ve mantıkçı hareketin felsefenin içinde açıkça ortaya çıkışı, yüzyılın dönümünde birkaç yılda gerçekleşmiştir. Russell, rekabet halindeki Hilbert'in formalizmi (1904) ve Brouwer'ın sezgicilik (1907) programlarını harekete geçiren matematiksel temeller krizinin ikinci dalgasının yayıldığı şok merkezidir. 1897'de başlayan ve 1906'ya kadar devam eden alışverişlerde (Coffa, 1991:129-133), matematikçi Poincaré sezgicilik haline gelecek yönde itiraz dile getirerek Russell'ın yaklaşımına karşı çıkmıştır.

J.S.MILL

De Morgan

Mansell

Huxley

Balliol Koleji

1865

J.Grote
Trinity

Cayley

Sylvester

Haldane

[Lotze]

Green

Jowett

[Peirce]

Jevons

(Russell ailesi)

Morgan

Cook-Wilson

Toynbee

Caird

Clifford

Venn

A.C Bradley

Wallace

Seth

Sidgwich

Pearson

Balfour

Meyers

Ward

Balavatsyk

PSİŞİK ARAŞTIRMA DERNEĞİ

Stout

BRADLEY

Bosanquet

Rashdall

[James]

[Peano]

W.E.Johnson

Schiller

1900

McTaggart

Alexander

Whitehead

Keynes

HAVARİLER

RUSSELL

[Royce]

[Munsterberg]

BLOOMSBURY

Moore

(T.S.Eliot)

[Santayana]

[Frege]

WITTGENSTEIN

C.C.Broad

Collingwood

I.A. Richards

Ramsey

1935

Trinity Koleji

Wisdom

Viyana Çevresi
Wismann

Stebbing

Ryle

Anderson
Sydney

Braithwaite

von Wrigt

Ayer

Austin

Cambridge

Armstrong

Hampshire

Strawson

Passmore

Oxford

——————— = tanışıklık bağı ———————→ = öğretmen-öğrenci bağı

- - - - - - - - = ihtilaflı bağ - - - - - ▶ = çatışmanın yönü

HEPSİ BÜYÜK HARF = önemli filozof Küçük harf = ikincil filozof

[ ] = İngiltere dışından ( ) = filozof olmayan

Russell çok geçmeden krizi tırmandırmayı başarmıştır. *Principles of Mathematics* (1903) kitabının ek kısmında, Russell Frege'nin mantığına dikkat çeker ve kendisinin üyesi olmayan kümeler kavramındaki çelişkiyi vurgulamıştır (Bu küme kendisinin bir üyesi midir? Üyesiyse, değildir; değilse, üyesidir). Frege'nin uzanımsal mantığı, bütün yüklemlerin (örneğin kavramlar veya kasıtların) kümelere çevrilmesine ve her türden öğelerin kümelerinin oluşturulmasına dayandığından, Russell'ın paradoksu bütün sistemin kalbine bir darbedir. Bu, tek başına bir olay değildir; bir yıl içinde Zermelo da daha genelleştirilmiş bir paradoksun ispatıyla merak uyandırmıştır.[18] Zermelo'nun kümeler aksiyomu, matematikçilerde çok fazla eleştiriyi tetiklemiş ve bir kez daha mantıkçılık karşıtı Poincaré de dahil olmak üzere karşıt sezgicilerin oluşumuna katkıda bulunmuştur.

Paradokslar ve ihtilaf, mantıkçılığı raydan çıkarmaz, onu harekete geçirir. Destek yoksunluğu nedeniyle duygusal olarak tükenen Frege küme kuramı yaklaşımının iflas ettiğini duyursa da, Russell programı, tipler kuramına oturtarak derhal öne çıkmıştır. Bireyler, kümeler, kümelerin kümeleri vs arasında ontolojik bir hiyerarşi vardır; kümelerdeki üyelik hakkındaki ifadeler yalnızca bitişik düzeyler arasında anlamlıdır (Wedberg, 1984:134-135). *The Principles of Mathematics*'i inkâr etmek şöyle dursun, Russell o taslağı geliştirerek tam olarak biçimlendirilmiş bir sisteme dönüştürmüştür. Eski matematik öğretmeninin yardımını sağlamış ve 1910'da Whitehead'la birlikte *Principia Mathematica*'da Frege'den önemli ölçüde ileriye giden temel düzeyde bir aritmetik çalışmasını ayrıntılı olarak türetmiştir. Mantıkçılar, *Principia*'ya matematikçilerden daha çok ilgi göstermiştir. Mantıkçı filozofların tam gelişmiş bir hareketi ortaya çıkmıştır; entelektüel hayatın klişeleşmiş bir motifine uygun olarak, favori konuları Russell'ın

---

[18] Kline (1972:1197-1208; *DSB*, 1981:14:613-616; Peckhaus, 1990). Zermelo'nun temel fikri –sonsuz bir sistemdeki her kümenin onun öğelerinden birine tekabül ettiği ilişkilerin varlığını göstermek– 1900-1901 konferanslarında halihazırda formüle edilmiştir. 1904'te Russell'ın ardından ve Hilbert'in formalist programının ilanıyla peş peşe ön plana çıkmıştır. Bu, faal haldeki formalist ağdır; Zermelo, Göttingen'de bir *Dozent*, Hilbert ve Husserl'ın meslektaşı ve Halle'de Cantor'un eski öğrencisidir. Zermelo, Cantor'un küme kuramını savunmuştur. Aynı zamanda Hilbert en yenileri de dahil olmak üzere matematiksel paradoksları çözmek için yeni ve etkili bir program önermiştir; matematiksel simgelere kâğıt üzerindeki keyfi ama tutarlı işaret kümeleri olarak yaklaşmıştır. Bu türden dramatik gelişmeler gizemli ve aniden beliren kavrayışlar değildir. Genellikle yeni çatışmaların odaklandığı probleme uzun ve yoğun bir şekilde konsantre olunmasıyla gerçekleşirler. Bu örnekte, Russell kendi paradoksunu ve Zermelo seçme belitini Cantor'un sistemindeki kuşkulu noktalarla mücadele ederek geliştirir. Russell problemine akla gelebilecek her yaklaşımı nasıl denediğini açıklar; W.R. Hamilton da problem üzerinde 15 yıl çalıştıktan sonra ani bir kavrayışla dördeyleri keşfetmiştir (Coffa, 1991:103, 115; Kline, 1972:779).

yöntemini kendi işaret ettiği yönde ilerletmekle değil, tam da sorun olduğunu vurguladığı noktalarda temelleri yeniden kazmakla bağlantılıdır. Mantıkçı program, varsayımları en tartışma götürmez ve açık öncüllere indirgeyerek matematiği mümkün olabilecek en basit başlangıç noktasından inşa etme iddiasındadır. Fakat Zermelo'nun seçim aksiyomu gibi tipler kuramı da ne açık ne de basittir. Bu tür araçları değiştirmek, hem meta-matematikçilerin hem de mantıksal formalist felsefelerin geliştiği merkezi yapboz haline gelmiştir.

Russell mantıkçılığın silahlarını kullanarak kendini gösterdikçe, felsefeye karşı tutumu onun kavramsal hatalar tarihçesi olduğu yönündedir. Muğlak metafizik sistemler, matematikte iyi işleyen araçların kullanımıyla temizlenebilir; Dedekind'ın Zenon'un hareket paradokslarını temizlemesi ve modern matematiksel kesinliğin, Berkeley'in kalkülüse yönelik itirazlarına nihai yanıt vermesi bu çerçevede düşünülebilir. Felsefeye karşı genellikle bir düşmanlık beslemeyen Alman matematikçilerinin aksine, Russell aynı anda iki savaşa –matematikte küme kuramı için ve felsefede İdealizme karşı– giriştiği için bu militan duruşu sergilemiştir. İdealizm, gördüğümüz gibi, her yerde eski dinsel üniversiteden sekülerizme geçişin felsefesidir. Almanya'da bu geçiş iki kuşak önce yaşanmıştır ama İngiltere'de Russell'ın öğretmenlerinin kuşağında gerçekleşmiştir. Russell ve arkadaşları, 1890'lara kadar İdealisttir. Russell'ın İdealizmden kopuşu, İdealistler de mantığı kendi alanları olarak görme eğiliminde olduğu için bilhassa anlamlıdır. Frege ve Russell tarafından işlenen devrimden önce mantığın büyük ölçüde kadim ve durağan bir alan olarak görüldüğünü ve yeni felsefi yöntemlerin istilası için cazip olan zayıf bir bölge olduğunu unutmamak gerekir. Hegel, diyalektik metafiziğini bu sayede bir mantık formunda ifade etmiştir; Russell'ın kuşağında Bosanquet (1888) ve McTaggart (1910) İdealist mantık sistemlerini üretmeye devam etmiştir.

En ünlü mantık, Bradley'in mantığıdır; 1893 tarihli İdealist sisteminin bir sıçrama tahtası olarak Mill'in tümevarımcılığının bir eleştirisini kullanmıştır. Bradley'in temel argümanı (12. Bölümde gördüğümüz gibi) ilişkilerin açıklanamaz bir Gerçeklikten gayrimeşru soyutlamalar olduğudur; ilişkileri kendi terimlerine bağlayan ilişkilerin sonsuz gerilemesi bunu ortaya koyar. Russell da buna karşı saldırıyla yanıt vermiştir. Bradley, ilişkilerin dahilî olduğu, ilişkilendirilen nesnelerin yapısında bulunduğunu varsaymıştır. Bu öğretinin absürt sonuçları (bütün nesnelerin zihin bağımlılığı dahil olmak üzere) ilişkilerin harici olduğu kabul edilerek bertaraf edilebilir; ilişkili olan öğeler kendi başlarına var olur ve başka bir şeyle ilişkilerinden etkilenmez. Russell'ın mantıksal atomculuğu, Bradley'in İdealizmine doğrudan karşı çıkar.

Russell, özne-yüklem formunda yüzey dilbilgisinin mistifikasyonlarının üstesinden gelmek için mantıksal olarak kusursuz bir dil önermiştir. Bütün tasvir edici terimler, basitçe* işaret eden mantıksal olarak uygun isimlerle değiştirilecektir. Russellcı karşıtı bir örnek kullanacak olursak: "Tanrı'nın oğlu" aslında "İsa" terimiyle değiştirilebilecek bir dolaylamadır. Hiçbir acımasız özel olguyu kabul etmeyen Bradley'e göre durum tam tersidir: "İsa" her şeyden önce "Tanrı'nın oğludur" ve bunun tersi geçerli değildir. Russell'ın indirgemeci programında, bütün dolaysız ve açıklayıcı ifadeler mantıksal olarak uygun isimler hakkındaki ifadelere çevrilebilir ve kişinin aşinalık yoluyla bildiği şeylere işaret edebilir. Doğruluk veya yanlışlık doğrudan okunabilir.[19]

Meta-matematik ihtilafı gittikçe felsefi alana kaydıkça, Russell da mantıksal atomculuğunun daha geniş sonuçlarına yönelmiştir. Russell'ın yarattığı etkinin temelinde, hayatı boyunca çalıştığı bir dizi sistemden ziyade, daha sonra felsefeye verdiği yön yatar. Aslında *Principia Mathematica*'nın yayımlanması Russell için kişisel bir kriz oluşturmuştur; formel çıkarımların yer aldığı üç ayrıntılı ciltteki tüm çabalarına rağmen, en çok tipler teorisinin temel düzey kusurları dikkat çekmiştir. Wittgenstein tam da bu noktada Cambridge'de ortaya çıkmış ve Russell tarafından yöntemini devam ettirecek ve kusurlarını giderecek öğrenci olarak kabul görmüştür (Monk, 1990:36-65). Wittgenstein şüphesiz yüksek zekâya ve konsantrasyon gücüne sahip biridir; ancak tek başına benzersiz olan ve onu ikon kırıcı deha rolüne uygun hale getiren şey, bu mücadele anında entelektüel ağın çekirdeğine kabul edilirken kendisine sunulan fırsatlardır.

Wittgenstein, mantıksal olarak kusursuz bir dil yönteminin matematikten ayrılabileceğini –ki Russell'ın teşebbüsü tam da bu noktada bir açmazla karşılaşmıştır– ve bütün felsefeye genelleştirilebileceğini görmüştür. 1912-1916 arasında, Russell'ın malzemelerini yeniden işlemiş ve radikalleştirmiştir. Wittgenstein, basit öğeleri veya nesneleri –aslında Russell'ın mantıksal olarak uygun isimler diye nitelendirdiği şeyleri– dünyanın nihai bileşenleri olarak öne sürer. Olgular, nesnelerin durumları oluşturan kombinasyonlarıdır; tüm anlamlı ifadeler, iddiaya göre, bunlar hakkındaki önermelere çevrilebilir ve temel cümlelerin bütünselliği, dünyanın tam bilgisini sunacaktır. Nesneler saf bir biçimde içsel özelliklere sahiptir; birbir-

[19] Wedberg (1984:139-141). Mantıksal öğelerin bağımsızlığına yaptığı vurgu nedeniyle, Russell bir süreliğine Meinong'un 1904 tarihli bütün zihinsel ve ekstra-zihinsel nesnelerin gerçeklik türleri öğretisini benimsemiştir. Russell, gerçekçiliğin çeşitli formları –Platoncu, duyumsal ve diğerleri– arasında geçiş yapabilmiştir, çünkü tanışıklık ilkesi, doğrudan bilinebilecek her türlü öğeyi çok genel olarak kapsamıştır.

lerinden etkilenmezler ve kombinasyonlar oluşturmanın tüm olasılıklarını barındırırlar. Bu mantıksal atomculuk, Russell'ın Bradley holizmine karşı yörüngesini devam ettirir. Her durum, diğer her şeyden bağımsızdır ve birinden diğerine hiçbir çıkarım yapılamaz. Wittgenstein, *Tractatus*'ta basit şeylere bir örnek vermez; Russell'ın gerçeklerinin doğası hakkında tereddüde düştüğü gibi, 1914-1916 müsveddelerinde bunların ışık noktaları mı, yoksa atomik fiziğin parçacıkları mı olduğunu sorgular (Wedberg, 1984:166). Aslında bunlar, Wittgenstein'ın dünyanın onun hakkında önermeler yapılmasının öncesinde veya "altında" neye benzediğini öne sürme çabasıdır. Basit şeyler, deneysel bir indirgemenin temel düzeyi değildir; deneyimin değişen konfigürasyonlarının ötesinde, mantıksal alanda bütün kombinasyonların üretilebileceği olasılıklardır.

Wittgenstein'ın sistemi indergemecilik tadı taşısa da, ontolojik bir hiyerarşidir. Mantığın sistemdeki yeri, boştur ama yine de merkezidir. Yeni Fregeci mantık yöntemi, Wittgenstein'ın miras aldığı temel malzemedir ve nihai basit şeylere indirgeme programından farklı bir yöne sapar. Wittgenstein, bu çatışmayı mantığın totolojilerden (mantıksal doğrular durumunda) ve çelişkilerden (yanlışlar durumunda) türediğini göstererek açıklar. Gerçek mantıksal önermeler, bileşenlerinin doğruluğunu bilmemize gerek olmadan bilinir: "Yağmur yağıyor veya yağmıyor." olgulardan bağımsız bir biçimde doğrudur. Wittgenstein'ın mantığa teknik katkısı, hangi önerme kombinasyonlarının olgular hakkında totoloji, çelişki veya olumsal ifadeler olduğunu göstermek için Russell'ın Harvard'daki arkadaşı Sheffer'in çalışmasına dayalı olarak doğru tabloları yöntemini hesaplamak olmuştur.

Wittgenstein'ın en ünlü hamlesi, Russell'ın geleneğini eleştirdiği ve gelecek filozofların üzerinde çalışacağı en derin sorunları ortaya attığı yerdedir. Bu, neyin söylenebileceği ve neyin yalnızca gösterilebileceği arasındaki ayrımdır. Söylenemeyenin bir anlamı, nihai ontolojinin keyfi olduğu, daha fazla açıklanamayan bir kaba gerçek olduğudur. Söylenemezlik, birkaç düzeydedir. Mutlak basit nesneler, dünyanın nihai bileşenleri açıklanamaz; bu, Russell'ın aşinalık yoluyla bilgisinde halihazırda ima edilen bir savdır. Wittgenstein, aşinalık yoluyla bilgiyi ontolojisinin her düzeyine genişletir. Önermeler düzeyinde, gösterilen şey gerçekliğin mantıksal şeklidir; parçalarının düzeninde, dünyadaki durumların düzenine tekabül eden bir resimdir. Wittgenstein, kapsayıcı bir Platoncu mantıksal form sahasına benzer bir şey ileri sürer; önermelerin "gerçekliği temsil edebilmek için onunla ortak şeylere sahip olması gerekir." Bu form, gösterilir ama önermede söylenmez; bunu yapabilmek için "kendimizi önermelerle mantığın dışında, yani dünyanın dışında bir yere yerleştirmemiz gerekir" (*Tractatus* 4.12).

Benzer bir şekilde, Frege'nin fonksiyonlar tekniğini ve içeriklerini –özne-yüklem mantığından temel kopuş olarak– tartışırken, Wittgenstein Frege tarafından fark edilenlerin ötesindeki bir formel kavram kategorisine işaret eder. Bunlar fonksiyon tarafından temsil edilemez veya söylenemez ama kullanılan işaret türüyle *gösterilir*: Nesneler için isim gösterenler, sayılar için sayı işaretleri, işlemler için işlem işaretleri vs (*Tractatus* 4.126-4.1272). Aslında bu Frege'nin sayı sistemini asıl sayılara dayandırmasının –deneysel saymanın sıra sayılarının ötesindeki sayıların Platoncu özleri– genelleştirilmiş halidir. Wittgenstein'ın en yenilikçi kısmı, Platoncu formların artık rasyonel olarak anlaşılır olanın en yüksek türü olarak alınmamasıdır; tam tersine, bunlar söylenemeyen şeylerdir. Wittgenstein, söylenemeyen/gösterilebilen şey silahını kuşanarak, daha da ileri sahaları, yalnızca sözlü düzeyde söylenebilen hiçbir şeyden etkilenmeyen etiğin ve mistik dinin daha yüksek gerçekliğini savunabilir.

Wittgenstein'ın söyleme ve gösterme arasındaki ayrımı, Frege ve Russell'ın çalışmasının çeşitli boyutlarından kristalleşir: Platonculuk, aşinalık yoluyla bilgi ve tipler kuramının güçlükleri. Söyleme/gösterme ayrımının, tipler kuramını çözdüğü varsayılır. Aslında bundan doğar; önermelerdeki hiyerarşik düzeyler arasındaki ilişkileri keşfetmede Frege ve Russell'ın temel hamlesinin yeniden formüle edilmesi ve genişletilmesidir. Wittgenstein'a göre, paradokstan kaçınmak için tipler kuramı gereksizdir, çünkü mantıksal bir dilde kullanılan farklı türden simgeler doğrudan doğruya çeşitli türden alanların farklı şekilde ele alınması ve karıştırılmaması gerektiğini gösterir. İnsan "a" veya "b" ile sembolize edilen şey türünün "x," "y" ve "z" ile sembolize edilenlerden farklı bir rol oynadığını dolaylı olarak bilir. Wittgenstein'ın söyleme/gösterme ayrımını keşfetmesinin kökeninde, simgelerin kendi işlerini nasıl yaptığını açıkça araştırması yatar (Monk, 1990:92; *Tractatus* 4.0312-4.0411). Simgeleri saf bir biçimde geleneksel olarak görme alışkanlığına direnir; bu alışkanlık, simgelerin çeşitli şeyleri ifade etmesindeki başarı veya başarısızlıkları aracılığıyla nasıl seçildiğinin daha önceki mantıkçılar tarafından görülmesini önlemiştir.[20]

Frege ve Russell, programlarını oluşturdukları sırada mantık simgelerini geliştirmiştir; Wittgenstein ise öncüllerinden öğrendiği meta-dikkat tek-

---

[20] Wittgenstein, aksi halde bir şekilde benzer görünebileceği yeni-Kantçılığı da reddeder. Uzay-form, dünyayı görmek için takacağımız bir tür gözlük değildir; sembol sistemlerinin kullanımlarını araştırarak keşfetmemiz gereken bir "ilişkiler yığınıdır" (*Tractatus* 4.0412). Wittgenstein, üç boyutu olan uzay gibi bir olgunun yeni-Kantçı *a priori*'yle açıklanmayacağını göz önünde bulundurmuş gibi görünür; mantık, "ampirik" yönleri de dahil olmak üzere dünyaya nüfuz eder.

niğini onların yaptığı şeye uygulamıştır. Wittgenstein'ın hamlesi, bir geştalt çerçevesini parçalamak gibidir, zira simge kullanımının yapılarını onları belli bir amaçla kullanırken görmek neredeyse imkânsızdır. Wittgenstein bu nedenle bir sonraki adımda neler yapılabileceğinin farkına varmada ve mevcut dilde nelerin söylenip söylenemeyeceği hakkında bir kavrayışı sözcüklerle ifade etmekte yoğun ve sancılı bir mücadele vermiştir.[21] Wittgenstein kendi kör noktasına sahiptir. Sonraki filozofların kendi açtığı yeni meta-düzeyleri araştırmasını engelleyememiştir; bunlara işaret ederek, bu alan için yeni dilin yaratılma olasılığını açığa çıkarmıştır. Wittgenstein bunu görmemiştir, çünkü İdealizme karşı kampanyada Russell tarafından başlatılan bir polemikle ilgilenmiştir. Söylenebilen ve söylenemeyen/gösterilebilen arasındaki ayrım yalnızca ifadeler hiyerarşisine işaret etmez, aynı zamanda her bir düzeyde neyin meşru olup olmadığını yasalaştırır.[22] Söylenebilen/söylenemeyen ayrımı, tipler kuramının polemiksel faydasını devam ettirir. Aslında tipler kuramı, canlılığını yitirmemiştir; Wittgenstein matematiksel temeller için aşırı karmaşık olduğunu düşünse de, Carnap bunu kategori hatalarına dayandığı için artık saf dışı bırakılabilecek metafiziğe karşı etkili bir silah olarak görmüştür.

Wittgenstein, *Tractatus*'ta söylenemeyenler öğretisi aracılığıyla sistemiyle birleştirdiği hayatın anlamı ve dinsel mistisizmin olağanüstü önemi hakkındaki çok farklı bir ton taşıyan fikirlerle Russellcı mirasını zenginleştirmiştir. Bu kısım, Wittgenstein'ın Tolstoycu Hıristiyanlık inancına geçtiği I. Dünya Savaşının zorlu atmosferinde eklenmiştir (Monk, 1990:115-123, 134-146). Çekirdek felsefi ağ tarafından üretilmemiş olan bu bölüm, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde çok az etki uyandırmıştır ve Wittgenstein daha sonra felsefi ağa ve özellikle de Russellcı mantıkçı çizgiye ilgi duyan Viyana Çevresine yöneldikten sonra neredeyse hiç kabul görmemiştir. *Tractatus*'u dinsel-mistik bir ışıkta yeniden okumak, Wittgenstein'ın ölümünden sonra gündelik dil hareketinin yıldızı haline gelmesiyle ve özellikle de 1970'lerin postpozitivizmi sırasında mümkün olabilmiştir.

---

[21] Tipler kuramındaki eski geştaltların arasından sıyrılma mücadelesi nedeniyle beyninin yorgun düştüğünü dile getiren Russell, Wittgenstein'ın başarısında sembolizmin önemini sezinlemiştir (Russell, 1967:228-229, 247). *Tractatus*'un girişinde (Russell, 1922: xvii-xviii) Wittgenstein'ın söylenemezlik kavramına değinen Russell şu tespitte bulunur: "Bu görüş, asıl olarak notasyon üzerinden ileri sürülmüş olabilir ve öyleyse, onu destekleyecek birçok şey vardır, zira iyi bir notasyon zaman zaman onu canlı bir öğretmen gibi gösteren bir inceliğe ve açıklayıcılığa sahiptir. Notasyonla ilgili düzensizlikler, çoğu zaman felsefi hataların ilk işaretidir ve kusursuz bir notasyon düşüncenin vekili olacaktır."

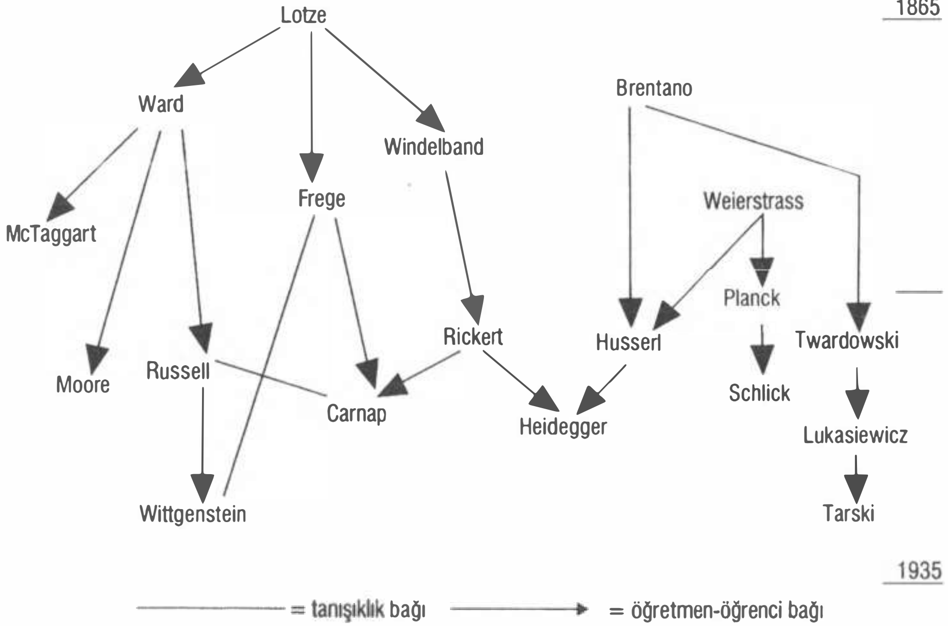
[22] Frege, bir işlevi ifade etmek ve ifade edilen içerik arasında bir ayrıma gitmenin –hiyerarşik tipler kuramının bir öncülü– Anselmus'un ontolojik kanıtındaki hatayı ortaya koyduğuna işaret ederek yolu zaten göstermiştir.

MÜCADELELERİN BAĞLANTI NOKTASI OLARAK VİYANA ÇEVRESİ

1910 ve 1940 arasındaki dönem yoğun bir yeniden yapılanmaya tanıklık eder. Önceki kuşakların tüm dizilişi dağılmıştır: İdealistler, yeni-Kantçılar, Brentano'nun eylem psikolojisinin (bir diğer adıyla Avusturya gerçekçiliği) yanı sıra dirimselciler, evrimciler, Faydacılar ve materyalistler. Bu okullardan bazılarının temsilcileri, yayınlarına devam eder ama bunlar son nefesleridir, miadını doldurdukları düşünülür ve daha az dikkat çekerler. Onların yerine yeni okullar gelir: Mantıksal pozitivistler, gündelik dil filozofları ve fenomenolog-varoluşçular. Bunlar, radikalliğin yeni doruklarına yükselen yeni ihtilaf çizgilerini oluşturur.

Kuşaklararası ağlarda bir kesinti yoktur: Eski zincirlerin birçoğu devam eder ama en son öğrenciler yeni yönlere gider (Şekil 13.3). İngiltere'de eski İdealist ve Faydacı ağlar, Russell ve Moore'u ortaya çıkarır. Almanya'da Brentano'nun yerini Husserl alır ve o da yerini Heidegger'e bırakır; Brentano'nun zincirinin bir diğer kolu, Twardowski ve Varşova-Lvov okulundaki öğrencileri aracılığıyla Tarski'ye uzanır. Yeni-Kantçılar da bölünür; Husserl hem Marburg hem de Viyana'da öğrencidir; Rickert, Carpan ve Heidegger'in öğretmenidir; Carpan ve Heidegger kardeş katili olan ağ kardeşleridir ve Husserl aracılığıyla Heidegger'in öğretmeninin öğretmeni, şaşırtıcı da olsa, matematikçi Weierstrass'tır. Her zamanki gibi, ağ enerjisi kişiler arası temasların ağları üzerinden yayılır ve fikirlerin içeriği, dikkat alanını yeniden yapılandıran yatay karşıtlık zincirleri tarafından yeniden düzenlenir.

Yeniden yapılanma, her ülkede az çok eşzamanlı bir biçimde gerçekleşir. İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde, bu dönem İdealizmin sonudur. Son sistemler –McTaggart, Stout, Whitehead, Peirce ve Royce'un sistemleri– 1910'lara ve 1920'lere kadar uzanır ama yolun sonu niteliği taşır. Pragmatizm de İdealizmden uzaklaşmanın bir adımı olarak, yüzyılın dönümünde gelişmiş ve 1930'larda mantıksal pozitivistler ve gündelik dil filozoflarından önce sonlanmıştır. Bu motif, yeniden yapılanmanın temel bir nedeninin, üniversitelerde dinsel sekülerleşmenin tamamlanması olduğunu ortaya koyar. Fakat bu, sekülerleşmenin uzun süre önce gerçekleştiği Almanya'da neden eşzamanlı bir yeniden yapılanma olduğunu açıklamaz. Akademik örgütlenmesi Alman modelinin uygulandığı diğer yerlerden çok farklı olan Fransa, diğer ülkelerdeki yeniden yapılanma hareketlerinin içeriğiyle en az koordineli olan ülkedir. Fransa'da ne bir mantıksal pozitivist hareket ne de gündelik dil hareketi gelişmiştir; 1920'lerde ve 1930'larda yeniden yapılanma gerçekleştiğinde, spiritüalizm ve dirimselcilik yerini Almanya'dan ithal edilen fenomenoloji ve varoluşçuluğa bırakmıştır.



ŞEKİL 13.3. 1900 KUŞAĞINDA AĞLARIN YENİDEN HİZALANMASI

Kronolojik olarak geri dönmemiz gerekse de, üç ana hareketin her birini inleyeceğiz: Önce amiral gemisi Viyana Çevresi olan mantıksal pozitivistler, daha sonra İngiliz ağlarında Russell'ın mantıkçı hareketiyle aynı anda ortaya çıkan ve Wittgenstein'ın bir hareketten diğerine döndüğünü iddia eden gündelik dil hareketi. Son olarak, fenomenoloji ve en nihayetinde varoluşçuluk haline gelen yeni-Kantçıların ve matematikçilerin ağlarındaki paralel gelişmeyi incelemek için Alman cephesine geçeceğiz. Aynı köklerden başlayan iki büyük Alman hareketi, entelektüel alanı yeni çatışmalar etrafında yeniden düzenlemiş ve sürekli daha karşıt hale gelmiştir. Disipliner farklılaşma döneminde felsefeye hâkim olan daha eski yeni-Kantçılık, süreç içinde dikkat alanının merkezinden uzaklaşmıştır.

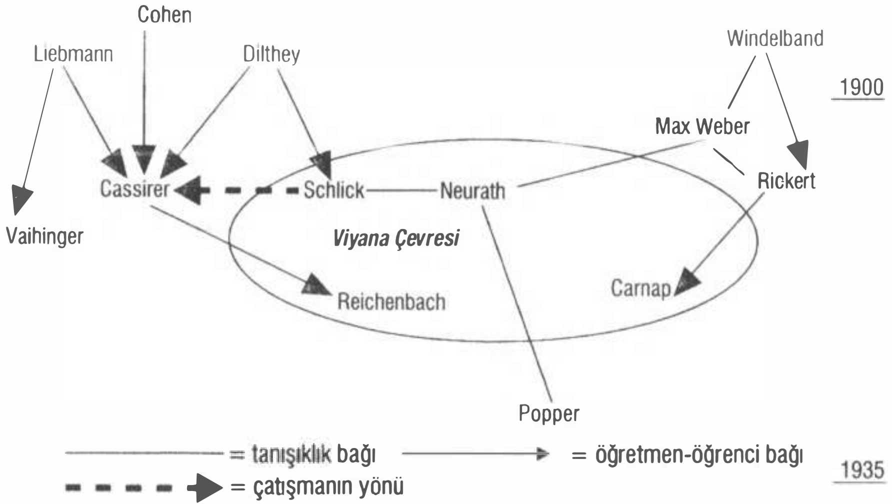
Viyana Çevresi, geçmiş üç ağın karışımıdır: yeni-Kantçılar, fizikçi-pozitivistler ve temeller tartışmasının matematikçi-mantıkçıları.[23] Bu ağların ki-

---

[23] "Viyana Çevresi" bütün bir hareket için kullanılan gevşek bir terimdir. Daha dar anlamda, Schlick tarafından 1924'ten 1936'ya kadar gerçekleştirilen kişisel tartışma toplantılarını ifade eder; 1929'daki manifestosu ve 1930'daki *Erkenntnis* adlı dergisiyle Neurath'ın liderliğinde resmiyete bürünmüştür (Ayer, 1982; Popper, 1976; Quine, 1985; Waismann, 1979; Johnston, 1972). Başka alt hizipler ve tartışma grupları ve de Wittgenstein'ın 1927-1932

şisel kesişmesinde ve grupların hem kendi içinde hem de arasında ortaya çıkan ihtilafların çok yoğun olmasında, Viyana Çevresinin yaratıcı enerjisinin kaynağını buluruz (Şekil 13.4).

Mantıksal pozitivistçiler yeni-Kantçıların yerini aldıktan sonra, bilimadamları ve filozoflar arasında 1850'lerdeki Helmholtz'a kadar gerilere giden geçici anlaşmayı sona erdirmiştir. Matematiksel bilimin yasaları, uzunca bir süre Cohen'in Marburg Okulu tarafından savunulmuştur. Yeni fenomenalist fiziğin Cohen'in öğrencisi Cassirer tarafından yorumlanması, büyük ölçüde nesnelliği Mach'ın aşırılığından daha iyi koruyan ve Einsteincı görelilik kuramının en iyi felsefi yorumunu sunan bir yorum olarak kabul edilmiştir. Cassirer, 1910'da madde, töz ve kuvvetin hiçbir ontolojik gerçekliğe sahip olmadığını etkileyici bir biçimde ileri sürmüştür; bilimin konusu, fonksiyonel bağlantıların kuramsal ifadeleri tarafından yapılandırılan fenomenolojik açıklamasından ibarettir. Neredeyse aynı tarihte, Vaihinger gerekli kurgular temelinde sanki onlar gerçekmiş gibi hareket ettiğimizi or-



ŞEKİL 13.4. YENİ-KANTÇILAR VE VİYANA ÇEVRESİ

arasında görüşmeyi kabul ettiği küçük çevre de buna dahil olmuştur. Bütün bu çevreler, Reichenbach'ın Berlin çevresi ve Varşova mantıkçılar okulu ziyaretçileriyle karşılıklı olarak birbirine bağlanmıştır; Prag'da fizikçi Philip Frank aracılığıyla bir başka düğüm oluşmuş ve Carnap'ın 1931'de bir kürsü edinmesiyle daha merkezi hale gelmiştir; 1930'larda genişleyen genç filozoflar ağı bu mesajı yurtdışına yaymıştır: Oxford'dan Ryle'nin öğrencisi Ayer; Harvard'dan Whitehead ve C.S. Lewis'in öğrencisi (ve dolayısıyla James'in öğrencisinin öğrencisi) Quine.

taya koyan *Philosophy of As-If* (1911) adlı kitabıyla ün yapmıştır.[24] Schlick ve Reichenbach da, daha sonraları Carnap ve Popper'ın olduğu gibi, 1920'lerin başına kadar açık birer Kantçıdır.

Yeni-Kantçılık değişmiştir ama yaratıcı gelişmeler normalde bir okulu canlı tutmaya hizmet eder. Peki neden bu okul için böyle bir etki yaratmamıştır? Cassirer, görelilik fiziği dersinden Öklidçi geometrinin özelliklerinin *a priori* olarak alınamayacağı yorumunu çıkarmıştır; deneyimi süzen kategorilerin gelişimi söz konusudur. Atmosfer birdenbire soğuyuvermiştir. Schlick, yeni-Kantçıların duruşlarını genişletmesine izin vermek yerine, daha da sert bir ölçüt getirmeye başlamıştır. Kantçı kategorilerin daha dar yorumunun yanlış olduğu ortaya çıkmışken, Cassirer'in daha geniş yorumuna izin verilmemiştir çünkü yeni-Kantçılığın uyum yeteneği bunun deneyim tarafından çürütülemeyen kaygan, bilimdışı bir felsefe olduğunu göstermiştir. Oyunun yeni kuralları dayatılmıştır: Daha önce bir felsefenin –özellikle de deneyimin temelleriyle ilgilenen bir felsefenin– bir araştırma bilimiyle aynı şekilde test edilebilir olması beklenmemiştir.[25]

Tarihsel karşılaştırmalar, bir okulun kendini eleştiriye karşı süresiz olarak savunmak için entelektüel kaynaklar bulabileceğini gösterir; dışarıdan eleştiri, tek başına hiçbir zaman bir konumun sonunu getiremez.[26]

---

24 Schnädelbach (1984:87); Willey (1978:155, 173); Johnston (1972:189). Vaihinger öğretisini militan yeni-Kantçı Lange'la çalıştıktan sonra 1870'lerde formüle etmeye başlamıştır. Vaihinger, Kantçı âlimlikle güçlü bir biçimde özdeşleşmiştir; 1896'da *Kant Studien* dergisini ve 1904'te Kant Derneğini kurmuştur. Bunlar, yüzyılın dönümünde Kantçı yayınların çoğalmasını sağlayan önemli kanallardır. Schlick, Cassirer'in yeni-Kantçı fiziğine yönelik eleştirisini 1921'de bu dergide yayımlatmıştır. Viyana Çevresinin dergisi *Erkenntnis*, Vaihinger'in bir diğer dergisi *Annalen der Philosophie*'nin devamıdır.

25 Coffa (1991:189-201). Einstein, Newtoncu uzayı hareketin mutlak kabı olarak alaşağı etmiştir; 1920'lere kadar Reichenbach, Einstein'ın argümanının yeni-Kantçılığa destek sunduğunu düşünmüştür. Einstein ise yeni-Kantçı yorumu beğenmemiş ve bunun yerine zaman-uzayın fiziksel olarak nesnel bir varoluşa sahip olduğunu savunmuştur. 1921'de Einstein, Cassirer'in görelilik kuramı yorumuna getirdiği eleştiriyi desteklemek için Schlick'e yazmıştır. Fakat Einstein'ın görüşü, değişen felsefi atmosfere belirleyici olmaktan uzaktır. Kendi beğenileri de karmaşık ve son derece değişkendir (Holton, [1973] 1988:237-278). Daha önce (yaklaşık olarak 1905) Einstein kendini Machçı fenomenalizme yakın görmüştür ama bir yandan da Planck'ın muhalif konumunun önemli bileşenlerinden faydalanmıştır; 1910'larda kuram erişilebilir gerçekçiliğe dönmüştür; 1922'de Schlick'le kurduğu temasın hemen ardından Machçıları aşırı ampirist oldukları için açıkça eleştirmiştir. 1920'lerde Viyana Çevresi geliştikçe, Einstein tersi istikamette ilerlemiştir. Einstein'ın özel göreliliği, bütün önemli felsefi konumlar tarafından bir destekmiş gibi algılanmıştır: yeni-Kantçılar, pozitivistler, gerçekçiler, pragmatistler, hatta dinsel İdealistler.

26 Stoacıların öğretilerindeki çelişkilere işaret eden kadim Yunan Akademi üyelerinin sonu gelmeyen eleştirilerinde ve Epikurosçuların saldırı geçirimsizliğinde bunu görürüz. Kadim Hindistan'da Ajivikalar her şeyi kuşatan Kadere inanmak ve kişisel olarak özgürlük için

yeni-Kantçılık dikkat merkezi için önemli bir rakip olmaktan çıkmıştır; ona çok şey borçlu olanlar bile sırt çevirmiştir. Yeni-Kantçılar arasında kimlik kaybının başka işaretleri de vardır: Natorp 1910'dan sonra Platoncu dinsel mistisizme yaklaşan bir metafizik için kesin bilimin mantıksal temellerini terk etmiştir; Cohen'in öğrencisi Nicolai Hartmann, 1920'lerde yeni-Kantçılığın ontoloji karşısında epistemolojiye öncelik tanımasını tersine çevirmiştir; diğerleri varoluşçu olmuştur. Aynı şey Brentano Okulunda da gerçekleşmiştir: Meinong'un yaklaşık olarak 1904'te dikkatleri üzerine toplamasına rağmen, daha sonraki öğrenciler kendilerini fenomenolog veya mantıkçı olarak lanse etmeyi tercih etmiştir.

Küçük sayılar yasası işlemiştir: Yeni hareketler dikkat alanında yer bulmak için kaynaklar keşfettikçe, en çok enerji veren sorunlara yöneliş hızlanmıştır; eski konumlar artık uygulanabilir olmadıkları için değil, üç dört yeni hiziple birlikte daha eski yarım düzine hizbin varlığını koruyabileceği yeterli yer olmadığı için tükenmiştir. Yeni-Kantçılık bilhassa kırılgandır çünkü geçmiş iki kuşağın egemen Alman Okulu olarak, dikkat alanını çeşitli alt konumlarla kalabalıklaştırmıştır. Yeni-Kantçılar, sınır münakaşasının sorunlarından meta-konular yaratarak disipliner farklılaşmanın öncülüğünü yapmak suretiyle merkezi olmaktan çıkmıştır. Carnap ve Neurath'ın bilimin birleştirilmesine yönelik indirgemeci programlarında ise bunun tam karşıtı bir ruh vardır. Fizik merkezli yayılmacılıkları geçicidir ama bu tutum, hareketin daha derinde dikkat alanının kökten bir sadeleştirilmesine yöneldiğinin işaretidir.

Fizikçilerin Yöntembilimsel Tartışmalarının Yayılması

Felsefeyi eleştirme dürtüsü, fiziğin doğasında var olan bir şey değildir. Biliminsanlarının saldırısının bir önceki epizotu, *Naturphilosophie*'nin müdahalesini hedef almış ve akademik özerklik elde edildikten sonra dinmiştir; Büchner'in kuşağının militan materyalistleri, 20. yüzyıl analitik okullarını karakterize eden reform gibi felsefenin içeriden bir reformunu tetiklemek şöyle dursun, filozoflar arasında hiçbir itibar edinememiştir. Bilakis yeni-Kantçı filozoflar, metafizik karşıtı materyalistlerin maddenin eleştirel olmayan bir metafiziğini desteklemesi çelişkisine –bilimin içinde Mach'ın fenomenalizminin de onlara katıldığı bir eleştiri olarak– tutunmuştur. Pozi-

mücadele etmek arasındaki tutarsızlıkları nedeniyle alay konusu olmuştur. Ortaçağ Hindistan'ında Nyaya-Vaişeşika Okulu, konumlarındaki paradokslara yönelik ciddi Budist ve Advaita saldırılarına gerçekçiliklerinden geri adım atarak değil, onu genişleterek yanıt vermiştir. Bu okullar, konumlarını değiştirmeden kuşaklar boyunca varlığını sürdürmüştür.

tivizm ve yeni-Kantçılık, özellikle 1870'ler ve 1880'lerde, materyalizmi reddetmeleri bakımından oldukça yakındır; Cassirer'in 1910 tarihli fizik felsefesi, Mach'ınkine yakındır. 1920'lere dek Schlick, yeni-Kantçılığın Mach ve Avenarius'un fenomenalizmiyle uyumlu olduğunu ileri sürmüştür. O halde postmateryalist fizik üzerine bu küçük farklılık noktaları, nasıl olup da bir uçuruma dönüşmüştür?

Modern pozitivist hareket haline gelecek olan şey, fizikçiler arasında bilginin kapsamı veya felsefe pratiği konusunda genel olarak yasalar belirlemekten ziyade, kendi disiplinleri için yöntembilimsel kuralları ortaya koyan içsel bir gelişme olarak başlamıştır. 1870'ten sonra elektromanyetizma, ışık ve ışınım hakkındaki deneyciler, fiziksel bedenlerin mekaniğini tanımlamaktan vazgeçen matematiksel modeller formüle etmiştir. Kirchhoff ve Mach'ın öncülüğündeki fizikçilerin radikal bir hareketi, "kütle," "kuvvet" ve "atom" gibi kavramların yalnızca gözlemleri basitleştirmek için kullanılan kurgular olduğunu ileri sürmeye başlamıştır. Mach, doğa yasalarının varlığını dahi kabul etmeyerek metafiziksel varlıkların gereksiz yere çoğaltılması olarak gördüğü kuramsal yapıları reddetmiştir. Ostwald'ın dirimselci "enerji bilimi" atomlar ve maddenin düşünce ekonomisi ilkesi tarafından bertaraf edilebileceğini savunarak pozitivistlerle güçbirliği yapmıştır. Öte yandan, kuramsal fizikçiler bedenlerin mekanik yasalarının merkeziliğini korumaya çalıştır; bu, stratejik değişiklikler yaparak geçmişteki birçok ilerlemeyi yeni araştırma alanlarına yöneltmiş bir paradigmadır. Kuramsal fizikçiler arasında en başarılı olanı Planck'tır; Planck'ın 1900 tarihli kuantum kuramı, enerji düzeylerindeki ani değişiklikleri varsayarak klasik dinamiği terk etmiştir; Einstein'ın 1905 tarihli özel göreliliği, ışığın aykırı özelliklerini bu temelde açıklamıştır ve Bohr da 1913'te yine bu temelde bir atomik yapı kuramı geliştirmiştir.

Kamplar arasında ateşli tartışmalar gerçekleşmiştir (Lindenfeld, 1980:80-86, 105-110; Johnston, 1972:181-8; *EP*, 1967:7:15). İstatistiksel mekaniği Planck'ın atomculuk savunusuna temel oluşturan Planck ve Boltzmann, 1895-1905 arasında Ostwald ve Mach'la tekrar tekrar tartışmıştır. Yeni-Kantçılar, Mach'ın aşırı tümevarımcılığının bilimin kuramsal boyutlarını, geleceği öngörme kapasitesini ve matematiksel yasalarını açıklayamadığına dikkat çekerek savaşa katılmıştır. Mach ise tamsayıların pratik hesaplama ihtiyaçlarından doğduğunu savunarak sayının *a priori* karakterini reddetmiştir. Mach, bilimin en basit birleşmesinin, fizyolojinin himayesi altında gerçekleştiğini ileri sürerek natüralist bir radikal olarak ün yapmıştır: Sinir sistemindeki duyumlar yegâne gerçekliktir ve düşünce ekonomisi, organizmanın çevresine uyumudur. Fizyolojik psikolojiye indirge-

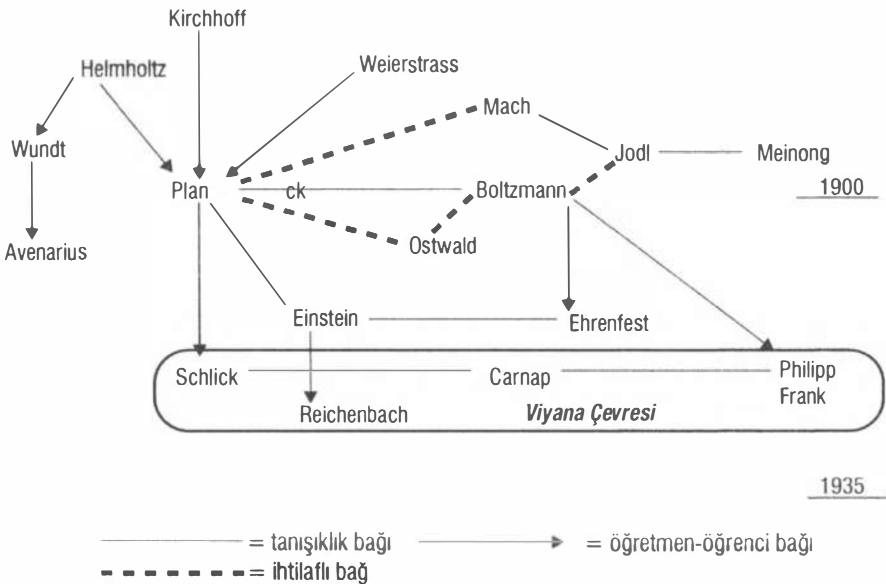
me, 1860'lar ve 1870'lerde yeni-Kantçıların *a priori* kategorilerin fizyolojik yorumu üzerine tartışmalarının yankılarını uyandırmış ve Frege ile Husserl tarafından matematikte nesnelliğin savunusuna ve psikolojizmin yenilenmiş reddine enerji vermiştir. Planck, 1908'ten 1920'lere kadar Mach'ın gerçekliği duyumlar akışına indirgemesine karşı Kantçılığın bir versiyonunu savunmuştur; tıpkı Cassirer ve yeni-Kantçılar gibi, Mach'ın konumunu göreli öznelcilik olarak değerlendirmiştir. Bu tartışmalar, Viyana Çevresinin metafiziği sahnenin dışına itme kampanyası için kostümlü bir provadır. Bu tarihe kadar fizikte neyin meşru olduğu üzerine bir mücadele yaşanmıştır; bu daha sonra usun herhangi bir alanında neyin meşru olduğu sorusu haline gelmiştir.

Bu hareket, Eddington'ın 1919'da ışığın bükülmesinin astronomik kanıtını sunmasını takiben Einsteincı görelilik kuramının ulaştığı genel şöhretin hengâmesi sırasında kristalleşmeye başlamıştır. Bohr'un Kopenhag Okulunu ve Heisenberg'in 1925'te duyurduğu belirsizlik ilkesiyle birlikte kuantum mekaniğini çevreleyen şöhret de aynı doğrultudadır. Felsefe, basitçe fizikteki yeni keşiflere yanıt vermemiştir; benzer problemler Einstein'ın 1905'teki özel görelilik kuramı, hatta daha öncesinde de mevcuttur ve yeni-Kantçıların yorumlarının Machçı fenomenalizm üzerindeki egemenliğini sarsmamıştır. Görelilik doğrulamasıyla hem Schlick hem de Popper için doğrulama örneklendirilmiş olsa da, bu tek yorum değildir. Deneysel doğrulayıcı olan Eddington, bunu metafiziği reddetmenin veya gerçek bilimi sözde-bilimden ayırmanın zemini olarak görmekte zorlanmış, hatta yeni-Kantçı bir duruş benimsemiştir (Passmore, 1968:333). 1920'ler ve 1930'larda Eddington ve Jeans gibi görelilik fizikçilerinin popüler açıklamaları –tıpkı Einstein'ınkiler gibi– fiziği dinle uzlaştırma geleneğini devam ettirmiştir. 1920'lerin fiziği, Viyana Çevresinin temalarını yaratmamıştır ama bilimin felsefesine daha çok dikkat çekerek onların ün kazanmasına katkıda bulunmuştur.

Viyana Çevresi, doğrudan doğruya önde gelen Alman fizikçilerinin ağından gelişmiştir (Şekil 13.5). Kirchhoff, Helmholtz, Planck, Boltzmann ve Einstein, onların öğretmenleri veya öğretmenlerinin öğretmenidir. Kurumsal olarak da bu fizikçiler, mücadelenin sürdürüleceği arenayı yaratmıştır. Fizikten felsefeye geçen Endüktif Bilimlerin Tarihi ve Kuramı kürsüsü, 1895'te kurulmuş ve amacı Mach'ı Viyana'ya çekmektir. İkinci görevli, kürsüyü Machçılar karşısındaki genel tartışmaları desteklemek için kullanan Boltzmann'dır (1902-1906) ve üçüncü olarak Cassirer'e saldırısının ardından 1922'de Viyana'ya gelen Schlick görev almıştır. Önemli olan, konumların mirasından ziyade, tartışmaların odağıdır; Schlick, sonunda Mach'ın tarafına geçmiş olsa da Planck'ın öğrencisi olarak başlamıştır. Berlin'de,

Einstein'ın çırağı olan ve uzay-zaman göreliliğinin matematiksel felsefesi üzerine çalışan Reichenbach etrafında birleşik bir grup oluşmuştur (*EP*, 1967:11:355-356). Fiziğin dışındaki ek ağ bileşenleri, Viyana Çevresinin özgünlüğüyle sonuçlanmıştır. Machçılar, matematiksel temeller veya mantık reformuyla ilgilenmemiştir; bunları Viyana'da dikkatin merkezine taşıyanlar Carnap ve Wittgenstein'dır. Viyana Çevresinin merkezi üyeleri, aynı zamanda yeni-Kantçı öğretmenlerden eğitim alan fizikçilerin ve matematikçilerin ağ melezleridir.

Fizikçiler, felsefenin merkezi alanında dikkat çekecek bir şey söyleyebilmelerinden dolayı cesaret bulmuştur. Çok geçmeden, egemen okul olan yeni-Kantçılığa dönük bir saldırı başlatmıştır. Süreç içinde Mach'ın bayrağını dalgalandırmayı elverişli bulmuşlardır. Viyana Çevresi 1928'de resmileştiğinde, kendini Ernst Mach Derneği olarak adlandırmıştır. Bu belli ölçüde retoriktir. Viyana Çevresinin yöntemleri, özellikle de mantıksal araçları Mach ve psikolojik indirgemeciliğine ait değildir; 1930'ların fizikalizmi de Mach'ın nötr monizminden çok uzaktır. Fenomenalizm, bu çevre tarafından keşfedilen birçok temadan biridir. Gönderme yaptıkları şey, her şeyden önce Mach'ın radikalliğidir; bunu, metafiziği yalnızca fizikten değil, her yerden dışlamak için genişletmişlerdir.



ŞEKİL 13.5. FİZİKÇİLERİN METODOLOJİK İHTİLAFLARI

Bu radikalliğin ilk aracı, pozitivist haline gelmeden 1918'de Viyana Çevresi öncesindeki günlerinde Schlick tarafından ortaya atılan bir kavram olan doğrulamadır. Carnap, Wittgenstein ve diğerleri de katıldıkça, bilimsel bilginin nasıl oluştuğu ve dışta bırakılacak bilgi dışı şeylerin formlarından nasıl ayrıldığı hakkında daha çok kaynak uygulamaya dökülmüştür. Her çözüm yeni güçlükler doğurdukça, bunun verimli bir yapboz damarı olduğu ortaya çıkmıştır. Ampirik doğrulama, nihai doğrulayıcıların doğası ve doğrulanabilirlik ilkesinin statüsü hakkındaki sorularda başarısız olmuştur. Russellcı mantıkçılık, kimi ifade formlarının yalnızca yanlış değil aynı zamanda anlamsız olduğu için reddedilmesine yönelik bir ölçüt sağlamıştır; Schlick ve Waismann, anlamlılığı bilim ve bilimdışı arasındaki hudut olarak görmüştür. Bu da ölçütün kendisinin formüle edildiği dilin anlamlılığı sorusunu gündeme getirmiştir. Popper, Viyana Çevresinin çekirdeği olan demarkasyonist ruhu devam ettirerek nihayetinde bu içsel çatışmayı doğrulama programının reddine kadar götürmüştür.

Matematiksel Temellerin Rakip Ağları ve Gödel'in Kanıtının Kökeni

1920'ler aynı zamanda matematiksel temeller üzerine ihtilafın zirveye ulaşmasına ve Brouwer, Hilbert ve destekçilerinin açıklamalarının en aktif dönemine sahne olmuştur. Bunların yanı sıra üçüncü (ve aslında en eski) hizip kalmıştır: 1920'lerde kaleleri Viyana Çevresi haline gelen Russell-Frege mantıkçıları. Bunların ihtilafları, ilk olarak Viyana Çevresini oluşturan fizikçi-filozofların ihtilaflarının üzerine eklenmiş ve 1930'lardaki yaratıcı mücadelenin muazzam yoğunluğunu ortaya çıkarmıştır.

Frege-Russell çizgisi, 1926'da Viyana'ya gelen Carnap ve kısa bir süre sonra Viyana Çevresiyle tartışmalara başlayan Wittgenstein tarafından temsil edilmiştir (Şekil 13.6). Her ikisi de kariyerlerinin başında Frege'yle biçimlendirici bir temas kurmuştur: Carnap, 1910-1914 arasında Jena'da öğrencidir ve Wittgenstein, entelektüel yolu hakkındaki ilk tavsiyeler için 1911'de ve 1912'de Frege'yi ziyaret etmiştir; Frege daha sonra I. Dünya Savaşı sırasında *Tractatus*'u yazarken Wittgenstein'la mektuplaşarak onu sürekli teşvik etmiştir (Monk, 1990:36, 70, 115-157). Bütün hayatı boyunca önemli bir profesyonel takipçiden mahrum kalmış olan Frege, birdenbire iki takipçi kazanmıştır. Her ikisi de Russell'dan çok etkilenmiştir. Wittgenstein, Russell'ın mantıkçı programı devam ettirmek için görevlendirilen kişisel takipçisidir. Carnap, 1921'de Russell'ın bilim eğitimi alan ve yanıltıcı yazınsal yöntemlere direnen bir filozoflar hareketi için yaptığı programa dayalı çağrısını okuma-

Brentano
J.S. Mill
Wundt
Weierstrass
Cayley
Frege
Kronecker
Peano
Planck
Cantor
Poincaré
Whitehead
1900
Husserl
Hilbert
Russell
Twardowski
Minkowsky
Kulpe
Ψ
Zermelo
Weyl
Kotarbinski
Einstein
Brouwer
Lukasiewicz
Carnap
von Neumann
Hahn
K. Bühler
Ψ
Reichenbach
Karl Menger
Wittgeinstein
Gödel
VİYANA ÇEVRESİ
Popper
Tarski
1935
Quine

= tanışıklık bağı
= öğretmen-öğrenci bağı
= ihtilaflı bağ
= çatışmanın yönü

ŞEKİL 13.6. MATEMATİKSEL MANTIK VE TEMELLER AĞI

sı üzerine eyleme geçmiştir; Carnap –Frege'nin çırağı olarak gayet doğal bir biçimde– bunu kişisel olarak kendine yöneltilmiş olarak algılamıştır (Coffa, 1991:208). Russell'la mektuplaşmaya başlamış ve tipler kuramı aracılığıyla hiyerarşik hale getirilen Russell benzeri kusursuz bir dile dayalı olarak bilginin temellerini inşa etmeye başlamıştır. Wittgenstein kendi araçlarıyla tipler kuramının ötesine geçmiş olsa da, 1920'lerin sonunda Wittgenstein'ın fikirlerinin Carnap tarafından çalındığından şüphe etmesi ve Viyana Çevresiyle kişisel toplantılarında onu dışlamasına neden olacak kadar bir müştereklik mevcuttur (Coffa, 1991:405). Aynı mirastan beslenen ve dolayısıyla dikkat alanında birbirinin rakibi olan ağ üvey kardeşleridir.

Hilbert çizgisi, Viyana Çevresi ağında birkaç eski öğrenci tarafından temsil edilir; ilk başta Schlick'i Viyana'ya getiren ve Çevre'nin başlıca örgütleyicisi olan matematik profesörü Hans Hahn da bunların arasındadır (*DSB,* 1981:14:88-92, 281-285; Wang, 1987:52-57, 76-88). Gödel, Hahn'ın çırağıdır; Hahn, Gödel'in ünlü ispatını ilan ettiği yılda Viyana Çevresinin çeperine giren Popper'a da ders vermiştir. 1920'lerde Hilbert Okulu, aritmetiğin tutarlılığını ispatlamak için muazzam çaba sarf etmiştir; 1927-1929 arasında Berlin'de Reichenbach'ın iş arkadaşı olan ve kısa bir süre sonra Gödel tarafından geliştirilen yeni bir belitleme üzerine çalışan von Neumann en aktif olanları arasındadır. Merkezleri Amsterdam'da bulunan karşıt kamptaki Brouwer sezgicileri de Viyana ağıyla ve sorunlarıyla iç içe geçmiştir. Reichenbach gibi, Hilbert'le Göttingen'de çalışan Hermann Weyl, 1920'lerde sezgici taraftan matematiği yeniden inşa etme girişiminde sezgici ve formalist yöntemleri harmanlayarak Brouwer sezgicilerine katılmıştır. Aynı matematikçiler, bu dönemde yeni görelilik fiziği ve kuantum mekaniğinin temellerinde yoğun bir biçimde aktiftir ve bu uğraşları, Viyana Çevresindeki fizikçilerin merkezi uğraşlarıyla örtüşür. Hahn'ın gözde öğrencilerinden biri olan Karl Menger, Viyana'ya dönüp Viyana Çevresine katılmadan ve özellikle Gödel'le yakınlaşmadan önce 1925-1927 arasında Brouwer'le birlikte çalıştığında daha da örtüşme gerçekleşmiştir. Brouwer, bir tür restleşme sonucunda 1928 yılının Mart ayında konferans vermek üzere Viyana'ya davet edilmiştir. Wittgenstein, uzun entelektüel inzivasına birdenbire son vermiş ve ilk başta Viyana Çevresindeki tanıdıkları tarafından katılmaya ikna edildiği Brouwer'in konferanslarını dinledikten sonra tekrar felsefe hakkında konuşmaya başlamıştır (Wang, 1987:81; Monk, 1990:249). Hilbert, o yaz, Uluslararası Matematikçiler Kongresinde yaptığı ünlü konuşmasında analizin tutarlılığı ve tamlığı, sayı kuramı ve mantık üzerine dört temel problemi çözmek için alana meydan okumuştur. Gödel bu problemleri vakit kaybetmeksizin tez konusu seçmiştir; 1930'da hepsini çözüme kavuşturmuştur.

Çatışan felsefi okullar da matematiksel temeller savaşına bağlanmıştır. Husserl, özellikle 1920'lerde geometrinin kaynaklandığı düşünülen önceden biçimlendirilmiş yaşam dünyasını vurgulamaya yöneldiğinde sezgiciler tarafından rağbet görmüştür (Heyting, 1983; Coffa, 1991:253-255). Fenomenologlar ve mantıksal pozitivistler arasındaki artan düşmanlık, matematik kampları arasındaki rekabetin üstünü kaplamıştır. Husserl'a sıcak bakan Tarski, Brentano Okulundan gelmiştir ve Husserl'dan semantik kategoriler hiyerarşisini benimsemiştir; bu, mantıktan dillere genelleme yaparak daha tedbirli bir tarzda da olsa Russell'ın tipler kuramıyla aynı rolü oynamıştır. Tarski, 1930 yılının Şubat ayında Viyana matematik bölümünü ziyaret ederek Carnap üzerinde harekete geçirici bir etki yaratmıştır.

Wittgenstein, daha çok bir Truva atına benzetilebilir. İlk başta Frege-Russell programının vârisi olarak görülürken, 1930'da matematiksel sezgicilerin yolunu gittikçe daha çok andıran bir yöne sapmıştır. Güçlü kişisel etkisi, Viyana Çevresinde artan bir ayrışmaya yol açmıştır. 1930'da Gödel, Viyana Çevresinde Wittgenstein'a felsefi sorunlarda meydan okumuştur: Wittgenstein'ın kendi üst düzey açıklamalarını oluşturan makul bir biçimde anlamsız ifadeleri, yok edilmesi gereken metafiziğin anlamsızlığından nasıl ayırt edilebilir (Coffa, 1991:272)? Çok geçmeden, hem filozoflar hem de matematikçiler için her şey, yeni yönlerde ilerlemiştir. 1930 yazında henüz 25 yaşında bile olmayan Gödel, Viyana Çevresine aritmetik üretmeye muktedir her mantıksal sistemin, sistem içinde karar verilemez önermeler içerdiğini gösteren ispatını sunmuştur.

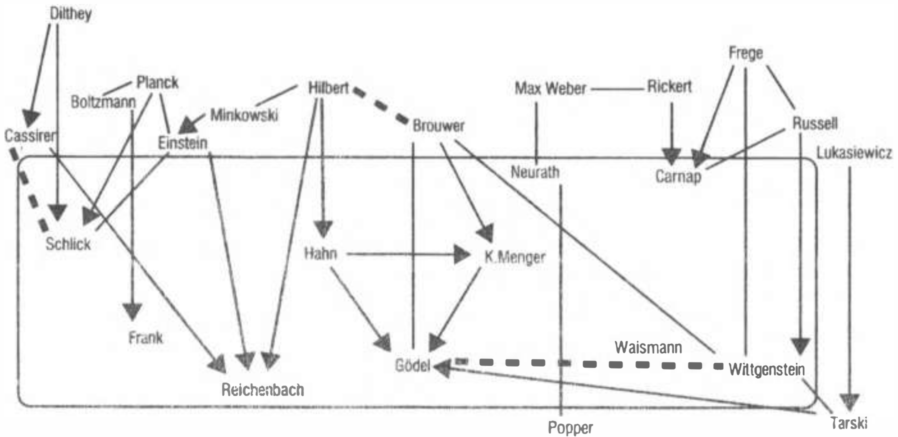
Gödel ve daha sonra Wittgenstein'ın yaratıcılığı, tamamen aynı noktadan ve karşılıklı anlaşmazlıklarından gelir. Bu, grubun çok fazla destek bulan biri yaşlı diğeri genç iki gözdesi arasındaki çatışmadır. Gödel, en merkezi problemlere çözüm getirebilen parlak genç öğrenci olarak Viyana Çevresindeki matematik üstatları tarafından desteklenmiştir; ulaştığı sonuçlar, onlar aracılığıyla derhal ve geniş bir biçimde duyurulmuştur.

Viyana Çevresinin ihtilaflarının çok yoğun hale geldiği bu tarihte, başka havai fişekler de patlamıştır. Ertesi yıl, Viyana Çevresi ağının çeper üyelerinden biri olan Popper, doğrulama ölçütünün sonunun geldiğini ve onun yerini yanlışlamanın aldığını ileri sürmüştür.[27] Popper'ın adını duyurduğu

[27] Popper, otobiyografisinde Freudçu ve Adlerci psikanalitik hiziplerin coşkulu iddiaları ve Marksist politikaya duyduğu nefretin sonucu olarak temel fikre 1919'da zaten sahip olduğunu ifade eder. Bu, Schlick'in yeni-Kantçılara karşı yanlışlamaya başvurduğu dönemdir; ama ne Schlick ne de Popper bu fikri o yıllarda daha fazla kullanabilmiştir. Popper'ın ailesi ve kişisel bağlantıları, 1920'lerde Viyana'da avangart politik, müziksel ve sosyal bilim hareketlerinin geniş bir yelpazesiyle temas kurmasını sağlamıştır; bu bağlantılar, kariyer kay-

tarih, Gödel'in çürütülemez bir temel sunmak için ve dolayısıyla olası bir sınır belirleme ölçütü olarak Russell-Carnap mantıkçılığının umutlarını yıktığı tarihe denk düşer. Popper bir boşluğa adım attığı için, fikirleri hiç şüphesiz Viyana Çevresinin bazı hizipleri tarafından doğrudan ve dostane bir biçimde sıcak karşılanmıştır. Çok geçmeden Carnap, Neurath ve Wittgenstein, önemli yeni doğrultulara yönelmek için daha önceki programları terk ettiklerini duyurmuştur.

Bir yenilikçiliğin diğerini doğurması ve önemli yaratımların farklı, hatta karşıt yönlerde ilerlemesi, yaratıcı çevrelerin karakteristiğidir (Şekil 13.7). Gödel'in karar verilemezlik ispatı, Frege-Russell mantıkçı programı için temel bir yenilgidir; üstelik bu, tüm dünyada programın en aktif bir biçimde takip edildiği grubun tam merkezinde formüle edilmiştir. Gödel'in çalışması, Viyana Çevresini oluşturan ağ karışımının sonucudur; bu, üst üste gelen karşıtlıklara dayalı bir yaratıcılık örneğidir. Felsefi sahayı oluşturan temel sorunlar alanında, yaratıcılık sıkı bir biçimde odaklanmış çatışmadır ve derin yanlışlar bulununcaya dek problemlere odaklanır; yeniden kavramlaştırma bunların etrafında gerçekleşir. Bu anlamda, Popper yanlışlamada entelektüel hayatta –belki de bilimsel keşfin aktüel tarihçelerinde değilse de kendisini çevreleyen filozofların dünyasında– merkezi olan bir şeyi isabetli bir biçimde fark etmiştir.



ŞEKİL 13.7. VİYANA ÇEVRESİ: KOZMOPOLİT AĞ

gılarının 1930'a kadar seyrek kalmasına da yol açmıştır. 1930'da Viyana Çevresinde artık ayrışmaya başlayan tartışmalar bakımından bir yanlışlama ölçütünün felsefi imalarını geliştirmeye odaklanmıştır. Geçmişe dönük olarak kendini mantıksal pozitivizmin yok edicisi olarak betimlese de, Popper Viyana Çevresiyle bağlantısı aracılığıyla ünlü hale gelmiştir (Popper, 1976:36-38, 78-90, 107).

Çözülemeyen Yapbozların Harekete Geçirme Gücü

Gödel'in meta-matematiği, Viyana Çevresinde oluşmuş ihtilafları içererek, yeni bir yaratıcılık evresini harekete geçirmiştir. Russell'ın paradoksu, mantıkçı hareketin sonu değil, şöhretinin başlangıcı olmuştur; Gödel'in ispatı ateşi söndürmek bir yana daha da harlamıştır. Bu noktadan itibaren Wittgenstein, *Tractatus*'taki kendi yaklaşımının tutarlılığı hakkında daha önce sahip olduğu özel şüpheler ne olursa olsun, eski okuluna karşı genel muhalefete giderek yakınlaşmıştır; bunda Viyana Çevresindeki önemli rakibi Carnap'ın mantıkçı yola bağlı kalması da muhtemelen etkili olmuştur.

Gödel'in ispatı, modern mantıkçıları raydan çıkarmamıştır, onlara çalışabilecekleri yeni yönler sunmuştur. Yeni-Kantçılığın aksine, Carnap'ın programı dikkat alanındaki konumunu yitiren bir hareket değil, enerjik bir biçimde genişleyen bir harekettir. Yeni ve temel engeller, onu yenilgiye uğratamamıştır, bilakis yararına olmuştur.

Carnap'ın 1928 tarihli *Der Logische Aufbau der Welt* kitabı, Russellcı bir hiyerarşiden yola çıkarak tüm anlamlı (yani deneysel olarak doğrulanabilir) ifadeleri inşa etmiştir: Deneysel öğeler için bir işaretin eşliğinde bireyler, sınıflar ve sınıfların sınıfları için işaretler. Yöntembilimsel olarak sistem tekbencidir; temelde *kişinin kendi* bireysel deneyimleri vardır. 1934'te Tarski ve Gödel'in teşvikiyle, Carnap evrensel olarak geçerli bir dilin kişidışı sözdizimine yönelmiştir; temel öğeler artık doğal sayılar (tamsayılar) olmuştur ve bunlar, sırayla reel sayıları ve numaralandırılmış koordinatlara sahip bir noktalar kümesi olan dörtboyutlu uzay-zamanı oluşturur. Bu dilde, deneysel bilimin bütün ifadeleri "kırmızı (x, y, z, t) noktasında görünür" şeklinde bir şeye çevirebilmek mümkündür. Bu çeviri oyunu, aslında açıklayıcı ifadeler formunun taslağını çizmenin ötesine geçememiştir ve matematiksel yasaların var olduğunu veya uzay-zamanda yinelenen motifleri açıklamaya hazır olacağını kabul etmiştir; kısacası, bilimin birleştirilmesi retoriğine uygun bir felsefi programdır. 1940'larda Carnap sistemi daha da gevşek hale getirerek eleştirilere yanıt vermiştir; daha önce anlamsız bir biçimde metafizik olduğu gerekçesiyle reddettiği yüksek düzey kavramları yeniden dahil etmiştir. Bilimin dilini, ampirik gözlemsel dil ve bağlantıları çıkarsamak için kuramsal bir dil veya formel hesaplamaya bölmüştür (Wedberg, 1984:207-229). Bu formalizm de Quine ve diğerlerine köklü revizyonlar için hedef sunmuştur.

Carnap'ın fiziğin diline geçmesi, Neurath'ın rakip kampına yakınlaşarak Schlick tarafından desteklenen daha eski fenomenalizmden uzaklaşmasına yol açmıştır. Viyana Çevresi iki değil üç yönde bölünmüştür: Schlick'in

artık Wittgenstein'ın yolunun takip edilmesine indirgenmiş olan –Neurath bunu "sağ kanat" olarak adlandırmıştır– eski programı, Carnap'ın süregelen mantıkçılık gelişimi ve Neurath'ın öncülüğündeki "sol kanat." Wittgenstein, giderek mantıksal pozitivizm karşıtlığı için bir toplanma noktası haline gelmiştir; eski mantıkçılığını Carnap'a terk ederek, keskin bir biçimde Gödel'in konumuna yönelmiş, hatta felsefe alanındaki imalarının radikalliğini genişleterek onu geride bırakmıştır. Viyana Çevresinin sadık üyelerini canlı tutan eylem, Carnap ve Neurath'ın programları arasındaki anlaşmazlık noktaları olmuştur.

Neurath'a göre, merkezinde Carnap benzeri protokol ifadeleri ve bağlantılar olarak fiziğin yasalarıyla beraber bilimin birleştirilmesi programı aracılığıyla bilimi anlamsız felsefelerden yeterince ayırmak mümkündür. Popper ve Gödel'in eleştirilerinden rahatsızlık duymayan Neurath, bir doğrulama ilkesi arayışını terk etmiştir; bilim mutlak temellerden başlamaz, açık denizde ilerlerken tamir edilen bir gemi gibi sürekli olarak yeniden inşa edilir. Gözlemsel ifadeler bile değiştirilebilir ve bütün inançlar yanılabilir (Coffa, 1991:363). Neurath'ın 1945'te ölümünün ardından, Quine geç dönem Viyana Çevresinin ihtilaflar yelpazesinde Neurath'ın pozisyonunu miras almıştır. Quine, Carnap'la uzun süre mektuplaşmıştır ama anlaşmazlıkları sonucu şöhrete ulaşmışlardır ve Quine'in şöhreti, formalist program için şaşırtıcı sonuçları zorlamasından gelir: Belirli ampirik noktalarda yanlışlamadan kaçınmak için dillerin sonsuz ayarlanabilirliği, diller arasında tam çevirinin belirsizliği, hatta ampirik ve mantıksal-analitik önermeler arasındaki ayrımın inkârı. Bu noktaların ilk ikisi, bir kuşak sonra Kuhn'un muhafazakâr bilimsel paradigmalar ve bunların kıyaslanamazlığı kuramına paraleldir.

Fakat Viyana Çevresi, bir sonraki kuşağın postpozitivist felsefesine başka bir miras daha bırakmıştır. Neurath, her zaman için Viyana Çevresinin örgütsel lideri olmuştur; 1930'larda, grup Nazi tehdidi altında göç etmeye başladığında Neurath, *Erkenntnis*'ten *Encyclopedia of Unified Science*'a yayın çabalarının birçoğunu aktarmıştır. En nihayetinde bunu Charles Morris'le ve böylelikle Pierce ve Mead'in pragmatist zinciriyle güçbirliği yaptığı Amerika Birleşik Devletleri'ne taşımıştır. *Encyclopedia*'nın ve Viyana Çevresinin örgütsel çekirdeğinin en kayda değer eylemi, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı yazması için eski bir fizikçi olan tarihçi Thomas Kuhn'u görevlendirmektir.[28]

[28] Kuhn'un ilk ağı, Quine'in ağıyla örtüşür: Her ikisi de Harvard Junior Fellows Derneği'nin üyeleridir ve kariyerlerinin başında Harvard'da bilim tarihi programını oluşturan Conant'la kişisel olarak bağlantılıdır. Kuhn'un çalışması, iki önemli örgütsel gelişmenin kesişme noktasının en iyi bilinen sonucudur: Bilim tarihi akademik disiplininin farklılaşma-

Sonuç, programındaki hemen her öğe başarısızlığa uğradığında bile Viyana Çevresinin yapbozlar damarının verimli olduğunu gösterir. Neurath ve Quine'nin ulaştığı radikal sonuçlar, tıpkı Kuhn'un öğrenci Marksistler ve yapısökümcülerin sevgilisi haline gelmesi gibi, formalist ve pozitivist karşıtları tarafından sıcak karşılanabilmiştir. Fakat hareketin temel atılımı, içeriklerden ziyade felsefenin yöntemlerindedir. Zengin problem damarını keşfetmek için bir formel mantık dizisi yaratılmıştır; analitik teknikler, yüzyılın ortasındaki kuşakta her şeyden önce Amerikan üniversitelerinde egemen hale gelmiştir. Mantıksal pozitivist hareketi felsefi dikkat alanını ele geçirmekte bu kadar etkili kılan şey, getirdiği çözümler değil, formel yöntemlerinin ortaya koyduğu yapbozlardır. Viyana Çevresinin gerçek keşfi, derin problemlerin konumudur ve mantıksal formalizmin açmazları, kendi çalışmalarını devam ettirebilecekleri materyalleri sunmuştur.

MANTIKSAL FORMALİZME KARŞI GÜNDELİK DİL REAKSİYONU

Günlük dil okulu, mantıksal formalistlere karşı bir tepki olarak popüler hale gelmiştir. Bu bakımdan konumların yeniden yapılanmasının bir parçasıdır; yerel olarak İngiltere, İdealizme duyulan ilginin son bulmasına ve boşalan dikkat alanını doldurmak için yeni konumların genişlemesine sahne olmuştur. Özgün bir şekilde, Russell'ın matematiksel mantıkçılığı İngiliz felsefesinin çeperindeki yegâne teknik ihtisastır. İdealist sistemlerin gelişimi, 1920'lere kadar başlıca ilgi olmayı sürdürmüştür. 1893'te *Appearance and Reality* adlı kitabı yayımlanan Bradley, yaşayan en büyük filozof olarak ün yapmıştır. 1896, 1901 ve 1910'da Hegel üzerine açılımlar üreten ve kendi olgunlaşmış sistemi ancak ölümünden sonra (1927) ortaya çıkan McTaggart, Cambridge'de liderdir ve diğer iki İdealist Ward ve Stout'la beraber, yüksek felsefe programlarına dönük eğitime egemen olmuştur.

İhtilaf, natüralizmin çeşitli versiyonlarına dayanmıştır. Akademik dünyanın dışında, Spencer evrimci sistemini 1899'a kadar genişletmeyi sürdürmüştür ve bir on yıl daha geniş bir kabul görmüştür; üniversitelerin içinde deneysel psikoloji, natüralist ve spiritüalist yaklaşımlar arasında bir savaş alanına dönüşmüştür. Faydacılık, en popüler biçimde Cambridge'de Sidgwick'in ellerinde 1900'deki ölümüne dek devam etmiştir. Fakat gerçekleşecek yeniden yapılanmanın bir işareti olarak okullar arasında önemli bir kesişme yaşanmıştır. Sidgwick, Psişik Araştırma Derneği'ni kurmuştur; bir Trinity öğ-

sı ve Viyana Çevresini oluşturan matematik ve fiziğin felsefeye disiplinler arası akışları tarafından üretilen bilimin temeli sorunları.

rencisi ve Sidgwick'in kayınbiraderi olan Arthur Balfour da bu derneğin üyeleri arasındadır. Balfour, din karşıtı rasyonalizmin altını oymak için Hume septisizmini kullanmış ve doğayla ilgili olanlar da dahil olmak üzere bütün inançların geleneksel görüş ortamına dayandığını savunmuştur (1895). Geçmişte aşırı politik köktenciler olarak görülen Faydacılar, yüksek toplumsal saygınlığa sahip bağlantılar kurarak entelektüel olarak zemin kazanmıştır; Balfour, 1890'larda Avam Kamarası'nın muhafazakâr lideridir ve 1902-1906 arasında başbakanlık yapmıştır. Genel olarak, dinle sofistike ve güncel uyuma sahip bir yaklaşım olarak İdealizm saygın konumdadır.

Dikkat alanının bu yapısındaki ilk önemli kırılma, 1903'te G.E. Moore'un *Principia Ethica*'sıyla gerçekleşmiştir. Moore aynı anda tüm önde gelen okulları –en azından etik kuramının kısıtlanmış zemini içinde– eleştirmiştir. Spencer'ın evrimci etiği ve Bentham, Mill ve Sidgwick'in faydacılığı, natüralist yanıltmacayla zıt düşmüştür; İdealist sistemler de iyiyi, duyu-ötesi gerçeklik boyutuyla özdeşleştirmek suretiyle yanıltmacının bir versiyonunu gerçekleşmiştir. İyi, mutlak biçimde basit olduğundan tanımlanamaz bir dayanaktır; burada Moore, İdealizmin holistik mantığına karşıt olarak nihai basitleri temel alan mantığında Russell tarafından benimsenen konuma yaklaşır.[29] Moore, iyinin haz veya (İdealist tarafta) ahlaki görev gibi herhangi bir nesneyle özdeşleştirilemeyeceği argümanıyla diğer tüm etik sistemleri eleştirir; hiçbir ortak yanı bulunması gerekmeyen birçok iyi nesne vardır. Etiğin pratik tarafında, Moore belirli eylemlerin iyiliğinin sonuçlarına göre değerlendirilmesi anlamında Faydacı temayı korur. Moore, Faydacı argümanları eski geleneklerin aleyhine yöneltir ve eylemlerin sonuçlarının çok kısa vade haricinde bilinebilmesinin aşırı güçlüğünü vurgular. Moore'un pratik sonuçları, ne dinsel amaçları ne ahlaki doğruluğu ne de en çok kişinin en büyük faydasını gözeten politik aktivizmi destekleyerek geçmiş tüm ahlakçıların tam zıddıdır. Bunun yerine, en yüksek iyinin tutkulu arkadaşlığın doğrudan deneyimi ve güzelin takdiri olduğunu ileri sürerek kişisel estetizmi teyit eder.

Moore'un malzemelerinin büyük bir bölümü, kendi öğretmenlerinde ve meslektaşlarında mevcuttur. Sidgwick daha 1874'te ahlaki ilkelerin açıklayıcı ifadelerden çıkarsanamayacağını fark ederek Faydacı etikte değişiklikler yapmıştır. Mutluluğu maksimum hale getirmenin bir yolu olarak evrensel iyilikseverliğe atıfta bulunmaya devam etse de, eyleme geçme motivasyonunun büyük ölçüde ahlaki sezgilerden ve doğaüstü yaptırımlara

---

29 Moore, Frege ve Russell tarafından gerçekleştirilen özne-yüklem formuna karşı isyana ilgisiz kalmıştır; Wittgenstein'ın kitabı küçümsemesi şaşırtıcı değildir.

duyulan inançlardan etkilendiği sonucuna ulaşmıştır. Bradley halihazırda Faydacı hesabın muğlaklığını vurgulamıştır ve elbette ki Bradley'in sisteminde diğer her şey gibi iyi de açıklanamaz. Moore ise her ikisinde de reddetmek istediği kısımların üzerinde durarak Sidgwick ve Bradley'i birbirine karşı kullanır. Sidgwick'in politik ve ekonomik hesaplamaya odaklanması ve Bradley'in ahlakçılığı ve de etiği İdealist Mutlak çerçevesinde değerlendirmesi. Moore'un pratik sonuçları da yeni değildir; 1880'ler ve 1890'larda Pater ve Wilde tarafından yayımlanan estetizmi daha formel bir argümanla savunmuş ve Lytton Strachey döneminde popüler hale gelen homoseksüel ilişkiler kültünün bir ölçüde daha açık bir onayını eklemiştir. *Principia Ethica* adlı kitabının hemen yankı uyandırması, orijinalliğinden ziyade eski entelektüel ihtilaf çizgisindeki bir değişikliğin simgesi olmasından gelir.

İngiliz felsefesindeki yaratıcı gelişmelerden birçoğu, tüm branşlarında, Cambridge'de Trinity ve King's kolejlerini merkez alan bir tek ağın içinde bu dönemde yoğunlaşmıştır (yukarıdaki Şekil 13.2). Yaratıcılığın grup yapısı, diğer dönemlere benzerdir; ama burada bu tür bir grubun nasıl oluştuğunu ve onu yönlendiren duygusal enerji dinamiğini incelememize imkân tanıyan bilgi zenginliğine sahibiz.

Önde gelen entelektüeller, 1840'tan 1920'ye kadarki kuşaklarda aile bağları üzerinden tarihteki hemen her döneme göre daha ayrıntılı bir biçimde bağlantılıdır: Russell, Moore, Keynes, Virginia Woolf ve Bloomsbury çevresini Thackerays, Macaulays, Darwins, Maitlands, Trevelyans, Balfours ve daha birçoğuna bağlayan karşılıklı evlilik ağı mevcuttur. Bu kişiler yalnızca öğretmen-öğrenci zincirlerinin ürettiği metaforik akrabalar değil, gerçek birer kuzen, kayın ve yeğendir.[30]

Viktorya-Edward dönemlerinin entelektüel akrabalık ağı, devlet kilisesinin resmiyetini kaybettiği ve üniversitelerin kilise kontrolünden kurtulduğu bir tarihte, üst-orta ve üstsınıflar segmentindeki siyasi ve dinsel reform hareketlerinin etkinliğini temel almıştır. Son derece sınıf katmanlı bir toplumda, kendi sınıflarından bu entelektüel muhalifler grubu evlilik

[30] Kalıtımsal tablolar için bakınız Levy (1981:22-25); Bell (1972: xviii-xix). Bununla eşleşebilecek başka bir şey yoktur. Almanya'da Brentano ünlü yazarların olduğu bir aileden gelmiştir ve Fichte'nin oğlu, teolojik İdealistler arasında bir şöhrete sahiptir; ama genel olarak Alman zincirleri tamamen akademiktir. Amerika'da James ve Peirce, ünlü entelektüellerin yer aldığı ailelerden gelmiştir ama genel olarak entelektüel ağ birkaç akrabalık bağına sahiptir. İngiliz filozoflar da bu birkaç kuşak dışında genellikle akrabalık bağıyla bağlı değildir. Daha önceki koşullar altında, birçok entelektüel ya bekâr rahiplerdir ya da aristokratik evlerde himaye altındadır ve evlenmeyi karşılayacak kadar geliri yoktur; Humboldtçu üniversite devriminden sonra, profesörler ittifak ağlarında kariyerleri nedeniyle ayrı tutulan orta sınıf uzmanlardır.

yoluyla sosyal ve cinsel olarak bir araya gelen görece küçük bir gruptur. Bu grubun bileşenleri, üç ana türdendir: Varlıklı Quakerlar (Moore'un aile geçmişi, evlilik yoluyla Russell); Protestanlar (İdealist harekette öne çıkarlar) ve aristokrasinin reform kanadı (Russell'lar en ünlü ailedir). Bu ailelerin birçoğunda, erkek çocukların Cambridge'e, özellikle de Trinity ve King's kolejlerine gönderilmesi ve orada kız kardeş ziyaretleriyle karşılıklı evliliklerin desteklenmesi geleneksel hale gelmiştir. Sayılar kritik yoğunluğun ötesine geçtikten sonra, iç grup kültürü üyelerinin siyasi kökenlerinin ahlaki ciddiyetinden uzaklaşarak kendi yolunda ilerlemeye başlamıştır. Bu elitin içinde, Havariler adıyla bilinen seçkin bir tartışma topluluğu formunda elit bir grup örgütlenmiştir. En parlak olanlar, ödüllü sınavlar düzenleyen veya ünlü ortaokullarda eğitim veren eski üyeler tarafından desteklenmiştir. Grup, kendi entelektüel üstünlüğünün ve atalarının başarılarının özbilincine sahip olmasını sağlayan bir ritüel ortamında nükteli ikon kırıcı makaleler üretme amacıyla sık sık bir araya gelmiştir (Levy, 1981). Bu atmosferde, Russell (1892'de görevlendirilir) ve Moore (1894) gibi genç üniversiteliler, Tennyson'a kadar gerilere giden ve Sidgwick ve McTaggart'a kadar en ünlü öğretmenlerini içeren zincire öykünmeye teşvik edilmiştir.

Principia Ethica'nın yayımlanmasını takiben, Moore daha genç Havariler tarafından idol haline getirilmiştir. Moore'un daha geniş şöhretinin yerleşmesini sağlayan şey onların başarısıdır; Lytton Strachey, John Maynard Keynes, Leonard Woolf, kısacası çok geçmeden oluşan Bloomsbury edebi çevresinin erkek üyeleri bu isimler arasındadır. Aksi halde Moore'un hayatının geri kalanı boyunca gördüğü aşırı övgüyü anlamak zordur. Etik üzerine çalışması, çarpıcı bir biçimde orijinal değildir ve daha sonraki felsefesi, esasen müteakip yeniliklere karşı negatif bir tepkidir. Moore, ideal entelektüeli simgeleyen Durkheimcı kutsal bir nesneye dönüşmüştür. Yapısal olarak bu role son derece uygundur: 1900'lerin başında Havarilerin en uzun süreli aktif üyesidir; ince yapısıyla, gençlere özgü yakışıklılığıyla ve tutku, zekâ, hatta cinsel muzipliği birleştiren tartışma tarzıyla ünlüdür (Levy, 1981:213). Moore'un bu imgesi kilolu olduğu orta yaşlarına kadar devam etmiştir; Havarilerden ayrıldıktan sonra, tutkulu tonu ve avangart görkeminin havası solmuştur ama grubun rağbet gören öz-imgesi olarak bir sembol olmayı sürdürmüştür.

1920'ler 1930'larda Moore sağduyuyu savunmaya geçmiştir. "Bedenim geçmişte bir zaman doğdu" veya "Bu, yüzümün önüne kaldırılmış bir eldir" şeklindeki ifadeler, doğru olarak alınmalıdır; bu tür ifadelere karşı hangi sofistifike felsefi alternatifler üretilirse üretilsin, nedenlerinin hiçbiri kesin değildir ve genel olarak, sağduyu dilinin hükümlerinden daha muğlak-

tır. Moore tarafından savunulan asli konum, sıradandır; yalnızca diğer konumlara karşıtlık üzerine kurulu olduğu için felsefi dikkat alanında bir hak iddia eder. Artık miadını doldurmuş olan İdealizmin yanı sıra Russell ve Carnap'ın matematiksel küme kuramının ontolojilerini, Wittgenstein'ın *Tractatus*'unu ve Husserlcı fenomenolojiyi reddetmek için bir gerekçe sunar. Mantıksal olarak kusursuz bir dil yaratma çabasına karşı, Moore gündelik dille yanıt verir. Yine de bunun felsefenin intiharı olmadığı ortaya çıkmıştır çünkü önceki teknik gelişmelerle –negatif türden de olsa– bir devamlılığa sahiptir. Russell, formel sistemlerdeki derin problemleri göstermiştir ve Moore'un sağduyulu olmayan önermelere karşı argümanı bir ilke düzeyine yükselmiştir; Russell, kesin görünen mantıksal argümanların genellikle revizyonlara tabi olduğunu sık sık teyit eder.[31]

Olağan dilin, kendi başına araştırılması gereken birçok problem içerdiği ortaya çıkmıştır. Viyana Çevresinin radikalliği, bu gelişmeleri kışkırtmıştır. Anlamsızlığın doğası üzerine tartışmaları, anlamın birden çok boyutunun hesaba katılmasına yol açmıştır. Viyana'dan evine dönen Ayer, 1936'da doğrulanabilirlik ölçütünü karşılamayan bütün ifadelerin "ah!" ifadesiyle aynı düzeyde olduğunu ileri sürdüğünde, etiğin diline yönelttiği suçlama öfkeye ve bu tür ifadeleri anlamlı kılmanın yollarını bulma arayışına yol açmıştır.[32] En büyük itici güç, daha önceki mantıksal olarak kusursuz dil programını reddeden ve dilin "söylemediği" ama "gösterdiği" açıklanamaz yolların keşfini başlatan Wittgenstein tarafından sunulmuştur. Filozofların özbilincinde bir noktada ifade edilemez olan şeyin, aslında dilin yeni bir alanını doğurabileceği ortaya çıkmıştır ve Wittgenstein, sonraki dilsel felsefesi ve önceki dinsel mistisizm kaygıları arasında gidip gelse de, çok geçmeden bu alanda akademik araştırmanın daha açık bir kolu, Austin'in konuşma eylemleri ve edimsel kuvvetler başlığı altında işlemeye başlamıştır.[33]

---

31 Örneğin Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun girişinde (1922: xxii) Russell şu yorumu yapar: "Mantığın güçlükleri ve çürütülemez görünen kuramların aldatıcılığı noktasında uzun deneyime sahip biri olarak, sırf onda yanlış bir nokta göremediğim için bir kuramın doğruluğundan emin olabilmem mümkün değil."

32 Quine'in öğrencilerinden biri olan Stevenson'un etik ifadelerin duygusal anlatımlar olduğu öğretisi (1944) Amerika Birleşik Devletleri'nde benzer bir etkiye sahiptir.

33 Wittgenstein'ın Viyana'daki gençliği sırasında dil felsefesini inceleyen Mauthner, zaman zaman ilk etki veya öncül olarak kabul edilir. Yine de Mauthner'in "dil eleştirisi" Wittgenstein'ın matematiksel mantıktan bir önermeler kuramına ilerlediği yolu açmamıştır. Mauthner örneği, dilin felsefi yankılarının zaman zaman farkına varılacağını gösterir; yeni-Kantçılıktan Freud'a kadar çeşitli alanlarda sembol sistemleri hakkındaki artan farkındalıkta da bunun böyle olması beklenir. Bütün felsefeyi gündelik dil incelemesine dönüştürme hareketi, felsefi disiplinde, yani yapısal nedenlerinin bulunduğu yerde daha spesifik ve militan bir hamledir.

WİTTGENSTEİN'IN ÇİLELİ YOLU

Moore'un durumuna paralel olarak, olayların bu şekilde beklenmedik yönde gelişmesini Wittgenstein'ın kişiliğinin eşsiz gücüne atfetmek caziptir. Wittgenstein'ın etrafında 1920'lerde Viyana'da başlayan ve 1930'larda Cambridge'e dönüşünün ardından artan gizem ve aşırı övgü, sosyolojik açıdan incelendiğinde yaratıcılık, kişilik ve şöhretin karşılıklı etkileşiminin bir vaka incelemesi olarak daha açıklayıcıdır. Yaratıcılık, dikkat alanının sınırlı mevkilerini ele geçirmeye yönelik mücadele tarafından şekillendirilir ve Wittgenstein'ın hayatı, kendi döneminin iki merkez ağı arasındaki bir harekettir. Wittgenstein, her iki ağda da mevcut liderle temas kurmuştur: 1912-1914'te Russell, 1927-1932'de Schlick, 1910'larda Cambridge'de ve daha sonra 1929'dan 1951'deki ölümüne dek Moore. Wittgenstein her defasında hamisinin gözdesi haline gelmiştir ve mevcut konumu, dikkatleri daha çok kendi üzerine çekecek şekilde hızla radikalleştirmiştir. Bir başka deyişle, Wittgenstein halihazırda Russell, Viyana Çevresi ve gündelik dil hareketi tarafından elde edilmiş olan şöhretten beslenmektir. Deyim yerindeyse, hamilerinin kanını emen ve kendi konumunu besleyen bir duygusal enerji vampiridir.

Sayısız örnek vardır (Monk, 1990; Levy, 1981). Russell'ın bir takipçi olarak Wittgenstein'ı bulmasının sevinci, onun gölgesinde kaldığını hissettikçe, onun talepleri karşısında bunaldıkça ve onun ruh halindeki dalgalanmalar nedeniyle dönemsel olarak reddedildikçe öfke ve depresyona dönüşmüştür. Wittgenstein, kendisine değişmeli olarak bir sırdaş, düşman ve çırak olarak davranan Moore üzerinde de aynı etkiye sahiptir. Wittgenstein'ın ünlü huysuzluğu, üyelerine sürekli elit statülerini hatırlatan küçük, yoğun bir biçimde odaklanmış bir grubun sosyal dinamiklerinin bir parçası olarak anlam kazanır; üstünlük ve gözde olan kişiye yakınlık üzerine rekabetler ve kıskançlıklar, ergen sosyal kulüplerdeki popülerlik yarışmalarını ve gönül işlerini anımsatır. Aslında bu, özellikle homoseksüel ilişkilerin yaşandığı aşamada (çoğu zaman platonik düzeyde) Havarilerin çok uygun bir açıklamasıdır.

Wittgenstein'ın toplumun özbilinçli yapmacıklığıyla ilişkisi, hem onların hem de kendi duruşunun simgesidir. Havarilerde, ilk olarak entelektüel parlaklıkları nedeniyle seçilmelerinin ardından ikon kırıcı performansları temelinde şöhrete ulaşılmıştır. McTaggart, 1880'lerin sonunda homoseksüel aşkı savunan "Menekşeler mi, Portakal Çiçeği mi?" başlıklı makalesiyle liderliği üstlenmiştir; Moore, 1894'te mastürbasyonla birlikte heteroseksüel aşırı ahlakçılığı onayladığı "Güllerimizi ezmekten keyif almalı mıyız?" makalesiyle açıkyüreklilliğin yeni doruklarına yükselmiştir. 1902'de Strachey, Doğa'yla birliğin bir ifadesi olduğu için nihai sanatsal eylem olarak

dışkılama üzerine bir makale yazıp herkesi şoke ederek liderliği ele geçirmiştir (Levy, 1981:103, 144, 231-233). 1912'de genel olarak grup içindeki homoseksüel bağlar üzerine ve Wittgenstein'ı kendine sakladığı için Russell'a karşı kıskançlık suçlamaların ortasında, Wittgenstein ön plana çıkmış ve ilk toplantısının ardından derhal istifa ederek büyük bir şok yaşatmıştır. Wittgenstein, Viyana'da sanatsal şöhretlerin sera atmosferinin benzer deneyimini yaşamıştır; ne var ki oradakiler tutkulu adanmışlıklarını göstermek için intihar yolunu seçmiştir. Yaklaşık olarak yüzyılın dönümünde Wittgenstein'ın kardeşlerinden ikisi de dahil olmak üzere, peş peşe intiharlar yaşanmıştır (Johnston, 1972:174-179). Wittgenstein'ın hayatının ilk birkaç on yılında intihar üzerine düşünceleri, öznel bileşeni ne olursa olsun, bu elitte saygın bir üyeliğe kavuşma iddiasıdır; bağımsız entelektüel şöhreti yerleştikten sonra intihar saplantısı sona ermiştir. Wittgenstein hayatı boyunca bu türden grupları bulmakta ve kendisini dikkat merkezine taşıyacak ikon kırıcı hamleyi yapmakta başarılı olmuştur.

Viyana'ya dönen Wittgenstein, çok geçmeden tarafını belirlemiş, kendisine yeterli saygıyı gösterenlerle mahcup bir şekilde bir araya gelirken, diğerlerini kendinden mahrum bırakmıştır (Coffa, 1991:241, 404-405). Viyana Çevresindeki bölünme, Wittgenstein'ın onlarla gerçekleştirdiği toplantılara dayanır. Yapısal olarak Viyana Çevresi, Wittgenstein'ın daha sonraki felsefi konumundan sorumludur. Wittgenstein'ın, dikkati üzerine çekme noktasında önemli yerel bir rakibi olan Carnap formalist semantik sistemlerin problem alanını keşfettikçe, Wittgenstein bu tür bir sistemin imkânsızlığını göstermeye girişmiştir.

Wittgenstein'ın kişilik kültü, şöhretinin oluşma biçiminin ve ifade tarzının yapısal emsalidir. Hayatı boyunca yayımlanan tüm çalışmaları *Tractatus*'ta toplanmıştır (kısa bir süre sonra kendisi tarafından reddedilen 1929 tarihli bir makale de vardır); çalışmalarına ilişkin diğer tüm bilgiler söylentilerden gelir ve bu aktarım şekli, ona erişme ayrıcalığına kavuşanları karizmatik taraflar haline getirmiştir. Wittgenstein'ın sunum tarzı, akademik yayıncılığın kurallarıyla kısıtlanmamıştır: Tartışmaya yer bırakmayacak şekilde iddialıdır, genellikle destekleyici argümanlardan yoksundur ama elyazmalarını şiirin felsefi karşılığı haline getiren vecize kabilinden bir tat ve edebi bir zarafetle yüklüdür. Wittgenstein, entelektüel bağımsızlığın emsalsiz bir düzeyine ulaşmak için avantajlarından faydalanmıştır. Viyana'nın üstsınıfının içindeki kültürlü elite ait olan bir aileden gelen, bağımsız bir biçimde varlıklı (Russell ve Moore gibi) ve sosyal olarak iyi bağlantılara sahip olan Wittgenstein, istediği yere gitmiş ve ilgi duyduğu her şeyi yapmıştır; İngiltere'deki akranları arasında kolayca kabul görmüş

ve aynı kolaylıkla onları terk ederek Norveç'in dağlarına veya Alpler'deki bir manastıra kaçabilmiştir.[34] Kültürel ve sosyal referansları, hızla kabul görmesini sağlamış ve tutkulu bir bağlılık sergilemesi –dikkat alanında en büyük etkiyi yaratmanın duygusal enerjisine kendisini adaması– eşsiz bir deha olarak yorumlanarak, kibrinin ve kötü davranışlarının mazur görülmesine yol açmıştır. Wittgenstein'ın kişiliği, tam olarak onun ağ konumudur. Tüm analitik kamplarda bulunan tek kişidir ve fiziksel konumunu değiştirdiği anlara denk düşen yeni felsefelere yaptığı yaratıcı geçişler, onun aşırı bireyselliği gibi görünür. Yalnızca kişisel olarak tuhaf ve egosantrik değildir; sınırları kaldıran, hizipleri yeniden düzenleyen kişi için elverişli zemini bulmuştur ve dikkat alanında bu türden yalnızca bir kişinin başarılı olmasına yetecek yer vardır.

Wittgenstein, beslendiği ağ çekirdekleri yapısal olarak derin ve yeniden yapılanma sürecinde olduğundan önemli hale gelmiştir. Matematik ağında birkaç kuşaktır süregelen tartışmalar, meta-düzeylerin düşünümsel itibarını ve formel sembolizmin yaratıcı rolünü yükseltmiştir. Bu sorunlar yeterince genel hale geldikten sonra, bazı matematikçiler felsefeye yönelmiş, felsefi tartışmalarla iç içe geçmiş ve 20. yüzyıl felsefesinin birkaç sivri dalını başlatmıştır. Gündelik dil felsefesi, geleneksel filozofların kendi alanlarına

[34] Wittgenstein, Russell'la bir arada olduğu dönemde Cambridge'de henüz bir lisans öğrencisidir, hiçbir zaman resmi diploma almamıştır ama 1929'da geri dönüşü üzerine geçici bir doktora derecesi verilmiştir. Russell ve Moore, akademik destekten mahrum oldukları dönemlerde bile kendilerini entelektüel ilgi alanlarına adayabilmelerine imkân tanıyacak ölçüde bağımsız servete (ve özellikle de Russell'ın durumunda sosyal şöhrete) sahiptir. Wittgenstein, maddi zenginliği küçümsediğini gösteren iddialı hareketler sergilemiştir; örneğin 1930'larda kolej odalarına hiç mobilya sokmamıştır ve öğrencileri kendi sandalyelerini getirmek durumunda kalmıştır. Bu, statü uğruna zenginliğin kurban edilmesi gibidir ve bu statüye yalnızca tokgözlü zenginler ulaşabilir. Daha geleneksel bir versiyonda, Wittgenstein 1914'te Viyana'ya dönüşünün ardından sanatsal elite yüklü miktarda bağış yaparak onların dostluğunu kazanmıştır (Monk, 1990:109). Russell'ın kaygısız tarzında, aynı özgüvenli elitlikten bir şeyler ifadesini bulmuştur. 27 yaşındayken, ünlü matematikçi Poincaré'e tartışma sırasında şu şekilde yaklaşabilmiştir: "M. Poincaré bir açıklama istiyor... Belki de vereceğim yanıt onu çok şaşırtabilir; temel olan her şey kaçınılmaz olarak tanımlanamaz olduğuna göre bu tür bir istekte bulunmaya kimsenin hakkı yoktur... Matematikçiler, tanımların rolünü neredeyse değişmez bir şekilde reddettiğinden ve M. Poincaré de görünüşe göre onların küçümsemesini paylaştığından, bu konuda birkaç yorum yapma hakkını kendimde görüyorum" (Coffa, 1991:130). Russell'ın polemikçi tarzı, bir tür alaydır ve çoğu zaman sınıf bilinci gizli tonunu da taşır. İdealistlerin duyusal deneyim kavramını, bir bütünün parçaları olarak, "sıradan insanın" ne düşündüğünü doğrulamak için kolejdeki hizmetlileri çağıran bir profesörü hayal etmek suretiyle alaya alır: "Pekâlâ bayım, yeşillik benim için karmaşık bir olgunun adıdır, esasen ve karşılıklı olarak birbirlerini belirleyen etmenlerdir. Ve siz bayım bu karmaşanın içinden bir etmeni seçmek isterseniz ve onun yeşillik olduğunu söylerseniz, o terimi tartışmam çünkü yerimi bilirim" (Coffa, 1991:96).

yapılan bu sızmaya karşı gösterdiği bir tepkidir. Formalistler tamamıyla bir tezat olarak mevcut olduğu için basit değil, sofistike bir biçimde kalmıştır; bu ikisi arasındaki gerilim, "analitik" problem alanına dönüşmüştür.

MATEMATİKSEL TEMELLER KRİZİNDEN HUSSERL'IN FENOMENOLOJİSİNE

1900'lerin başında, tüm taraflarda yeniden yapılanma gerçekleşmiştir. Fenomenolojik hareketin gelişmesine geri dönecek olursak, ağlardaki kökenlerinin ve yüzyılın dönümündeki sorunların mantıksal pozitivistlerinkiyle aynı olduğunu akılda tutmak faydalıdır. Eski ağ bir bütün olarak kendini dönüştürmüştür ve iki taraf arasındaki keskin ihtilaf, dikkat alanı karşıtlığın yeni çizgileri etrafında şekillendikçe epey geç ortaya çıkmıştır. Her iki hareket de temel krizin önde gelen matematikçileri ve yeni-Kantçı zincir arasındaki birleşmelerden gelişmiştir. Malzemelerin farklılaştığı nokta, pozitivistlerin üçüncü bir kol olarak fizikçilerin Mach'ı merkez alan yöntembilimsel tartışmasını eklemeleri, fenomenologların ise Brentano'nun dalındaki yeni deneysel psikoloji hareketine bağlanmalarıdır. Bu, entelektüel malzemelerin yeni kombinasyonlar tarafından dönüştürülmeden kaldığı anlamına gelmez. Fenomenoloji, psikolojik ve anti-psikolojik konumların keskin bir yüzleşmesi olarak başlamış ve gittikçe anti-psikolojik tarafa kayan bir uzlaşı bulmuştur. Benzer bir şekilde, fenomenolojinin matematikteki kökleri tamamen silinmiştir; hareket, tam da mantıksal pozitivistlerin en yayılmacı iddialarını dile getirdiği dönemde bütün bilimsel dünya görüşüne yoğun bir karşıtlığa dönüşmüştür. Daha geniş felsefi alanda fenomenoloji ve pozitivizmin yolları, aşırı uçlar arasındaki artan kutuplaşmanın izlediği yollardır.

Husserl'ın fenomenolojisi, yüzyılın dönümündeki Almanya'da matematiksel-felsefi ihtilafların tüm taraflarıyla boğuşarak bir mantar gibi fırlamıştır. Husserl, Berlin'deki matematik oluşumunun merkezinde Kronecker'ın öğrencisi ve Weierstrass'un asistanı olarak başlamıştır. Husserl'ın tezi ve ilk kitabı (1889) öğretmenlerinin konumlarını birleştirmiştir: Kronecker tüm matematiği doğal sayıların temeline indirgemeye çalışırken, Weierstrass analizin aritmetikleştirmesine öncülük etmiştir. Husserl'ın *Philosophy of Arithmetic* kitabı, sorunu genelleştirir ve Brentano'nun psikolojik yaklaşımını kullanarak ele alır. Brentano da Alman üniversitelerinde eğitim aldığı yıl Husserl'ın öğretmeni olmuştur. Frege, psikolojizmi mantıktan ayıran başyapıtını kısa bir süre önce yayımlamıştır (1884); bir değerlendirmede Frege, Husserl'ın çalışmasını eleştirmiş ve ikili arasında mektuplaşma başlamıştır. Nihayetinde Husserl, Frege'nin anti-psikolojik konumunu be-

nimsemiştir. Husserl, bir *Doçent* olarak Halle'ye gittikten sonra, iş arkadaşı Cantor onu Bolzano'nun mantığıyla tanıştırmış ve sonlu ötesi sayılar ve küme teorisi programına sempati duymasını sağlamıştır (Tragesser, 1984:6; Mohanty, 1982).

Husserl, matematikteki temel ihtilafın ortasında sahneye çıkmıştır ve katılımcıların birçoğuyla kişisel olarak bağlantılıdır. Weierstrass, 1860'lardan itibaren en önde gelen sertlik yanlısı olmuştur; Kronecker yeni belitsel ve küme-kuramsal yöntemlerden doğan açık absürtlüklerin önde gelen tenkitçisidir; Cantor'un amansız bir düşmanıdır –Cantor onun bu tutumunun kariyerini yok ettiğine inanmıştır– ve sinsi yöntemlerin asıl sorumlusu olarak Weierstrass'ın muhalifidir. Çelişkili temasların karşılıklı baskısı altındaki Husserl, 1900'lerin başında matematikteki rekabet halindeki temel programlarla eşzamanlı olarak kendi konumunu ortaya koymuştur: Russell 1903-1910'te matematiği mantıktan türetmiştir ve Hilbert'in formalizmi 1904'te, Brouwer'in sezgiciliği de 1907'de ilan edilmiştir. Husserl, 1901-1916 arasında sorun su yüzeyine çıktığında Göttingen'de Hilbert'in meslektaşıdır.[35] Görüşleri, Hilbert'in radikal gelenekçiliğinden uzaklaşmış ve matematiksel pratiğin, mantığın yapay kurallarından daha derinde olan sezgilerini gerekçelendirmek için sezgiciler tarafından ciddiye alınmıştır.

Husserl'ın mantıkçı kampın kabına sığmayan *Logical Investigations* (1900) kitabı, güvenli temeller araştırmasını matematiğin ötesine genişletir. Husserl'ın tutkusu, 1911 tarihli makalesinin başlığında ifade ettiği gibi felsefeyi "kesin bir bilim" haline getirmek amacıyla bütün bilim ve felsefe için temeller sunmaktır. Husserl, matematiksel zincirler ve Brentano Okulunun arasındaki bir melezdir. Brentano'nun bilincin yönelmişliği öğretisini bir malzeme olarak eklemiştir ama onu Brentano'nun yeni-Kantçı İdealizme karşı savunduğu natüralizmden uzaklaştırarak anti-psikolojik bir tarzda yorumlamıştır. Brentano, psikolojide deneysel bir araştırma disiplini tesis etme hareketiyle üne kavuşmuştur. Brentano'nun psikolojik yayılmacılık versiyonu, mantığın yasalarını oluşturmayı önermiştir. Şimdi ise bu doğrudan doğruya matematiksel temelcilerin hareketine sürüklenmiştir; matematiksel temelcilere göre, mantık artık felsefe müfredatında bir yumuşak

---

35 Örgütsel ortam da rol oynamıştır. Göttingen, 1850'lerde Reinmann'ın Öklidçi-olmayan geometrileri genelleştirmesi; Klein'ın 1870'lerden başlayarak geometriyi gruplar kuramı ve onların değişmezleri etrafında birleştirmesi ve 1886'dan 1913'e kadar Göttingen'de ansiklopedik bir hareket geliştirmesi; Hilbert'in yüzyılın dönümünde matematiğin geniş alanlarını formel olarak birleştirme çabalarından itibaren matematikte birleştirme programlarının ana merkezi olmuştur (*DSB*, 1981:7:396-397; Paukert, 1990). Husserl, bilimi en genel temelde birleştirmek için daha da geniş bir program oluşturmuştur.

karın, arkaik bir disiplin değildir, başlıbaşına zinde bir keşif arenasıdır. Husserl'ın kişisel ağında tezahür eden psikolojik ve anti-psikolojik yaklaşımlar arasındaki bölünme –Brentano onu düşmanın saflarına geçtiği için asla affetmemiştir– Husserl'ın felsefesindeki ontolojik düzeyler olarak açığa çıkmıştır; bir yanda deneysel egonun doğal tutumu yer alırken, diğer yanda nesnelerin varlığına ilişkin sorular üzerinden ortaya konulan özler alanı yer alır. Husserl, temasta bulunduğu ağların tanımlayıcı fikirlerini kendi felsefesinin içeriklerine dahil ederek ve birbiriyle çelişen öğretileri, analiz düzeylerinin hiyerarşisine dönüştürerek –fikirlerin içeriklerinde Durkheimcı bir sosyal yapı yansıması oluşturarak– yeni bir felsefi konum yaratır.

Husserl'a göre *epochê** verilen her şeyi eleyen Descartes'in septik şüphesi değildir; fenomenal görünümün yüzeyini, derin bir ontolojinin başlangıç noktası olarak korur. Bilincin özü, niyetli (kasıtlı) olmaktır; nesneler, duyusal deneyimde var olsun veya olmasın, her şeyden önce niyetlenilen/kastedilen *şeylerdir.* Husserl, Brentano'nun bu karakteristik öğretisini, matematiksel mantıkçı dostlarının öğretisiyle uyumlu hale getirir. Frege'de olduğu gibi, Husserl için de "olmak" ifade edilen nesneye hiçbir şey eklemez, yalnızca pragmatik, natüralist düzeyde işler; Cantor'da olduğu gibi, mantıksal nesnelerin alanı sonsuzdur ve gündelik duyusal deneyimi aşar. Geometri, karatahtaya çizilen çizgilerden üstün olan ideal nesneleri inceleyen saf özbilimi olarak fenomenolojinin timsalidir (Roberts, 1972:192, 195).

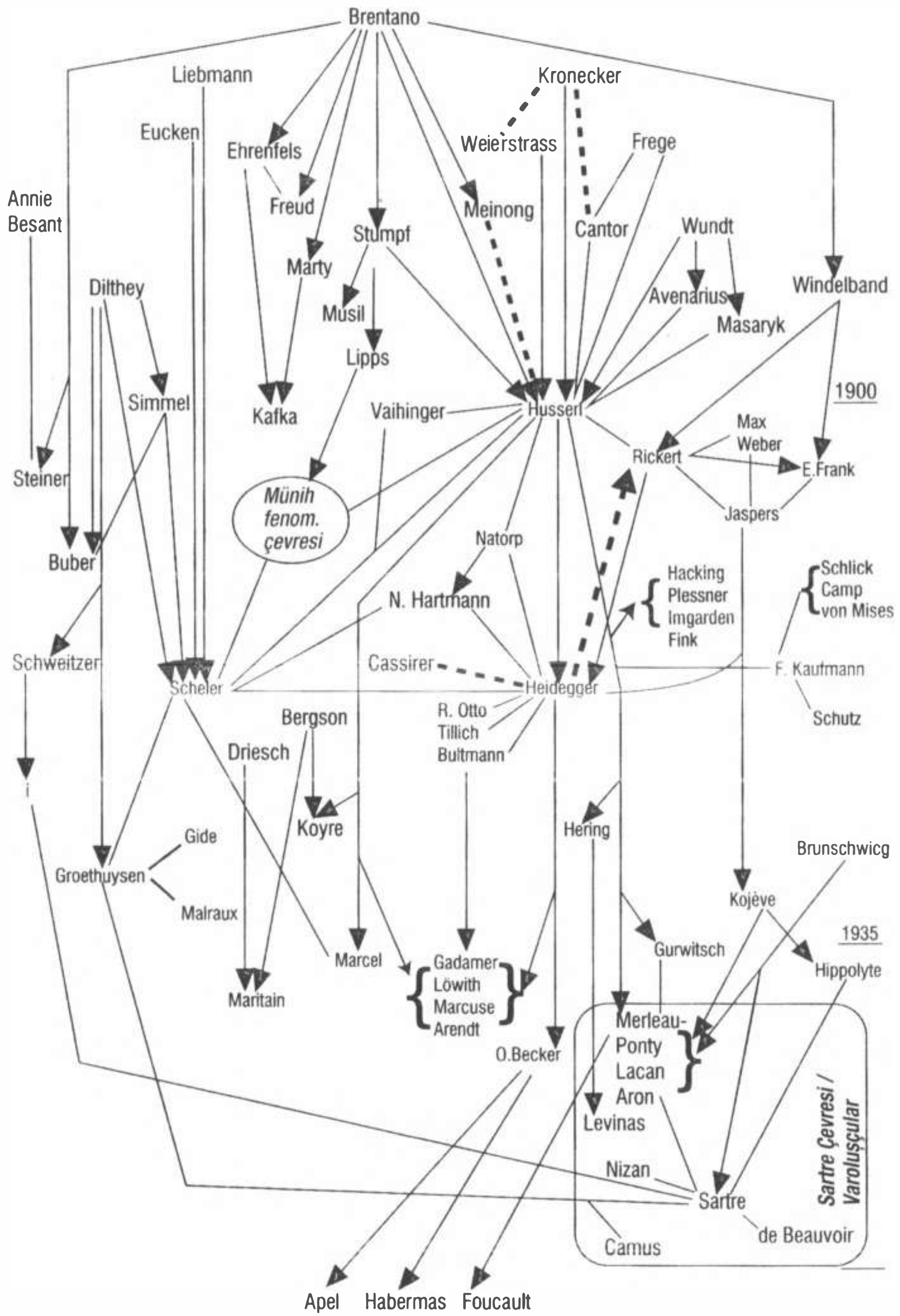
Husserl'ın çalışması, Brentano kampının genel parçalanmasıyla aynı zamana denk düşer (Şekil 13.8). Meinong, Brentano'nun bir öğrencisi olarak Husserl'ın ağ kardeşidir ve ikisi, 1900'lerin başındaki on yılda aynı kültürel sermayenin içindeki problemler üzerinde çalışarak dikkati daha çok kendi üzerlerine çekmek için rakip olmuştur. Meinong'un durumunda, ayırt edici malzeme matematiksel zincirlerle melezleşmeden değil, psikolojistlerin yeni hareketine yakınlaşmaktan gelmiştir. Meinong, felsefeyi bir doğa bilimi olarak kabul etmiş ve kendi laboratuvarında deneysel psikolojiyi desteklemiştir; bilincin bileşenleri üzerine keşfi, açıkça kimyayı model olarak almıştır (Lindenfeld, 1980:115-123, 148-157). 1899 ve 1904 arasında, Meinong yeni deneysel psikolojide ve Brentano'nun niyetsellik öğretisiyle ilişkili problemlere verdiği yanıtta bir dizi ayrımı ayrıntılandırmıştır. Algısal geştaltların, konfigürasyonların kendi anlamlarını onlardan alan tikel özelliklerden fazla olarak ontolojik statüsü nedir? Negatif fikirlerin ontolojik statüsü nedir (örneğin delik, sonsuzluk, sigara içmemek gibi)? Bunlar da

* İnancın askıya alındığı süreç –çn.

zihin tarafından niyetlenir ve belki de pozitif olarak mevcut nesnelerden daha güçlü hisler uyandırır. Bilinç, nesne olarak bir ilişkiyi (örneğin bir kopya ile orijinali arasındaki benzerliği veya Bradley'in ilişkilerin tutarsızlığını ispatlamak için sonsuz bir gerileme olarak sözünü ettiği ilişkiler arasındaki yüksek düzey ilişkileri) hangi anlamda niyetler? Ayrıca kişi yalnızca zihindeki varlıklar olmadıkları ölçüde hayali nesneleri hangi anlamda kastedebilir? Zira Hamlet ile bir kişinin Hamlet düşüncesi arasında bir ayrıma gitmek olasıdır. Meinong üç tür varlığı ayırt ederek bu problemlere çözüm getirir: Nesnelerin varoluşu; yuvarlak bir kare gibi çelişkili olanlar da dahil olmak üzere hayali nesnelerin ve ilişkilerin mevcudiyeti (*Bestehung*) ve sözde-varlık (*Sosein*), yani nesnelerin zamanda ve mekânda belirli bir varoluştan bağımsız, *a priori* olarak bilinen ve kesinliğe sahip karakteristikleri.

Meinong, metafizikten daha genel olan yeni bir bilimi (*Gegenstandstheorie*) önerir; *Gegenstandstheorie* (nesneler kuramı) yalnızca varlıkla ilgilenir, mevcudiyet ve sözde varlık ise "varlığa kayıtsızdır." Matematik, sözde-varlığın bilimidir ama sözde-varlığın ölçülebilir olmayan alanları da olduğundan daha çok genelleştirilmesi gerekir. Meinong, Husserl'ın natüralist nesnelerin ötesindeki alanları keşfiyle paralellik gösterir ve birçok bakımdan, o da Husserl'ın fenomenolojisine benzer bir şey ve matematiğin genelleştirilmesini formüle eder. Ağda birbirine yakın olan iki filozofun, birbirinin fikirlerini rekabet ve güvensizlik içinde ele alması şaşırtıcı değildir (Lindenfeld, 1980:244-246). Fakat ikisi de kendi malzeme harmanını oluşturmuştur. Meinong, Husserl'ın açıkça uzak durduğu natüralizm ve deneysel psikolojiyle bağlara sahiptir. Meinong, mantıksal paradokslara (kare çember) mevcut olan nesnelerin sözde-ontolojik statüsünü atfederken, Husserl çıkarımsal asıl doğruyu araştıran eski bir matematikçi olarak bunu yapmayı absürt bulur. Mantık alanında, Meinong isim yuvaları üzerinden –bu yuvalara yerleştirdiğimiz şey tutarsız olsa bile– düşünmek için zihnin deneysel eğilimine öncelik vermeyi isteyerek Brentano zincirine sadık kalmıştır. Husserl, yüzeysel hatalar alanı olarak psikolojik düzeyden vazgeçerek matematiksel mantıkçılarla beraber hareket etmiştir. Birkaç yıllığına, Meinong daha ünlü olmuştur ama 1910'dan sonra Meinong'un çözümleri gölgede kalırken, Husserl'ın fenomenolojik hareketi yükselişe geçmiştir.

Husserl'ın çıktığı Frege kampı, Viyana Çevresinin mantıksal pozitivizmine doğru gelişirken ve Meinong nesnelerin alanını genişletirken, Husserl müttefiklerini değiştirmiş ve dindışı İdealizme yönelmiştir. *Epochê* sürecinde egonun statüsü hakkında şu soru gündeme gelir: Bilinç saf bir biçimde niyetsel ise, bir nesne olmayıp yalnızca boş bir birleştirici veya çerçeve olan kendini nasıl niyetler? Husserl, ardışık indirgeme düzeylerini açığa çıkarır:



ŞEKİL 13.8. FENOMENOLOJİSTLER VE VAROLUŞÇULARIN AĞI, 1865-1965

Psikolojinin ampirik egosu, *epochê*'un egosu ve son olarak bilinç olasılığının nihai zemini olan kişilerüstü transandantal ego. Yaklaşık olarak 1913'te *Ideas*'ta geliştirilen bu konum, Husserl'ı yeni-Kantçılara yaklaştırmıştır; Husserl bu dönemde Rickert'le arkadaş olmuş ve 1910'da onunla birlikte *Logos* dergisini kurmuştur; Rickert, Freiburg'da profesörlüğe kendi takipçisi olarak Husserl'ı önermiştir (Roberts, 1972:159).

Artık bir fenomenolojik hareket ortaya çıkmıştır. Bu hareket, ilk başta iki çevreden oluşmuştur (Spiegelberg, 1982). Bunlardan biri, 1907-1916 arasında Göttingen'de Husserl'ın etrafında bir araya gelmiştir; nesne-merkezli fenomenolojisi görece Meinong'a yakın kalmıştır. Yeni-Kantçı liderin oğlu Heinrich Rickert, Jr., Paris'ten Bergson'un eski bir öğrencisi olan Koyré, Roman Imgarden; daha sonra felsefi antropolojiyi geliştiren ve Alman sosyolojisinde etkili olan Helmuth Plessner, Royce'un Harvardlı çırağı William Ernest Hocking, I. Dünya Savaşının sonunda bölgenin Almanya'dan ayrılmasının ardından fenomenolojiyi Fransa'ya tanıtmakta etkili olan Protestan teologların Strasbourg Okulunun lideri haline gelen Alsaslı Jean Hering bu çevrenin üyeleri arasındadır. Yaklaşık olarak 1905'te Münih'te ilk başta Theodor Lipps'in öğrencileri arasında başka bir çevre oluşmuştur;[36] üyeleri Göttingen'le teması sürdürmüş ve Husserl'a öğrenci yetiştirmiş, en nihayetinde savaşın sonunda dağılmıştır.

Bu ağlardan çıkan en göz alıcı yeni yıldız, Max Scheler'dir. Biraz daha önceki bir kuşaktan Scheler, yeni-Kantçı Vaihinger'le karşılıklı bağlantıları üzerinden Husser'la 1901'de tanışmıştır ama asıl yaratıcılığı 1912'ye kadar ortaya çıkmamıştır; Göttingen'e bir köprü kurmaya devam ederken, Münih'te Husserl'ın takipçilerinin çevresiyle bir araya gelmesinden kısa bir süre sonra ortaya çıkmıştır. Halen daha büyük bir yıldız olma yolundaki Heidegger gibi, Scheler de yeni-Kantçı bir öğretmenin ("Kant'a dönüş" hareketinin yaratıcısı Liebmann'ın) sonradan görüş değiştiren bir öğrencisidir; her ikisi de fenomenolojiyi nesnel özlere ulaşmanın bir yolu olarak gören yeni-Kantçı kategorilerin öznel paravanına isyan etmiştir. Scheler, fenomenolojinin uygulanmasını dramatik bir biçimde duygusal *epochê*'a ve duygusal eylemlerin niyetselliğine genişletmiştir. Scheler'in fenomenolojisi, büyük ölçüde temel motiflerin yüklenilmesini içerir: Örneğin, değer-

---

36 Lipps, Stumpf'un eski bir öğrencisidir ve bu nedenle eylem-psikolojisi Lipps'in konumunu andıran Brentano'nun bir diğer ağ öğrencisinin öğrencisidir. Lipps, benliğin aktif bir şekilde dış nesnelere uzanmasını esas alan empati kuramıyla tanınmıştır. Fenomenolojinin psikolojik versiyonu, Husserl'ın daha radikal nesne-ayraçlama fenomenolojisi tarafından gölgede bırakılmıştır.

leri bireysel zihnin ahlaki tutumları olarak alan modern etik öznelliğin, hıncın sonucu olduğunu ileri sürer; bunu, zayıfların yerine getiremedikleri nesnel değerlere karşı sözde-Nietzscheci isyanı olarak görür. Kilisede biriken değerler hiyerarşisiyle birlikte, bu yaklaşımı Scheler'e "Katolik Nietzsche" unvanını kazandırmıştır. Aslında bir ağ bağlantısı da vardır: Scheler'in öğretmeni Eucken, genç Nietzsche'nin eski bir iş arkadaşıdır ve dirimselci spiritüalizmi sayesinde 1900'lerin başında ünlü hale gelmiştir. Bu üçlü zincir –Nietzsche, Eucken, Scheler– akademik kitleyi popüler kitlelerle birleştirerek öne çıkmıştır (Schnädelbach, 1984:186-188; Gadamer, 1985:29-33; Staude, 1967). Scheler, özellikle daha geniş kitleler için Husserl'ın şöhretini hızla gölgede bırakmıştır; 1920'lerde hareketin ününü yayan kişi, analizlerinde daha az teknik olan Scheler olmuştur. Fransa'yı ilk ziyaret eden, Fransız filozoflarla ilk teması kuran ve eserleri Fransızcaya ilk çevrilen Scheler'dir.

Birçok filozofta olduğu gibi, Husserl'ın konumu da takipçiler edinmesinden sonra kendi hareketinde baş gösteren örtülü mücadele tarafından şekillendirilmiştir. Görüş değiştirenlerin içinde en agresifi olan Scheler, fenomenolojik analizin natüralist düzeyinin kontrolünü ele geçirmiştir; Husserl tam da bu dönemde onun karşıt yönünde ilerlemiş ve yeni-Kantçı duruşa yakınlaşmıştır. Kendi teknik fenomenologlar hareketi 1920'lerde tanınır hale geldikçe, Husserl bir kez daha kendisini uzaklaştırmıştır.[37] Sonsuz özlerin vurgusunu azaltarak, yaşam dünyasına ve zamanın tarihsel açılımına öncelik vermiştir. Husserl, ilk çalışmalarında varoluşu –yalnızca deneysel, maddi alanı– zaman ve uzayda burada ve şimdi olan şeyle karakterize etmiştir. Uzay, geometri aracılığıyla ideal alan olarak kullanılabilir ama zaman için aynı şey söylenemez; zaman, bireyselleşme ve maddenin yeridir (Roberts, 1972:175). İşte bu daha az önemli olan alan, Husserl'ın daha sonraki çalışmalarında ilerletilir. Zaman-uzamsal çerçeve, şeylerin sonsuzluğunu birleştirir. Husserl, sonunda bunu, hayatın ortaya çıkabileceği ortam veya "ufuk" olarak görecek ve deneyimin ortasındaki bir transandantallık alanı olarak değerlendirecektir. Kişisel varoluşun transandantal ufku ve zamanın iptidailiği kavramları, Jaspers ve Heidegger'in varoluşçuluğunun anahtar noktaları haline gelmiştir.

---

37 Husserl, Scheler'ı açıkça desteklemesine rağmen, onun çalışmasını özelde "ahmak altını" olarak nitelendirir; daha sonra Scheler ve Heidegger'i kendisinin "zıttı" olarak ilan edecektir (Spiegelberg, 1982:269).

HEİDEGGER: KATOLİK MODERNİZM KARŞITLIĞININ FENOMENOLOJİK HAREKETLE KESİŞMESİ

Cazibesinin doruklarında olan fenomenolojik ağ, genel bir bölünmeye uğramıştır. *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*, 1927) kitabı, Husserl'ın orta döneminden bir kol olarak ayrılan Heidegger'in etrafında yaratıcı enerjinin rakip bir merkezi oluşmuştur. Tüm yaratıcı çalışmalarda olduğu gibi, Heidegger'in eseri de ağların kesişme noktasından kaynaklanmıştır. Bunları biyografik formda özetlemek, ününü yalnızca geriye dönük olarak incelediğimiz için öyküyü kaçınılmaz olarak Heidegger-merkezli bir şekilde örmekle sonuçlanır. Heidegger'in hayatının anahtar deliğinden gördüğümüz ön planı dikkate almak ve Heidegger'in çalışmasında en çok dikkat çeken entelektüel dönüşümü üreten şeyin, bu sosyal çevreler olduğunu görmek bir "geştalt kayması" gerektirir.

Heidegger, köylü kökenli, parlak, Katolik bir genç öğrenci olarak yola başlar; şüphesiz kilise ilmi üzerine eğitim gören çok sayıdaki gençten biridir. Kısa süreli bir Cizvit müritliği döneminin ardından, Heidegger 1909'da Almanya'da yalnızca Katolik İlahiyat Fakültesine sahip birkaç üniversiteden biri olan Freiburg yerel üniversitesine gider (Guignon, 1993; Ringer, 1969:253; Kisiel, 1993). Bu, 1860'lara kadar gerilere uzanan bir çatışmanın doruğa çıktığı, kilisenin içindeki modernizme karşı yoğun bir mücadele dönemidir. 1871'de Almanya'nın birleşmesini bir kültür savaşı (*Kulturkampf*) takip etmiştir. Prusyalı kuzeyde uzun zaman önce yerleşmiş olan Humboldtçu seküler eğitim devrimi, güneyin Katolik eyaletlerine zor yoluyla yayılmıştır. Bu on yıllarda, İtalya'nın papalık devletinin direnişine karşı birleşmesi ve Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'ndeki sekülerleşmiş eğitim mücadeleleri, papalığı bilim ve seküler kültüre karşı geleneği militanca savunmaya itmiştir. 1873'teki protestoda rahipliği bırakan Brentano'nun da aralarında bulunduğu kimi Katolik entelektüeller direnmiştir. Katolik okullar ve üniversitelerde nükseden modernist eğilimlere karşı, papa 1907-1910'da sapkınlık suçlamasını kullanmış ve herkesten mucizelerin öğretilerine ve inancın diğer öğelerine sadakat beklemiştir (Caputo, 1993:271; Sheehan, 1993:73-75). Heidegger, entelektüel alana modernizm karşıtı hareketin bir manifestosu olarak girmiş ve ilk yayımlanan çalışmalarında Katolik dergilerde onların öğretisini desteklemiştir.

Freiburg, Heidegger'i diğer entelektüel hareketlerin yörüngesine sokmuştur. Matematiksel temeller krizi, yeni-Kantçı öğretmenleri aracılığıyla onu cezbetmiştir. Fakat kariyer planı, Katolik teolojide kürsü edinmektir ve kilisenin sunmuş olduğu desteğin mukabilinde, aynı yıllarda (1910-1914) Fre-

ge yönetiminde çalışan Carnap'la veya hatta Russell'la çalışmaya başlayan Wittgenstein'la aynı çizgiye ulaşmasını sağlayabilecek olan sayının mantıksal özü konulu doktora sonrası tezini (*Habilitationsschrift*) bırakmıştır. Heidegger, bunun yerine 1300'lerin sonundaki Scotusçulardan bir konuya yönelmiştir. Onların teknik basireti, Heidegger'in 1900'lerin başındaki sorunlarla güvenli anti-modernist bir kisve altında ilgilenmesine imkân tanımıştır. Bu ortaçağ kültürel sermayesi, modern bağlama uygundur, zira eski akademik ağları doruğa çıkaran düşünümsel tartışmanın zirvesinden gelir. Skolastik felsefe dikkat alanında uzunca bir süre görmezden gelinmiş ve Hümanistlerin, biliminsanlarının, Protestanların ve liberallerin eleştirisine hedef olmuştur. Modern üniversitelerin personel alımları Katolik alandan düşmanlarını bile içine alacak şekilde genişlediğinde, skolastik felsefe gizli bir hazine olarak yeniden ortaya çıkar. 1300'lerin ağı, 1900'lerin teknik özellikleriyle baş edebilir. Heidegger'in, matematiksel temeller krizine duyduğu ilgiyi terk etmesine gerek kalmaz ve *Varlık ve Zaman* ([1927] 1953:9-10) eserinde kendi görevini, formalistlerin ve sezgicilerin matematiğinin yanı sıra görelilik fiziği, biyoloji ve teoloji kadar geniş bir bilim yelpazesini kapsayan bir temel sorunla ilgilenmek olarak tarif eder.

Modern Alman Katoliklerinin en ünlü ve tartışmalı ismi olan Brentano, kaçınılmaz olarak genç bir Katolik entelektüelin okumalarının bir parçası olacaktır; bir anti-modernist için Brentano'nun daha sonraki psikolojisi şüpheli olacaktır ama Brentano'nun erken dönem çalışması *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) güvenlidir ve bu metin, Heidegger'e okul günlerinde verilmiştir. Brentano bu çalışmasında ortaçağ skolastik felsefesinin kültürel sermayesini, geç dönem Hegelci tarihçiler ve Kantçılarla birlikte kendi öğretmeni Trendelenburg tarafından başlatılan çağdaş tartışma bağlamında yeniden gündeme getirmiştir. Aquinas ve Duns Scotus, varlığın, tek sesliliği konusunu ileri sürmüştür ve Brentano, modern metinsel âlimliğin araçlarını kullanarak bu konu üzerinde çalışmıştır. Aristoteles, varlığı çeşitli bağlamlarda ele almıştır: Araz (birleştirici yapı), gerçek varlık, potansiyel ve aktüel varlık olarak ve kategorilerin varlığında (nitelik, nicelik, ilişki vesaire) Brentano ([1862] 1975:66-68); ilk tözün en genel yüklemleri olarak kategorilerin, varlığın en yüksek cinsleri olduğunu savunmuştur. Heidegger, Brentano'nun çözümünü eleştirir ama sorun sürüncemede kalır ve en nihayetinde Heidegger kendi felsefi projesini formüle ettiği zaman hortlar. Duns Scotus tarafından tam anlamıyla ifade edilen ve Heidegger'e göre sonrasında unutulan varlığın anlamı problemi, Tanrı'nın yanı sıra evrenin temelini oluşturan varlığı karakterize etmektir. Heidegger'e göre, sorun Sokrates-öncesi filozoflar arasındaki varlık muci-

zesini yeniden canlandırır ve en sağlam modern sorunları ihtiva eder: Daha yüksek matematiksel soyutlamaların gerçekliği ve bilincin niyetselliğinde kendine bir yer bulan ve 1900'lerin başında Russell'ı meşgul eden Meinong'un imkânsız Altın Dağının veya kare çemberin gerçekliği.[38]

Hiç şüphesiz Alman felsefesinin çeperindeki diğer Katolik öğrenciler de Brentano ve Scotus'u kültürel sermaye olarak kullanabilmiştir ama onları dikkatin merkezine taşıyacak gerçek bir şans bulamamıştır. Heidegger'in kendi çalışması, 1916'da iki şey gerçekleşene dek sıradan kalmıştır: Heidegger, Katolik teolojide kürsünün başına geçirilir ve Freiburg'a yeni gelen Husserl'la tanışır. Heidegger, Katoliklikten uzaklaşıp Protestan teolojinin yeni hareketlerine yönelerek bir inanç değişimine uğrar. Etnik köken itibariyle Yahudi olan ve kendini artık "özgür Hıristiyan" olarak nitelendiren Husserl, Katolik dogmacılara şüpheyle yaklaşır ve Heidegger'i yalnızca inancını değiştirdiğine dair güvenceler aldıktan sonra kabul eder. Heidegger, onun asistanı ve gözde öğrencisi haline gelir. Heidegger, Husserl'ın erken dönem yazılarından yalnızca mantık ve matematiğe duyduğu eski ilgisiyle bağlantılı olarak haberdardır; ona duygusal enerji aşılayan ve Husserl'ın araçlarıyla çalışmaya yönlendiren şey, ağdaki kişisel temas olmuştur. 1920'lerin başında, yeni hiçbir şey yayımlamamış olan Heidegger, Husserl'ın ekibindeki en tutkulu ve özgün düşünür olarak bir yeraltı şöhretine sahip olur (Gadamer, 1985:15, 46-48; Dostal, 1993:150-151). Fenomenolojik hareket, bir süre bazı çevrelerde Marksizmin takipçileri veya Stefan George'a paralel bir fanatizmle takip edilir. Husserl programlı olarak felsefeyi fenomenolojik yöntemle çalışılacak bölgesel ontolojilere (maddi doğa, canlı hayatı, kişiler) bölmüştür. Heidegger, tarihsel bilimlerin bölgesel ontolojisiyle görevlendirilir ve nihayetinde bu fenomenolojik araştırmaların sonuçlarını bir araya getirmek için oluşturulan (1920'de) Husserl'ın yıllığında yayımlanan *Varlık ve Zaman* çalışması ortaya çıkar.

Heidegger'in sosyal konumu, onu sade bir fenomenoloji taraftarı olmanın ötesine taşımıştır. İnancını değiştirmiş bir Katolik teolog olarak izlediği benzersiz yol, doçent doktor (*Extraordinarius*) olarak Marburg'a gittiğinde (1923-1928) daha da pekişmiştir. Marburg, önemli bir yeni-Kantçı merkezdir ve son lideri Natorp, Heidegger tarafından büyük bir saygıya mazhar olmuştur. Frei-

[38] Heidegger, varlık sorununun Duns Scotus'un döneminden beri unutulmuş olmasının boyutlarını aşırı dramatize etmiştir. Aslında bu konu, doğrudan kendisinin ağ selefleri arasında hararetli bir şekilde tartışılmıştır. Husserl, özleri incelemek için varlık sorununa parantez açmıştır; Meinong varlığın türlerini çoğaltmıştır. Heidegger, öğretmeninin rakibinin tam tersi istikametinde ilerlemiş ve tüm çeşitliliklerin temelinde yatan varlığın tekanlamlı anlamını aramıştır.

burg'daki kendi yeni-Kantçı öğretmeni Rickert'e ise küçümseyerek yaklaşmıştır; yeni-Kantçılığın epistemolojik ve değer kavramları, Heidegger'in varlığın ontolojisinin ihmali olarak nitelendirdiği ruhsuz felsefe türündendir. Yaşlanan Natorp ise Cohen ve daha önceki Marburg Okuluyla hüküm süren dinin liberallerce bir tür etik olarak görülmesine yüz çevirmiş ve Tanrı'nın bireyselliği ve somut dünyasal varlık konusuyla boğuşmuştur. İlgi başka noktalara kaydığı için yeni-Kantçılık son günlerindedir. Yeni-Kantçı kuşağın son yıldızı olan Nicolai Hartmann, yeni Marburg Fakültesinde Heidegger'in rakibidir ve o da epistemolojiyi ontolojiye tabi kılma yoluna sapmıştır; Kantçı eleştiri bile bir metafiziği varsayar ve "kendinde şey"e Husserl'ın fenomenolojisinden ödünç alınan araçlar kullanılarak yaklaşılabilir. Hartmann, Heidegger'in malzemeleriyle örtüşen entelektüel malzemeleri bir araya getirmiştir; ama daha geleneksel bir yeni-Kantçı olarak kalmıştır ve benzerliklerinin bir sonucu olarak, Heidegger'in daha çok özgün olması Hartmann'ı sonunda gölgede bırakmıştır (Gadamer, 1985:23-26; Schnädelbach, 1984:209-216).

1920'lerde Köln'deki kürsüsünden Marburg'u ara sıra ziyaret eden Scheler, kültürel sermayeleri Heidegger'e benzer bir şekilde ama tersi istikamette harmanlamıştır; yaklaşık olarak 1910'da Husserlcı fenomenolojinin bir takipçisi haline geldikten sonra, savaşın sonunda Katolikliğe dönmüştür. Scheler'in dinsel dönüşü, nesnel bir değerler hiyerarşisini ortaya koyma iddiasını dile getirdiği 1919'da gerçekleşmiştir. Bu hiyerarşinin en altında hazların faydacı düzlemi, onun üzerinde sağlık ve sosyal refahı destekleyen hayati değerler, onun da üzerinde adalet, güzellik ve hakikatin spiritüel değerleri ve en tepede de dinde vücut bulan spiritüel değerler yer alır. Eylemde, daha düşük değerler daha yüksek olanlara kurban edilir. 1924'ün ardından Scheler, Katolik kişisel Tanrı'yı terk edip bir tür dirimselci panteizme yönelerek bir kez daha inanç değiştirmiştir. Scheler'in 1928'deki ölümüne dek sürdürdüğü arayışlarına sıcak bakan Heidegger, teolojiyi gayrişahsi hale getirilmiş bir formda yapılandırırken benzer bir yolu takip etmiştir. Aynı şeyi Jaspers'te de görürüz: Yaklaşık olarak 1913'te patolojik hallerin psikiyatrik açıklaması için fenomenolojiden teknik olarak faydalanmıştır,[39] Heidelberg gibi yeni-Kantçıların kalesi olan bir yerde dersler vermiştir ve

[39] Husserl'ın bakış açısından, bu yalnızca natüralist bir kullanımdır ama yine de 1913'te Jaspers'le görüştüğünde bunu teşvik etmiştir. Bu noktada Husserl, halen ittifak arayışındadır (Natanson, 1973:160). Jaspers'in gelişiminde anahtar bir ağ teması, Rickert ve Windelband'ın öğrencisi Erich Frank'tır. Frank, 1914'te neredeyse tanınmayan Kierkegaard'ı keşfetmiş ve bu heyecanını Jaspers'le paylaşmıştır. 1919'da Frank'ın *Wissen, Wollen, Glauben* eseri ve beraberinde Jaspers'in *Psychologie der Weltanschauungen* eseri, Alman varoluşçuluğunu başlatmıştır (*EP*, 1967:3:218-219). Heidegger, 1923'te Jaspers'le kişisel olarak tanışmıştır.

1920'lerde daha sonra varoluşçuluk (Almanya'da *Existenzphilosophie*) olarak adlandırılacak harekete yönelmiştir. Jaspers'in Heidegger'in şöhrete ulaşmasının hemen ardından 1931-1932'de ortaya çıkan önemli eserleri, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi geleneksel Hıristiyan temalarını korur; onları gösterilebilir gerçekler olarak değil, bilimsel aklın sınırlarının ötesindeki varoluşsal sorunlar ve tercihler olarak konumlandırır.

Marburg bu dönemde Protestan teolojideki ihtilafların merkezidir. Geleneksel olarak liberal tarihsel okulun öncü merkezi olmuştur; Bultmann bu kamptan çıkmıştır. 1921'den itibaren Marburg'da teoloji profesörü olan Bultmann, Heidegger'in yakın arkadaşı haline gelmiştir.[40] Varoluşçuluğa doğru yönelmeyen başlayan, savaş sonrası ayaklanmalarda Hıristiyan-sosyalist hareketin lideri olan Paul Tillich de 1924'te Marburg'u ziyaret etmiştir. Protestan teolojideki başlıca itici güç, 1921'den itibaren Göttingen'de profesör olan Karl Barth'tır; Barth 1919'da sekülerizm yönündeki bir dizi yanlış adım olarak gençliğinin liberal teolojisini bir kenara bırakmış ve yeni-ortodoksluğu başlatmıştır. Schleiermacher, Tanrı'ya ulaşan yolu öznel hale getirerek kişinin kendi içindeki arayış olarak nitelendirmiştir. Kant'tan sonra, Tanrı etik ve sosyal sorunlara indirgenmiştir. Tarihsel ve metinsel âlimlik de yanlış bir yoldur; insan Tanrı'yı aramaz, Tanrı insanı arar; gerçek dindarlık, kişinin kendini ilhama açmasıdır. Önde gelen bir Yeni Ahit yorumcusu olarak Bultmann, metinsel âlimlik ve Hıristiyanlığın dirilişini uzlaştırmanın bir yolunu bulmak için Barth'la mektuplaşmaya ve tartışmaya başlamıştır. Bilimsel eleştirinin karşısında, İsa'nın hayatı ve dirilişine ilişkin tarihsel anlatımlar kabul edilemez; fakat mesaj hem etikleştirilir hem de evrensel dinsel deneyimin ifadesi, huşu ve korku hisleri, dünyada bir yabancı olma ve onun ötesindeki bir şeye açılma olarak kabul edilir.

Heidegger aynı yolda ilerlemiştir; Katolik skolastik felsefedeki kendi başlangıç noktasına karşı çıkarak, en yüksek ve orijinal Varlık olan bir Tanrı'nın güvenli ontolojilerini tersine döndürmüş ve teolojik sermayesini bir dizi soruya dönüşmüştür. Fenomenolojik dil kullanarak, hem Yunan hem de Hıristiyan düşüncesinin altında yatan evrensel bir insani varoluş ontolojisi üretmiştir: Merkezi gerçeklikler ölümsüz değildir, ölüme ilerlemektir; kurtuluş değil pişmanlık, ilgi ve karardır; günah değil belirli bir zamanda ve yerde dünyada var olmaya itilmiş olmanın salt tesadüfi olgusudur. Bu te-

[40] Yaratıcı gruplara özgü bir şekilde, kişisel ilişkiler her ikisini de ünlü yapacak yaratıcı çalışmalarını henüz gerçekleştirmeden önce başlamıştır. Alman düşüncesinde daha sonra ün kazanacak genç kuşak da bu dönemden çıkmıştır: Heidegger'in asistanları Gadamer, Löwith ve Marcuse. Husserl'ın bir diğer asistanı Oscar Becker, Apel ve Habermas'ın öğretmeni olarak bir ara bağlantı oluşturur (Gadamer, 1985:141, 171).

malar Bultmann, Jaspers, Tillich ve diğerleriyle ortaklaşa ortaya çıkmıştır; Heidegger bunları *Varlık ve Zaman* eserinde en genel haliyle ifade ettikten sonra, 1950'lerde zirvesine ulaşan özbilinçli varoluşçu teolojide açıkça savunulur hale gelmişlerdir.

Bu hareket neden bu dönemde geniş bir cephede ortaya çıkmıştır? I. Dünya Savaşından sonra burjuva kültürünün gözünün açılmasından söz etmek pek doğru olmayacaktır; zira ne kültürel hayatın her alanında (başta bu dönemde ortaya çıkan sinema ve cazın popüler kültüründe) ne de mantıksal pozitivizm gibi felsefenin birçok dalında böyle bir durumdan söz edilebilir. Burada özel olarak liberal teolojiyle bağlantılı bir durum söz konusudur. Bu, savaşın bir ürünü değildir çünkü ilk ifadeleri yüzyılın ilk on yılında, diğer birçok şeyin yanı sıra, Almanya ve Fransa'daki dirimselci felsefelerin zirveye ulaşmasına kadar gerilere gider. 1910-1914 arasında Almanya'da ilk Kierkegaard ve Dostoyevski tercümeleri yayımlanmış –onlara ilk geniş şöhreti getirmiş– ve Nietzsche'nin ölümünden sonra ortaya çıkan *Güç İstenci*'nin eksiksiz baskısı okuruyla buluşmuştur. 1840'ların Danimarkalı bir anti-İdealisti ve 1860'lar ve 1870'lerin Rus bir anti-modernist Slavisti tarafından verilen teolojik yanıtlar, 1920'lerin yeni filozof ve teolog kuşağının kavramsal cephanesindeki yerini hızla almıştır. Bu, yalnızca alımlama için gerekçelerin var olması halinde gerçekleşebilecek bir şeydir. Dinde sekülerizme uyum sağlamaya karşı, dini yalnızca evrensel etik veya sosyal bir İncil'e indirgemeye karşı, gizemli kişisel Tanrı'yı soyut bir Ruh şeklinde rasyonelleştirmeye karşı bir hareket mevcuttur. Bu, genel olarak, dinsel içeriği yavan bir ortak paydada buluşturarak dinsel sınırlara ulaşan hoşgörülü evrenselleştirme tutumunun karşısında tikelci dinsel geleneklerin duygusal olarak kendini adamış inancını ileri süren bir harekettir.

Bu perspektiften bakıldığında, teolojide yaklaşık olarak 1910'da başlayan muhafazakâr veya yeni-gelenekselci hareketler, çok geniş bir dinsel uzlaşma ve diriliş döngüsünün bir evresidir. Bu, teleolojik pathos ile Nazizmin atası olarak veya liberal sekülerizmin kesin çöküşü olarak açıklanamaz. Din sosyologları, hem Amerika Birleşik Devletleri'nde hem de Avrupa kiliselerinde bu döngüyü ekseriyetle ayırt etmiş ve birçok mekanizmasını açığa çıkarmıştır (Stark ve Bainbridge, 1987). Sekülerleşme, hoşgörü ve inanç özgürlüğü hareketleri coşku uyandırmış ve egemen kurumsallaşmış kiliselere, özellikle de devlet tekelinin yardımıyla hüküm sürenlere karşı isyanlar baş göstermiştir. Fakat sekülerleşme başarılı oldukça ve din özelleştirildiğinde, liberal kiliseler ve rasyonelleştirici entelektüeller, dinsel olarak sundukları özel şeyleri yitirmiştir. Tatmin edilememiş dinsel duygu talebini karşılamak için bir yandan yeni dinler ve sözde-dinsel kültler ortaya çıkmıştır.

Stefan George çevresi, Steiner'in Antroposofi'si, okültizm ve geç dönem Wilhelm ve Weimar Almanya'sının diğer birçok hareketi, örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde hem 1920'lerde hem de 1960'lar-1970'lerde değişken bir dinsel piyasanın herhangi bir döneminin kült hareketlerine benzerdir. Diğer yanda, örgütsel cazibelerinin düştüğünün farkına varan eski kiliselerin kimi entelektüelleri, yeni-muhafazakâr bir hareket aracılığıyla içeriden bir yeniden canlanma sağlamayı amaçlamıştır. Bu tür dinsel hareketler, muhafazakârlığın dışsal, daha saf bir biçimde politik hareketleriyle ittifak kurabilir ama bunların dinamiğini yalnızca politik olarak görmek bir hatadır. Barth, Bultmann ve Tillich'in Protestanlığı ve Heidegger ile Jaspers'in müttefik varoluşçuluğu, faşizmle bazı noktalarda örtüşmekle birlikte hiçbir şekilde faşizmin bir yan girdabı olarak görülemez. Çok daha genel olarak, dinsel hareketler politik totaliterliğin tecavüzüne karşı kendi bakış açısını korumuştur.[41]

FENOMENOLOJİK HAREKETİN BÖLÜNMESİ

Varlık ve Zaman, Heidegger'i üne kavuşturan çalışmadır ve Alman varoluşçu fenomenolojinin büyük eseridir, çünkü birkaç ağın temel entelektüel kaynaklarını soyut ve genel bir formda sentezler. Batı felsefesinin tarihinin yok

---

[41] 1960'larda ve yine 1980'lerde Heidegger'in 1930'ların başında Nazizme katılmış olmasıyla ilgili tartışmalar çıkmıştır (Bourdieu, [1975] 1991; Farias, 1987). Bunların hiçbiri, Heidegger'in politikasının felsefesini belirlediğine dair ikna edici bir gösterge sunmaz. Bourdieu'nun en sosyolojik olan analizi, entelektüel alanın çevredeki sosyal ve politik alana benzer olduğu savına dayanır. Bu nedenle, Heidegger felsefi alana özgü kavramlarda, politik alanda Nazizmi doğuran taşralı küskün orta sınıfın duruşunu ifade ettiğinin farkında olmayabilir. Fakat aslında entelektüel alan sosyal ve politik dünyaya benzer değildir. Biri küçük sayılar yasasına göre dikkati üzerinde toplama mücadelesi tarafından yönetilir, bunda üst sınır, altı etkili hiziptir ve ihtilaflar ve yeniden gruplanmalar yönünde yapısal baskılar oluşur; sosyal ve politik dünyalar ise dikkat alanındaki bu tür bir mücadeleyle işlemez ve aynı sayıda hizbe ve ihtilafa sahip değildir. Bourdieu, felsefedeki hizipler ve genel olarak üniversitelerin akademik alanını oluşturan ara düzeydeki ilişkilerin yapısı arasında daha başka bir benzerliği ortaya koyar. Yine de 1900'den sonra fakülte konumlarının adaylarının aşırı çoğalması ve 1920'lerdeki muazzam öğrenci akışı (Bourdieu, [1975] 1991:123, alıntı Ringer, 1969) modern eğitim tarihinde benzersiz fenomenler değildir ve bu dönemde felsefedeki ihtilaflı konumlar yelpazesini açıklamaz. Benzer bir aşırı kalabalıklaşma 1830'lar ve 1840'larda da gerçekleşmiş ama sonuç anti-modernist muhafazakârlık değil, Genç Hegelcilerin radikalizmi olmuştur (Toews, 1980:213-216, 1993:389-392; McClelland, 1980). Heidegger'in felsefesinin dış yankıları, Nazilere özgü değildir (ve hatta esasen Nazilerle ilgili de değildir); en çok Protestan ve Katolik teologlar arasında ve anti-Nazi gizli örgütünün Fransız varoluşçuları arasında popüler hale gelmiş ve en geniş şöhretine, Fransa'da özgürlüğün hemen ardından gelen yıllarda ulaşmıştır. Heidegger'i Nazi aşaması üzerinden itibarsızlaştırma girişimleri, daha sonraki bir döneme ait entelektüel manevralardır.

edilmesini önerirken bile, gündeme getirilebilen en genel metafizik soruna dikkat çekerek o tarihi merkezi bir sorun etrafında yeniden inşa eder. Varlığın tekanlamlı ontolojisi arayışı, dinsel Tanrı kavramını çağrıştırır ama kendi alanında uygun bir felsefi sorundur; tam da Heidegger kendi felsefi yapısını tamamladığı için teoloji yeni bir kaynak alır. Scotus taraftarlığı yeniden canlanmamış, dönüşmüştür. Fenomenoloji öylesine uzağa taşınmıştır ki bir uzantı değil, rakip sahibi olmuştur. Yeni-Kantçılık, zihin tarafından süzülen bir dünya karşısında özneyi merkeze alan epistemolojik sorunları reddeden ve onun yerine ilkel doğası dünyada var olmak olan bir varlığı (*Dasein*) koyan bir konum için tezat işlevi görme fonksiyonunu yitirir. Sorun başka bir yere kayar. Artık olguların olup olmadığı ve nasıl olduğu sorunu değildir, mevcudiyet olarak varoluşun kaba gerçekliğiyle uğraşmanın ontolojisi sorunudur. *Dasein*, varlığa ulaşabilir ama varlığın anlamı –özellikle de onun tüm hallerinin temelini oluşturan tekanlamlı varlık sorunu– öne çıkar. Kendi problemleriyle beslenen felsefe, yeni bir rotaya çevrilir.

Heidegger, teknik olarak, Husserl'ın projesini devam ettirmiştir. Husserl, daha önceki çalışmasında tamamlayıcı bir sorun olarak kalmışsa da zamanın fenomenolojisiyle uzun süre ilgilenmiştir. 1920'lerde Heidegger'e paralel bir biçimde, Husserl genel olarak varlıkların var olmasının merkezi unsuru olarak zamana gittikçe daha çok odaklanmıştır. Husserl'ın fenomenolojik "şimdi" kavramı, bir olayın hatırlanması (retention) ve gelecek bir olayın beklenmesi (protention) boyutlarına sahiptir; bu yalnızca natüralist psikolojik düzeyler olarak hafıza ve beklentiyle sınırlı değildir, daha derin bir ontolojik düzeyde böyledir. Heidegger'in versiyonunda, varlık genel olarak tarihseldir ve kendi geçmişinde ve geleceğe yansımasında oluşmuştur. Husserl, kesin bir sonuç elde edemeden genel olarak zaman arasındaki ilişkiler, uzamsal dünyanın doğal zamanı ve insan bilincinin tarihsel zamanını çözümlemeye çalışmıştır.[42] Heidegger, açıkça geçici olan insan *Dasein*'in genel olarak varlığın geçici olduğu anlayışının anahtarı olduğu varsayımını değerlendirmiştir. Nihayetin de Heidegger de insani alandan daha genel bir alana sıçramakta zorlukla karşılaşmıştır.

İki filozof arasında birkaç temel nokta farklılık gösterir. Husserl'a göre, öznellik öncelikli referans noktası olarak kalır. Fakat Heidegger, İdealist ge-

[42] Husserl, Kant'ın izinde zamanı deneyimin temel formu olarak alır, çünkü bütün deneyimler uzamsal değil, geçicidir. Kant'a göre bütün kategoriler, zamanın konfigürasyonlarıdır: Töz zaman aracılığıyla kalıcılıktır; nedensellik, zamanda yasalara uygun ardıllıktır vs. Fakat bu Kantçı yaklaşımda, varlığın kendisi geçici değildir. Husserl, zamanın zamanın varlığından önce transandantal egodan aktığı veya bunun tam tersi olduğu ya da öznellik ve geçiciliğin özdeş olup olmadığı hususunda sürekli fikir değiştirmiştir (Dostal, 1993:147-149).

leneğin her izinden kurtulmak ister; spiritüel öznenin önceliğini ileri sürmek, dinsel gerilimi hafifletir ve kurtuluşu neredeyse otomatik hale getirir. Yeni-ortodoks teologlar, dinin bu kolay formuna karşı halihazırda başkaldırmıştır ve Heidegger bu ayrımı ontolojik zeminde keskinleştirir. *Dasein*, dünyada olmaktır ve merkezinde ölümsüzlükten ziyade, ölümlülük vardır; spiritüel transandantallığın var olup olmayabileceği noktasında endişe içindedir. Heidegger bu nedenle dünyanın gerçekliğini varsayarak *Dasein*'in temel özelliğini dışlayan fenomenolojik *epochê* yükünü atar.[43] Husserl, 1920'lerde geçiciliği fenomenolojinin merkezine oturtmaya yönelirken, Heidegger kendi geleceğinden, ölümünden kaçınarak en derindeki gerçeklikten kendini soyutlayan *Dasein*'in geçicilikle ilişkisinin gerçek veya sahte olabileceğini vurgulayarak bu hamlenin önemini dramatize etmekte öğretmenini büyük ölçüde geride bırakır. Heidegger'in sosyal dünyaya ilişkin fenomenolojik analizinin büyük bir bölümü, Husserl'ın diğer takipçilerinin analizlerini anımsatır; hem Heidegger hem de Schutz, gündelik dünyanın kabul görmüş rutinlerden oluştuğunu düşünür. Schutz'un, *Phenomenology of the Social World* (1932) adlı kitabı, bu ekonomik eylemin temelleri olarak Max Weber'in sosyal idrakini (*verstehen*) tamamlayan teknik bir analizden ibarettir. Heidegger'e göre, bu, dünyevi insanları ölümlülükleri üzerine düşünmeye sevk eden ortaçağ keşişi gibi bir vaaz hedefidir.[44]

---

43 Heidegger'in Husserl'ın konumunu tersine çevirmesinin ek bir nedeni daha vardır. Husserl, varlığı natüralist düzeyle özdeşleştirmiş, varlığı ayraçlamayla açığa çıkarılan özlerden ayırmıştır. Heidegger'in varlığı, bütün düzeylerde tekanlamlıdır; bu nedenle ayraçlamayı ortadan kaldırır.

44 Schutz ve Husserl arasındaki aracı, matematik, fizik ve ekonomiye duyduğu ilgi Viyana Çevresinin çeperinde pekişmiş bir Viyanalı olan Felix Kaufmann'dır. Kaufmann, 1922'den sonra Husserl'ı ziyaret etmiş ve 1932'de Schutz'u ona tanıtmıştır. Bir ekonomist olan Schutz, fenomenolojik yöntemi sosyal bilimin temelleri hakkındaki tartışmayı ve özellikle de Max Weber'in *verstehen* ve rasyonel eylem kategorilerini netleştirmek için kullanmıştır. Genel olarak daha sonraki fenomenologlar gibi Schutz'un takipçileri, mantıksal pozitivistlerin şiddetli düşmanları olarak tanınmıştır. Entelektüel hareketlerin gelişiminde alışılageldiği gibi, karşıt hareketler ortak bir merkezden bölünme eğilimindedir: Schutz ağda Schlick, Carnap ve von Mises'ten iki bağlantı mesafededir. 1950'lerin başında New York'taki Yeni Sosyal Araştırmalar Okulunda Schutz'un öğrencisi olan Harold Garfinkel, fenomenolojik *epochê* kavramının deneysel eşdeğeri niteliği taşıyan gündelik hayatın sorgulanmaksızın kabul edilme durumunu ortadan kaldıran yöntemler ortaya koyarak etnometodolojinin sosyolojik araştırma programını geliştirmeye devam etmiştir. 1960'lar ve 1970'lerde ABD sosyolojisinde Garfinkel'ın hareketi, sosyal dünyanın yalnızca inşa edilmiş doğasını açığa çıkarmanın ahlaki yankılarını vurgulayarak ve bir yandan da bu tür inşaların kaçınılmazlığını pesimist bir şekilde kabullenerek Heidegger'in söyleminin bazı niteliklerini yeniden canlandırmıştır.

Heidegger'in ontolojik projesi, başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Heidegger, varlığın tekanlamlılığını hiçbir zaman ortaya koyamamıştır. 1962'de *Dasein* ve uzaysal dünyanın bakiliğini bağlantılandırmak probleminde başarısız olduğunu ifade etmiştir (Dostal, 1993:160). Batı ontolojisinin hata yaptığı tarihsel yolu yeniden inşa etmeye çalışan *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmı, *Dasein*'in geçiciliğinden genel olarak varlığın geçiciliğine ilerleyen birinci kısmın son bölümünü tamamlayamadığı için eksik kalmıştır. Heidegger'in daha sonraki çalışması, *Dasein*'e yüz çevirir ve Hıristiyanlığa artan bir düşmanlık halinde, doğrudan doğruya Varlığın "bize konuştuğu" bir yolu arar. Heidegger'in tarihte varlığın anlamını arayışı, yeni bir eskatoloji arayışı, Tanrı'nın dünyada kendini yeniden göstermesi olasılığı görünümüne bürünür.[45] Heidegger'in ontolojik projesi, başarısızlığa uğrasa bile, entelektüel dünyaya yeni bir dikkat merkezi ve bir dizi problem sunmuştur. Genel varlık sorununa giriş noktası olarak tasarlanmış *Dasein* analizi, varoluşçu teoloji ve psikolojinin filizlenen hareketi için tanımlayıcı bir nokta haline gelmiştir. Yüzyılın sonunda, ontoloji ve eskatolojik izlerinden temizlenen Heidegger'in tarihselleştirmesi, postmodernistlerin gözde metni olmuştur. Heidegger de ontolojinin çekirdek alanında bir önemli girişimin daha yolunu açmıştır; Sartre'ın ellerinde, genel olarak varlığı temellendirememe durumu, varlığın negatifliği, temel eksikliğiyle karakterize olduğu bir sistemin merkezi noktasına dönüşmüştür.

Husserl'ın fenomenolojisi, tıpkı diğer başarılı hareketler gibi, karşıt eğilimlere bölünmüştür. Kant'ın son yıllarına benzer bir şekilde, Husserl da kısmen kendi ürettiği harekete kapılmış, kısmen hareketin saptığı yönler karşısında dehşete düşmüştür. Husserl, daha önceki formalizmini, kesinlik taşıyan bilimsel temeller arayışını, modern tarihte ortaya çıkan patolojik bilince özgü olduğunu düşünmüştür. Fenomenolojinin "nesnellik önkoşulunun ertelenmesi" suretiyle ilerlemesi gerektiğini ifade etmiştir (Roberts, 1972:209); artık çağın alameti farikası olarak gördüğü bilimciliğin düşmanıdır. Viyana Çevresinin manifestosunda üne kavuşan bilimciliğin karşısında vahiysel bir tonda konuşur; son çalışması *The Crisis of the European Sciences*'ın konusu, 1935 tarihli "Avrupa İnsanının Krizi" başlıklı konferansıyla denk tutulur. Husserl, bütün hayatı boyunca krizden beslenmiştir. 1880'lerde ortaya çıkan matematiğin temel krizi, Husserl'ın algısında yerini bilimciliğin kişidışılığından –sonsuz gerçekler alanı karşısında doğal tutumun zaferi– doğan krize bırakmıştır. Aynı zamanda Husserl diğer yönde za-

---

[45] Heidegger'in bu aşaması –söz konusu olabilecek fırsatçılık ve sürüye uyma davranışından ayrı olarak– ona 1933'te Nazilerin iktidara gelmesini selamlamak için felsefi bir temas noktası sunmuştur.

fer kazanan Nazilerin ideolojisinde bütün çıplaklığıyla ortaya çıkan irrasyonalizme ve çırağı Heidegger'e de saldırmıştır: "Avrupa'nın çöküşü, kendi rasyonel hayat anlayışından uzaklaşması, ruha karşı düşmanlık beslemesi ve barbarlığa yönelmesidir" (kaynak Natanson, 1973:145).

Fakat Nazizim esasen bir entelektüel hareket değildir ve Nazilerin iktidara gelişleri, felsefeyle hiçbir şekilde ilgisi bulunmayan jeopolitik ve ekonomik krizlere dayalıdır. Bu, 1930'ların ve sonraki birkaç on yıldaki hemen her entelektüel hareketi Marksizm, mantıksal pozitivizm, gündelik dil, Popper'ın yanlışlanabilirlik öğretisi, varoluşçuluk veya fenomenolojinin çeşitli önermelerini uyarlamada başarısızlığa uğramalarının bir sonucu olarak rakiplerini Nazizmle suçlamaktan alıkoymamıştır. 1930'larda Husserl'ın tüm Batı kültürel geleneğinin çöküşü olarak algıladığı *entelektüel* kriz, entelektüel hayatın olağan koşuludur: Yaratıcı patlamalar, önceki hareketlerin derin sorunlarından beslenmek ve yeni hareketler oluşturmak ve bu hareketlerin de kendi içlerinde bölünmesi ve çatışması suretiyle ortaya çıkar. Husserl'la birlikte açık kriz çağrısı temel bir entelektüel kaynak haline gelmiştir. Bu, takipçileri tarafından uyarlanan kültürel sermayenin önemli bir öğesidir.

KITA AVRUPASI-ANGLO KAMPI AYRIMININ İDEOLOJİSİ

Felsefi tarafların yeniden şekillenmesi, entelektüel çatışmanın çifte dozunu üretmiştir. Yeni ve eski arasındaki tahmin edilebilir polemiğin yanı sıra yeni tartışma çizgileri, dikkat merkezini ele geçirmiştir. Bu normaldir. Aynı zamanda 20. yüzyılın başlarındaki yeniden yapılanma sonrası birkaç hareket, felsefe yapmanın diğer türlerine getirdiği suçlamalarda eşi benzeri görülmemiş bir şekilde sertleşmiştir. Bu taraflılık, programlarının esas özelliklerinin hemen hepsinden daha uzun ömürlü olmuştur.

Doğrulama, fizikçilik (fizikalizm), birleşik bilim ve mantıksal temelcilik aşama aşama terk edilse de, Viyana Çevresinin merkezi karakteristiği felsefenin geniş bir kanadı için tanımlayıcı hale gelmiştir. Alameti farikası, metafizik hale getirilebilecek her felsefenin militanca reddidir. Bu konumun bir kör noktası mevcuttur; bu militanca tavrı sergileyenlerin kendileri genellikle ontolojik tercihler yapmıştır ve gerçekliğin büyük alanlarını temellere indirgeyen birçok sistem ortaya çıkmıştır: Wittgenstein'ın *Tractatus*'undaki atomik şartlar, Platoncu gerçekler ve Russell'ın birbirini izleyen sistemlerindeki duyu-deneyimler, Carnap ve Neurath'ta fizik varlıkları. Bu militan indirgemeciler ve sınırlayıcılar, herkese entelektüel üretimin temellerindeki köklü bir değişimin farkındalığını kazandırmıştır: Genel amaçlı entelek-

tüel kimliği, diğerlerinin yanı sıra bir uzman kimliğine yerini bırakmıştır; bu, dışarıda kalanlar için matematiğin veya kimyanın teknik ayrıntılarından daha erişilebilir olmayan problemlerle ilgilenen ve daha anlaşılabilir olmayan bir dili konuşan uzman kimliğidir. Bu, mantıkçıların muhalifleri için de geçerdir; fenomenologlar, varoluşçular ve yüzyılın ilerleyen kısmında post-yapısalcılar da içeriden kişilerin teknik jargonunda konuşacaktır. Biçimleştiricilerin militan ideolojisi, esas savlarında başarılı olamasa bile entelektüel dünyanın geneline bir şok dalgası göndermiştir, çünkü akademik çalışmanın olağan koşullarında kaçınılmaz hale gelen şeyi abartılı bir şekilde sunmuştur.

Düşmanların hattı, çeşitli ulusal arenalarda farklılık göstermiştir. Almanya'da, önce yeni-Kantçılık bertaraf edilmiştir; 1920'lerde fenomenolojisinin popülerliği nedeniyle, Husserl da bir hedef haline gelmiştir (örneğin Popper'ın "tözcülük" saldırısı). Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı 1927'de sahnedeki yerini aldığında, değilleme vurgusu, Carnap tarafından *Erkenntnis*'in (1931) ikinci sayısında, dilin yanlış kullanımından doğan anlamsız ifadelerin misali olarak eleştirilmiştir. İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde mantıkçı hareketin başlıca düşmanı, üniversitenin seküler hale getirdiği önceki kuşağın İdealizmidir; saldırı, yüzyılın başlarında Russell'la başlamıştır ve tüm metafizik felsefeyi modası geçmiş bir din kalıntısı olarak nitelendirme eğilimiyle 1960'lara kadar devam etmiştir. Varoluşçuluk, 1940'larda Fransa'da ve 1950'lerde Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yazın çevrelerinde öne çıkmasının ardından, başlıca saldırı hedefi olarak, İdealizmin yerini almıştır.

Yüzyılın ortasındaki bu kuşakta, "Kıta Avrupası" ve "Anglo" felsefi gelenekler arasındaki uzun süreli uyuşmazlık tablosu, İngilizce konuşan dünyada geniş ölçüde kabul görmüştür. Bu polemiğin amaçları doğrultusunda, mantıksal pozitivistler ve gündelik dil arasındaki rekabet, "Anglo" cephesini karakterize eden büyük "analitik" felsefe koalisyonunda önemsizleşmiştir. En öncelikli tartışmanın bir tarafı metafizik (ve kişinin bağlılıklarına göre, anlamsız sözde problemler veya felsefenin önemli sorunları), diğer tarafı ise ampirist, bilimsel ve sağduyulu (ve dolayısıyla ya sağlam rasyonellik ya da sıradanlıklar ve dar teknik ayrıntılar) olarak şekillenmiştir. Bu acımasız ve tutarsız ayrım, geriye dönük olarak tarihe yansıtılmış yüzyıl-ortası hiziplerinin partizan ideolojisidir. Halbuki bu, yanlış cephede görünen filozofları (en belirgin şekilde Anglo cephede Berkeley, Green, Bradley, Royce, Peirce ve McTaggart, Kıta Avrupa'sında ise Condillac, Comte, Feuerbach, Büchner, Taine, Frege, Mach ve elbette ki Viyana Çevresi) görmezlikten gelmeyi veya seçici yeniden yorumlamalara girişmeyi (örneğin Leibniz, Berkeley ve

Peirce'in çeşitli yönlerine uygulananlar gibi) gerektirir.[46] Gerçekte, bilim ve felsefenin iç içe geçmişliği tüm Avrupa felsefesinin ortak bir karakteristiğidir ve önemli filozofların ağları, İngiliz Kanalı tarafından bölünmekten çok, kanalın iki yakasını birbirine bağlamıştır. Bu ikiye bölünmüşlük, Russell'ın kuşağının veya daha önceki kuşakların filozoflarına doğal görünecek bölünmüşlükten çok uzaktır. Locke'un ampirizmi, Parisli filozoflar arasında rağbet görmüştür; üniversite devriminden sonra, ilk önce Alman İdealizmi, daha sonra Alman materyalizmi ve matematiği, İngiliz modernleşme yanlılarının yol gösterici yıldızıdır.

Kıta Avrupası-Anglo bölünmesini hâkim kılan şey, Naziler, II. Dünya Savaşı ve Viyana Çevresinin göçünün birleşimidir. Mantıksal pozitivistlerin birçoğunun göç ettiği Amerika Birleşik Devletleri'nde, bu göç üniversitelerin seküler himaye altında genişlemesi ve İdealist kuşağın son bulmasıyla aynı döneme denk düşmüştür. Bu aynı zamanda üniversite araştırma bilimi ve sosyal bilim bölümlerinin genişlediği dönemdir ve Hempel gibi Viyana Çevresi kökenliler, yöntembilimsel kanonlar yazarak kariyer yapmıştır.[47] Anti-Nazi hissiyat, en şiddetli biçimde Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları* (*The Open Society and Its Enemies*) kitabında ifadesini bulan pozitivist ideolojiyle –metafiziğin yalnızca anlamsız değil tehlikeli olduğu anlayışıyla– örtüşmüştür. Husserlcı fenomenologların da sürgüne gitmesi ve Fransız varoluşçuların Direniş savaşçıları olarak aktif olması, bu politik nefretin bir kısmını tarafsız hale getirmiş olmalıdır; ama soğuk savaş döneminin komünizm karşıtlığı, bu öğretiyi bütün aşırı uçları zararlı olarak görmeye itmiştir.

Metafizik karşıtı hareket, asıl olarak, filozofların disipliner politikasındaki bir iç savaştır; analitik cephenin politik zeminlerde dış müttefikler bulabilmesi, çatışmayı hararetlendirmiştir. Yüzyılın ortasında felsefi hizipler

---

[46] Bunu ortaçağ Hıristiyanlığa yansıtacak olursak, Ockhamlı William'ın tipik bir Anglo filozof olduğu ama Duns Scotus'un öyle olmadığı kabul edilir; aslında her ikisi de kariyerlerinin büyük bir bölümünü Fransa ve Almanya'da geçirmiştir. Prototipik metafizikçi Aziz Anselmus, Canterbury başpiskoposudur.

[47] Hoch (1991) Viyana Çevresinin felsefeyi birleşik bilimle değiştirmeye yönelik militan bir programdan, ABD'ye göç etmeleri nedeniyle felsefe içinde reformcu bir harekete dönüştüğünü ileri sürer. Bu dönemde, tabanları esasen fizik kürsülerinden felsefe bölümlerine kaymıştır. Carnap'ın Prag'daki kürsüsü, felsefe alanındadır ama olağandışı bir şekilde Doğa Bilimleri Fakültesindedir; Viyana'da olduğu gibi, felsefe kürsüleri biri endüktif bilim veya doğa felsefesi, diğeri ise geleneksel hümanist felsefe olarak bölünmüştür. Viyana Çevresinin örgütsel arka planı, felsefeyi akademik olarak doğa bilimlerine katmaya yönelik Avrupalı bir harekettir. Amerika Birleşik Devletleri veya Büyük Britanya'da bu tür bir şey mevcut değildir. Bu nedenle, Viyana Çevresi göç ettikten sonra uyum sağlamak zorunda kalmıştır; akademik felsefe içinde bir reform hareketine ve nihayetinde diğerleri arasında teknik bir ihtisas alanına dönüşmüştür.

arasındaki iç çatışmalara politik sıfatlar yüklemek, genel bir teknik haline gelmiş ve politik gelgitlerin değiştiği ve analitik hegemonyanın eski kalelerinin zayıfladığı 1960'lardan itibaren kendinden menkul "post-pozitivist" hareketler tarafından sırayla kullanılmıştır. Fakat burada bile fenomenolog-varoluşçu-yapısökümcü çizgilerin analitik rakiplerine karşı düşmanlığı yalnızca veya hatta esasen dış politik düşmanlıkların bir ifadesi değildir. Mantıksal pozitivizm ve gündelik dil, asıl olarak metafiziğin anlamsızlığını suçlarken, fenomenoloji, dinsel yeni-ortodoksluk ve müttefiklerinin oluşturduğu cephe kendi natüralizm ve bilimcilik suçlamalarını geliştirmiştir. 21. yüzyılın dönümünde halen mevcut olan daha derin hizipsel bölünmeler, 20. yüzyılın dönümündeki yeniden yapılanmayla birlikte ortaya çıkanlarla aynıdır; kimi uçların belirsizleşmesine ve hizip adlarının değişmesine rağmen daha sonra bir yeniden yapılanma olmamıştır.

Gerçekte, bu sözde zıt gelenekler, iki üç kuşak geride ortak atalarla dolu ağ kuzenleridir. 20. Yüzyılın yeniden yapılanan hiziplerinin tüm tarafları, yüzyılın dönümünde matematiğin temelleri üzerine gerçekleşen çatışmalardan doğmuştur. Aynı problem mirası üzerinde çalışan kollar, temel kavramsal değişimlerinde paralel olarak hareket etme eğilimi göstermiştir. Brentano'dan Husserl'a ve Heidegger'e eylem psikolojisi ve fenomenolojinin gelişiminde, mantıksal hiyerarşilerin keşfiyle bir paralellik görürüz: Frege'nin sözcüğün kullanılması ve ondan söz edilmesi arasında yaptığı ayrımdan, Russell'ın tipler kuramına ve Wittgenstein'ın söylemek ve göstermek arasında yaptığı ayrıma kadar uzanan zincir, tıpkı farklı notadan çalınan bir melodi gibi *epochê*'un düzeylerinin açığa çıkarılmasını ve geleneksel ontolojik dilin varoluşçu reddini anımsatır.[48]

[48] Bu, Wittgenstein'ın alışılagelmiş huysuzluğundan ayrı olarak Viyana Çevresinin Heidegger'e getirdiği suçlamaya katılmayı reddetmesinin bir nedeni olabilir (Janik ve Toulmin, 1973:288).

XIV. Bölüm
YAZARLARIN PİYASALARI VE AKADEMİK AĞLARI: FRANSIZ BAĞLANTISI

Akademik disiplinler modern felsefenin başlıca itici gücü olabilir ama rakip ve tamamlayıcı bir taban daha mevcuttur: Popüler yazın piyasası. Bunların her ikisi de örgütsel devrimlerin ürünleridir: Üniversiteyi kilise egemenliğinden kurtaran ve özerk araştırma alanlarının merkezi kılan reformlar ve himayenin, yazarların kariyerlerinin ana maddi desteği olmaktan çıkması. Almanya'da iki devrim yaklaşık olarak aynı tarihte gerçekleşmiştir; bu nedenle, Almanya öncü fikirleri başka yerlere ihraç eden bir merkez olarak entelektüel dünyada arketipik modern kültürdür. İngiltere ve Fransa'da yazarların açık piyasasına geçiş biraz daha önce başlamıştır ama akademik devrim birkaç kuşak gecikmiş ve o kuşakların entelektüel kültürlerine özel bir meyil vermiştir. Fransa'da, araştırma ve eğitimi birleştiren Alman tarzı üniversite yapısı hiçbir zaman uygulanmamıştır ve entelektüel hayatın örgütsel tabanı, günümüze dek ayrı kalmıştır.

Felsefe, entelektüel alanın en soyut kısmını araştıran disiplindir; bu nedenle, üniversitenin özerk ve içsel yönelimli ağları –nerede var olursa olsunlar– genellikle ticari pazar ürünlerinin karşısında felsefi dikkat alanına egemen olmuştur. Yine de yazarların piyasası entelektüel üretim için benzersiz alanlar yaratmıştır ve bunlar da akademik felsefeyle karşılıklı etkileşimler ve harmanlamayı mümkün kılmıştır. Yazarların piyasasını önceleyen himaye döneminde, hem edebi hem de kurgusal olmayan çalışmalar genellikle soyut felsefeden ayrıdır. Bu çalışma boyunca incelediğimiz ağlarda, soyut felsefe genellikle profesyonel öğretmenler, keşişler ve rahipler tarafından sıradan dünyadan uzakta ve içeriye dönük örgütsel yapılarda üretilmiştir. Buna karşın yazarların ağları toplumun statü düzeniyle daha

yakından bağlantılıdır, hatta onun içine gömülüdür ve kültürel içerik de sınıfa uygun eğlence, aktüel ahlak ve politika gibi gündelik alanlara çok daha yakındır (Heilbron, 1994). Himaye yapısında, yazarlar kendilerini destekleyenlerin ilgi alanlarını yansıtır; bir tür boş vakitleri değerlendirme ve görgülü bir statü gösterisi olarak şiirleri dolaşıma sokan Çinli soylular gibi soylu edebiyatçıların kendi kendini himaye etmesini de buna dahil ediyorum. Yazarların piyasasına geçişle birlikte, manevra yapmak için daha çok alan açılmıştır ama okurların gücü, kitlesel pazara yönelen yazarlar ve kendi teknik kusursuzluk ölçütlerinin peşindeki içe yönelik yazarlar eliti arasında bir fark doğurmuştur. İkinci grup, akademik kültürün taşıyıcılarıyla olası bir uzlaşma zemini yaratır ama bu ilişki gerilimlerle doludur.

Felsefenin ve edebiyatın tabanları ve ürünleri genellikle bağımsız olmuştur. Entelektüellerin bu iki türünün ağları zaman zaman birbiriyle buluşmuştur; çok az sayıda birey, her iki ağda da yer almış ve her iki alanda da hatırlanmaya değer çalışmalar üretmiştir. Birçoğu bu dikkat alanlarının birinde veya diğerinde başarılı olmuştur; yine de yapısal olarak bir şeyler aktarılmıştır, filozof ve edebiyatçı ağlarının bağlantılı olduğu yerlerde her iki alanda da yaratıcılık patlamaları yaşanmıştır.

Bu edebi-felsefi örtüşmelerin en kayda değer olanlarından biri, Almanya'da İdealizmin kurucu kuşağında gerçekleşmiştir. Kant ve Fichte, edebi figürler değildir ama yaratıcılıkları edebi ağlardaki yükselen karşıtlık ve coşku düzeyinden bağımsız olarak açıklanamaz. Maddi tabandaki çeşitli dönüşümler birbirine yakın bir sırayla gerçekleşmiştir. Bu, Almanya'da yayıncılık pazarının ortaya çıktığı dönemdir. Henüz kariyer imkânları düşük ücretlidir ve yazarlar eski tarz himayeye ihtiyaç duymaya devam etmiştir; Almanya'da *Kleinstaaterei* döneminde resmi atamalar ve üniversite konumları bu kapsamdadır. İdealistler akademik dünyada özerk olarak düzenlenmiş kariyer imkânları açan üniversite devrimini başarmıştır; bir kuşak sonra, filozofların artık himayeye veya edebi bağlantılara ihtiyacı kalmamıştır. Fakat zafer anında İdealist felsefelerin bir kolu olan estetik İdealizm, karma akademik-edebi entelektüellerin tutumunu ortaya koymuştur. İlk önce Schiller ve daha sonra Schelling tarafından formüle edilen estetik İdealizmde, sanatçı doğrudan doğruya felsefenin aksiyomlarını sezer ve Doğa ile İdeal'in karşıtlıklarını sentezler; estetik, "kendinde şey"e ayrıcalıklı bir erişim sunar.

Estetik İdealizm, pazarın açıldığı tarihte Avrupalı yazarların kendi kendini yüceltmesi için bir araç olarak benimsenmiştir. Ne kadar varlıklı veya nüfuzlu olduğundan bağımsız bir biçimde sanatçıya sıradan tüketicinin üzerinde bir statü atfederek, daha önceleri hamilere gösterilen kişisel hürmetten özgürleşme hissini aktarmıştır. Shelley'in "şairler dünyanın onay-

lanmamış yasa yapıcılarıdır" sözleri, bu aşırı iddiayı ifade eder. İronik bir biçimde, bu kendini yüceltme anını mümkün kılan şey, himaye sisteminin halen mevcut olması ve yazarların kitlesel pazarın şartları tarafından kısıtlanma hissetmemesidir. Schiller ve Goethe, ustaca her iki tabana da oynamıştır. Aynı nedenden ötürü, aşırı sanatsal kendini yüceltme anı geçici olmuştur. Sonraki kuşaklarda, yazarların piyasasındaki entelektüeller, kitlelerinin alabileceğinden daha yüksek ve daha ezoterik ölçütlere ulaşmaya çalıştıklarında yabancılaşmış bir ton kullanma yoluna gidecektir.

Almanya'da entelektüel dünya daha önce hiçbir yerde olmadığı kadar akademik hale gelmiştir ve bu da estetik İdealizmin yazgısını İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'ndekinden farklı kılmıştır. İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde, görece gelip geçici bir edebi Romantizm hareketidir ve üniversite sistemlerinin en nihayetinde seküler hale gelmesinin ardından, tam gelişmiş teknik İdealist felsefe dalgalarının altında kalmıştır. Almanya'da özerk üniversite tabanlarındaki profesyoneller, entelektüel dikkat alanının kontrolünü ele geçirmiştir; estetik İdealizm, üniversitenin hâkimiyetine karşı popüler bir yazar piyasasına dayanan dışarıdan kişiler olarak anti-modernist protestocuların artçı bir eylemi haline gelmiştir. Modernist duyarlılığın tematik çatışmalarının birçoğunun önce Almanya ekseninde gerçekleşmesinin sebebi budur.

Estetik İdealistlerin ağ zinciri, ileride edebi-akademik melezlerin modern hareketi olan varoluşçuluk haline gelecek şeyin atalarından oluşur. Bu, yazarlar piyasasının aydın ucudur. Başka felsefi karışımlar da vardır. Üniversite devriminin geciktiği ülkelerde, felsefe popüler yazın piyasasından geçimini sağlayan genel amaçlı entelektüeller tarafından üretilmeye devam edilmiştir. Bu tür sonuçlardan biri, felsefenin politik aktivizme doğru yönelmesi ve örneğin faydacılık, hatta Rusya'da devrimci radikalizm gibi formların ortaya çıkmasıdır. Devlet dinlerinin resmiyetini yitirdiği ve rahiplerin nüfuzunun kaybolduğu dönemde, din ve bilim arasındaki arayüzeyde yazılar için daha da büyük bir pazar alanı oluşmuştur. Basılı medyanın başlangıcından itibaren her zaman için en çok satan kitaplar din alanından çıkmıştır. Uygun tarzda dinsel politikaya sahip ülkeler, dirimselciliğin çeşitli türlerinin en çok satan popüler felsefeler haline geldiği bir dönem geçirmiştir.

Akademik devrim tamamlandıktan ve üniversiteler genişledikten sonra, hemen her entelektüelin kariyeri bir ölçüde akademik kanallara akmıştır. Popüler yazın piyasalarına yönelen felsefeler, akademik uzmanlara yönelenlerle çatışmaya girmiştir. Birçok yerde akademisyenler tartışmasız bir biçimde galip gelmiştir. Fakat birkaç örnekte, entelektüel üretimin iki ya-

pısı birbirini gölgede bırakmadan yan yana varlığını sürdürmüştür. Bunun sonucunda, akademik teknik ayrıntıların ve yazarlar piyasasındaki entelektüellerin koşulunda yankı bulan ideolojilerin özgün bir karışımı ortaya çıkmıştır. Fransa, bunun klasik bir örneğidir; edebi-akademik melezleşme, varoluşçuluk ve postmodernizme kadar felsefi hareketlerin temelini oluşturmuştur.

SEKÜLERLEŞME MÜCADELESİ VE FRANSIZ POPÜLER FELSEFESİ

Fransa'da dirimselci bilim-dinin iki önemli evresi olmuştur: İlki Napoléon döneminde, ikincisi ise yüzyılın sonundadır. Kurumsal olarak her ikisi de Fransız üniversite sisteminin reformlarıyla ve Fransız kültürel hayatının temellerini karakterize eden sekülerleşme ve devlet dini arasındaki şiddetli savrulmalarla ilişkilidir.

Devrimden önce, Fransa'daki eğitim büyük ölçüde Katolik rahiplerin veya rahibelerin elindedir ve devletin askerlik ve inşaat mühendisliğine dönük eğitim veren teknik okulları dışında diğer tüm öğretmenler kilise denetimi altındadır.[1] Devrim, kilisenin ayrıcalıklarıyla birlikte üniversiteleri de yürürlükten kaldırmıştır. Napoléon döneminde yapılandırılan yeni eğitim sistemi, ilkokullar yerel yetkililere ve 1808'de devletin kiliseyle uzlaşmasının ardından yerini Katolik eğitim tarikatlarına bırakmıştır. Orta ve yüksek eğitim, İmparatorluk Üniversitesi çatısı altında merkezileşmiştir; bu kurum yalnızca kendi dağıttığı diplomaların sahiplerine öğretmenlik hakkı tanımış, bütün atamaları yapmış, ücretleri ve müfredatı kontrol etmiş ve öğretmenler, müfettişler ve yöneticiler arasında düzenli bir kariyer hiyerarşisi oluşturmuştur. Bu bürokrasinin başındaki isim, devlet tarafından atanmıştır; Napoléon döneminde, eğitimde Katolik ortodoksluğu restore eden bir piskopos bu göreve getirilmiştir. Alman üniversitelerinin aksine, yüksekokullardaki profesörlerin bağımsız araştırma yapması beklenmemiştir; bu esasen eski Bilim, Yazıtlar ve Edebi Eserler, Güzel Sanatlar Akademilerini yeniden inşa eden Institut de France'ın üyelerine tanınan bir ayrıcalık olarak kalmıştır. Ahlak ve Siyaset Bilimi Enstitüsü'nün bir bölümü, 1795'ten 1803'e kadar varlığını sürdürmüştür ama üyelerinin –Cabanis'in özgür düşünceli İdeologlar çevresi– kendisine muhalefet etmesi gerekçesiyle Napoléon tarafından baskı altına alınmıştır. Eski Felsefe Fakültesi ka-

1 Fransız eğitiminin kurumsal yapısı hakkındaki kaynaklar: *CMH*, 1902-1911:*8*:52, 752; 9:126-129; 10:73-93; 11:23-26, 297; 12:92-93, 114-118; Weisz, 1983; Fabiani, 1988; Burrage, 1993; Ringer, 1992.

patılmış, onun yerine bilim ve edebiyat fakülteleri açılmıştır. Bu sistemde, École Polytecnique'in birçok önde gelen biliminsanını desteklediği matematik biliminde yenilikçi araştırmalar devam etmiştir ama diğer alanlarda aynı gelişme kaydedilememiştir. Felsefe, yaratıcılığın büyük ölçüde popüler yazarların piyasası tarafından sürdürüldüğü yüz yıllık bir sürece girmiştir.

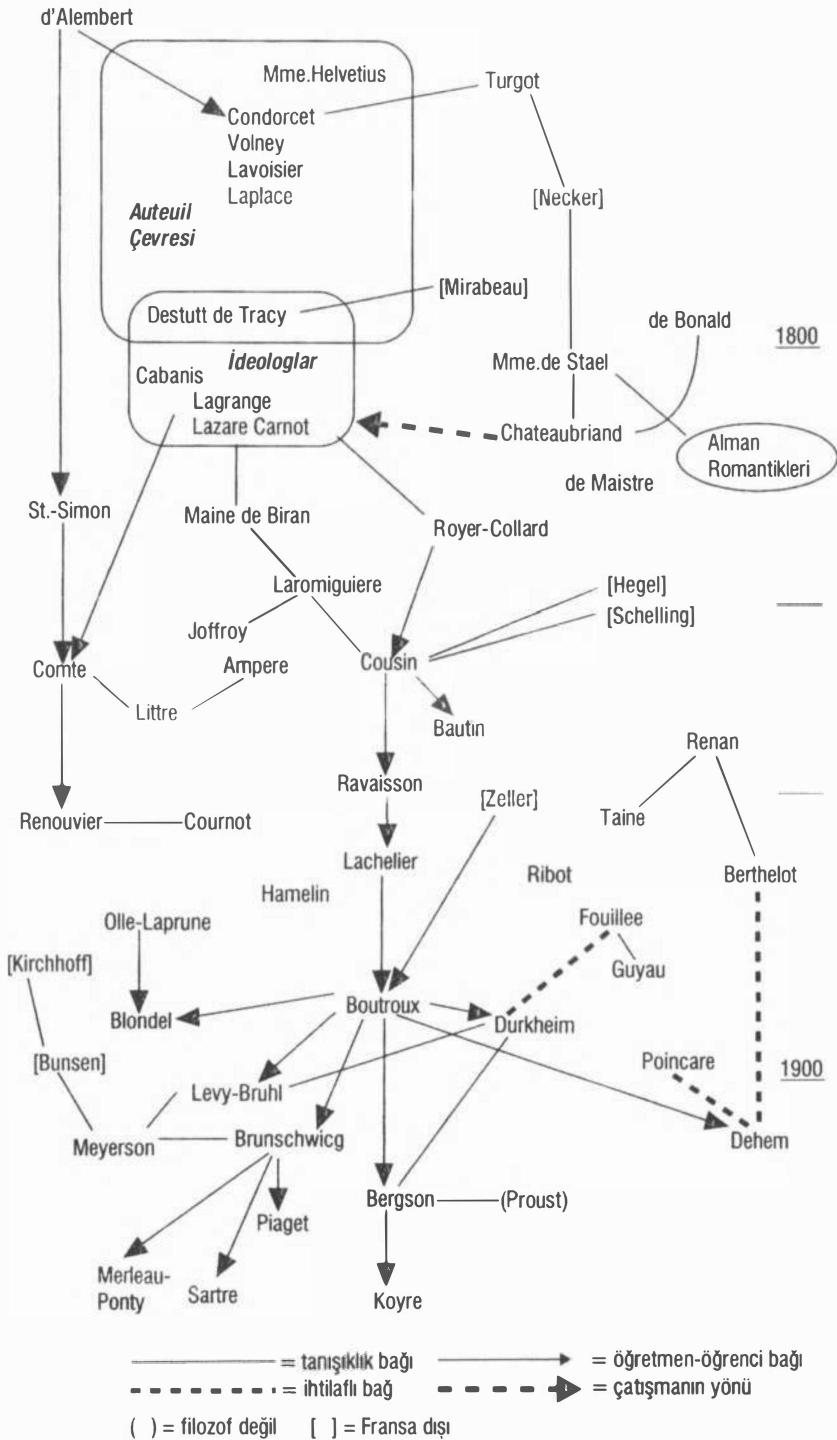
Restorasyon, kilise kontrolünü güçlendirmiş, tüm ilk ve orta düzey okullardaki öğretmenleri piskoposlara tabi kılmış, seküler himayenin altındaki okullar karşısında kiliseye ait okulların sayısını artırmış ve 1822'de Cousin gibi dinsel bakımdan ılımlı olanları üniversitedeki görevlerinden uzaklaştırmıştır. Fakat Ultramontanizm [mutlak hakimiyetçi papacı] yanlısı papalık hizbi ve ulusal kralcılar arasındaki mücadele, ilkinin daha aşırı taleplerini engellemiş ve Cousin'in de aralarında bulunduğu muhafazakâr sekülerizm yanlıları 1828'de görevlerine geri dönmüştür. Kilise üzerindeki katı devlet kontrolü, Katolik muhafazakârları 1830-1848 ve 1860'ların sonundaki anayasal monarşilere ve 1848 devrimine yol açan özgürlükçü haklar ve seçim ilkelerinin ajitasyonunda rol oynayarak hükümete muhalefet etmeye itmiştir. III. Napoléon'un diktatörlüğünde, tarih ve felsefe diplomaları 1854'te kaldırılmış ve ortaçağa ait *trivium* ve *quadrivium* üniversite müfredatına yeniden girmiştir. İlkokul eğitiminde, 1840'lardaki seküler okullara yöneliş, okulların çoğunluğunun tekrar dinsel hale geldiği 1860'larda tersine dönmüştür. Katolik militanlık da kendi sevk ve idarelerinin üstünlüğünü savunan hükümetteki sekülerlik yanlılarını sertleştirmiştir. 1870'lerde Üçüncü Cumhuriyet'te mücadele doruk noktasına çıkmıştır. Sekülerlik yanlıları, rahipleri üniversiteden dışlayan ve diploma dağıtma haklarını elinden alan ve zorunlu kamusal ilkokulları temel alan merkezi bir sistem kuran 1881 reformlarıyla galip gelen taraf olmuştur. Kilise ve devletin kesin olarak ayrışması, Dreyfus davasının yarattığı atmosferde ve sonrasında kitlesel karşıt-gösterilere rağmen 1905'i bulmuştur; en nihayetinde ilkokul eğitimi dinsel cemaatlerin elinden alınmış ve eğitim bütünüyle kiliseden ayrılmıştır.

Yarı dirimselci felsefenin dalgaları, sekülerleşme hareketlerinin zirveye ulaştığı ve geri çekildiği bu anlarla bağlantılı olarak gerçekleşmiştir. Heilbron'a (1994) göre entelektüel hayattaki teknik karşıtı ve edebi tarzı destekleyen Fransız Devrimi öncesi rejimin salon çevreleri, aristokrasinin mülklerine el konmasıyla birlikte çökmüştür. Aynı zamanda kadim teolojinin hüküm sürdüğü üniversitelerin kapatılması ve resmi bilimsel yapıların kurulması, ihtisaslaşmış disiplinlere yeni bir yöneliş yaratmıştır. Entelektüel hiyerarşiler, altüst olmuştur; filozoflar, aristokratik edebiyatla ittifak kurmak yerine, yeni elit olan doğa bilimcileriyle bağlantılar kurmayı istemiştir.

Fransız dirimselciliğine ilk yaklaşım, Maine de Biran'ın istenç felsefesidir. Maine, ilk önce Cabanis'in ve Ansiklopedicilerden itibaren Fransız entelektüel hayatının ana çevrelerinin ve Condorcet ile Helvétius'un Auteil çevresinin doğrudan bir ürünü olan kont Destutt de Tracy'nin etrafındaki İdeologlar çevresinde başlamıştır (Şekil 14.1). İdeologlar, sekülerleşme hareketinin ana temalarını, 1790'ların politikası tarafından radikal hale getirilen çağrışımcılığı devam ettirmiştir. Cabanis (1796-1802) Lavoisier'in kimyasal analizinin fikirlere uygulanabileceğini savunmuştur; Destutt (1798-1815) fikirleri duyusal öğeler temelinde analiz eden zoolojik bilim için *Idéologie* terimini ortaya atmıştır. Destutt, yöntemini dinsel inancın altını oymanın bir yolu olarak gördüğünden, o ve destekçileri devlet dinine geri dönüş yaptığı için Napoléon'a karşı çıkmıştır. Bu dönemde neredeyse tüm kayda değer filozoflar, politik aktivisttir ve felsefe açıkça politikanın bir silahı olarak kabul edilmiştir.[2] Ilımlı bir kralcı ve Napoléon karşıtı olan Maine de Biran, temsilciler meclisinin ve daha sonra enstitünün bir üyesi olarak İdeologlarla bağlantı kurmuştur.

Maine, 1802'de alışkanlığın düşünme üzerindeki etkisi hakkında bir kitapla başlamıştır. 1812'de *Essay on the Foundations of Psychology* adlı kitabında İdeologların temalarını tersine çevirerek, yasaklanmış olan İdeologlarla bağlantısını koparmıştır. Birincil deneyimin duyum veya düşünce değil, bedensel çabanın içsel duyumu olan istenç olduğunu savunmuştur: "İstiyorum, o halde varım" bütün bilgilerin başlangıç noktasıdır. Dışsal duyumları canlı kılan şey, isteğe dayalı dikkat ve harekettir; dışsal izlenimler, gerekli bağlantıları sergilemedikleri müddetçe Hume'un eleştirisine av olur ama istencin içsel deneyimi, nedenselliğin doğrudan kesinliğini sunar. Maine'in felsefesi, çağrışımcılık ve mekanizmaya karşı bir manifestodur; aynı zamanda Chateaubriand'un ve dinsel muhafazakârların sentimentalizm ve duygululuğundan kaçınır. Maine de Biran, çağcılları arasında üstat filozof olarak ün yapmıştır ve istenç-psikolojisi, Royer-Collard'ın dinsel savunu-

[2] Politikacı-filozoflar yalnızca İdeologları değil aynı zamanda değiştirilemez, tartışma götürmez ilkelerden politika üreten (aslında büyük ölçüde Hume'a karşı insanın bir sağduyu yetisine sahip olduğunu savunan Reid'in İskoç felsefesinden hareket eden) "Doktrinerler" hizbini yönlendiren Royer-Collard'ı ve muhafazakâr tarafta da özbilinçli gelenekçiliğiyle de Maistre ve de Bonald'ı; Devrim öncesi finans bakanının kızı ve kralcı sürgünlerin kararsız sadakatlerinin simgesi olan Mme. de Staël'i; Destutt ve Maine de Biran gibi eski bir ordu görevlisi olan ve Napoléon'a karşı kralcı muhalefetin politikasında 1800'den sonra etkin hale gelen Chateaubriand'ı içerir. Chateaubriand, 1802'de Cabanis karşı yazılmış olan *Genius of Christianity* eseriyle adını duyurmuştur. Dikkat odağı olarak politik toplulukların ortaya çıkışı, Devrim sırasında/Napoléon iktidarında entelektüel üretimin tabanlarındaki değişimle beraber ilerlemiştir.



ŞEKİL 14.1. FRANSIZ FİLOZOFLARININ AĞI, 1765-1935

suyla birlikte, kısa bir süreliğine üniversitenin resmi öğretisi haline gelmiş ve daha sonra yerini Cousin'in skolastik eklektizmine bırakmıştır (*CMH,* 1902-1911:9.133). Restorasyondan sonra, Maine 1824'teki ölümüne dek sistemi üzerinde kesin bir sonuç elde edemeden çalışmıştır. Dinsel ve disipliner yenilikleri devrimin sonucunda mümkün hale getiren açılım, resmi dinin eğitim üzerinde tekrar kontrol sağlamasıyla son bulmuştur. Maine benzeri fikirler, akademik olmayan edebi çevrelerde havada kalmıştır. 1830'ların özgürleşme atmosferinde, Balzac'ın *Tılsımlı Deri* (*Peau de Chagrin*) adlı kitabı, Paris basınının görece sansürsüz döneminde istenç üzerine açık bir inceleme yazarak servet edinmeye çalışan hırslı genç adamları anlatır. Maine'in istenç felsefesi, Balzac ve Stendhal çağında boşta salınan bir moda olarak modern bilimin malzemelerinden harmanlanmış yeni bir din tadındadır.

Maine'in çalışması, eski üniversitelerin bastırıldığı ve Enstitü ile École Polytecnique'in kurulduğu dönemde Fransız entelektüel üretiminin yeniden yapılanmasıyla beraber ilerleyen yeni bilimsel disiplinlerin kurulmasında yankı bulur. Maine'in yapısal paraleli, kendi zinciri bilimsel kuruluşla (Comte, 1814-1816 arasında Polytecnique'te öğrencidir, politik sorunlar nedeniyle uzaklaştırılmıştır, matematik alanında denetmen olarak görev yapmıştır) ve 1790'ların politikacılarıyla (Comte ilk fikirlerini, sosyalist öğretileri ilan eden Saint-Simon'un sekreterliğini yaptığı 1817-1824 yılları arasında edinmiştir) benzer bağlantılara sahip Comte'tur. Comte, 1830'larda bilimleri sınıflandıran ve ortaya çıktıkları sıralama hakkında kuramlar geliştiren bir kişi olarak dikkatleri üzerine çekmiştir; biyolojiyi ayrı bir bilim olarak kabul eden ilk kişiler arasındadır ve başlangıçta Fourier gibi ana akım araştırmacı biliminsanlarının desteğini almıştır. Comte'un en yüksek bilim olarak kabul ettiği sosyoloji, İdeologların gözdesi psikolojinin yerini almıştır. Burada da Comte, Maine de Biran'ın yerel rakibidir; Maine, istencin psikolojisini Descartes'in cogito'su yerine akademik felsefenin merkezi olma iddiasındaki bir metafizik düzeyine çıkartırken, Comte'un metafiziğinin devrinin geçtiğini ilan etmesiyle aralarındaki rekabet daha da çok artmıştır. Maine, görünüşe göre Kartezyen cogito ve Bergson ile Sartre'ın anti-rasyonalizmi arasında Fransız felsefi geleneğinin klasik bir figürü olma şöhretine kavuşması gerekirken, kendisini takip eden kuşaklara egemen olan muhafazakâr spiritüalizmle benzerlikleri nedeniyle gölgede kalmıştır.

Yüzyılın ortasında önde gelen Fransız entelektüellerin hiçbiri, akademik filozof değildir. Napoléon döneminden 1880'lerin reformlarına kadar üniversite profesörleri esasen ortaokul mezunlarına sınav uygulayan ve öğretmenleri sertifikalandıran kişilerdir; standart üniversite öğrencileri için sınıflar 1880'lere kadar mevcut değildir. Sonrasında bile eğitim siste-

mi yenilikten çok klasiklerin skolastik korumasını desteklemiştir. On yıllar boyunca eğitim yöneticileri ortaokullarda hangi modern dillerin ve doğa bilimlerinin okutulacağı üzerine tartışmıştır (Ringer, 1992:40-46; Ringer, 1987:26-29). Bu yapı, Üçüncü Cumhuriyet'e kadar değişmemiştir; Sartre 1930'larda bile bu konuyla ilgilenmiştir. Her üniversitede tek kürsüyü elinde bulunduran akademik bir filozofun, eklektik bir şekilde bütün alanı kapsaması beklenmiştir. Felsefe, *lycée* adı verilen elit ortaokullarda eğitimin son yılında felsefi klasiklerin araştırılması şeklinde öğretilerek daha da muhafazakâr hale getirilmiştir (Fabiani, 1988). Felsefenin, müfredatın zirvesi vazifesini üstlenmesi ve disiplinlerin parçalı yapısının üstesinden gelerek, öğrencilerin öğrendiği her şeyin bilgeliğini bir araya getiren sentezci olması beklenmiştir. Birçok filozof, eğitimin elit okulu olan Paris'teki École Normale Supérieure'de (ENS) eğitim görmüş ve bölgesel liselerde yıllarca eğitim vermiştir. Ancak bu süreçlerden geçtikten sonra, devlet bürokrasisinde bir okul denetmeni, merkezi sınavlarda görev yapan bir yönetici veya daha yüksek diplomalar veren jürilerin bir üyesi olabilmişlerdir. Bu tür kariyerlerde elde edilen başarı, muhafazakâr entelektüel kanona bağlı kalmak ve bilimsel etkinliği, klasiklerin elyazmalarını, tercümelerini ve edisyonlarını üretmeye odaklanmak anlamına gelmiştir; çok az şey yayımlamak veya hiç yayın yapmamak mazur görülmüştür.

Yenilikler, sistemin boşluklarında veya akademik dünyanın tamamen dışında gerçekleşmiştir. Kurumsal bir konumdan yoksun olan Comte, giderek popülerist sosyal ve dinsel reform kültüne yönelmiştir; takipçileri akademi dışı bir gruptur. En geniş şöhrete, genel önem iddiasına sahip felsefelerden ulaşılmıştır. Collège de France'de İbranice profesörü olan ve ileri düzey dinsel eleştirelliği takdim eden Renan ve École des Beaux Arts'ta Taine, doğa bilimini model alan bir gerçeklik öğretisiyle destekledikleri sekülerliğin katı savunucuları olarak adlarını duyurmuştur. Renan ve Taine, özerk Alman üniversitelerinden ilham almıştır; ama edebiyat ve dinsel tarih üzerine popüler yazılarıyla şöhrete ulaşmışlardır. Daha katı bir biçimde felsefi alanda, eski bir Polytechnique matematik öğrencisi olan ve Comte'un özel derslerine katılan Renouvier cumhuriyetçi görüşleri nedeniyle hiçbir resmi görev üstlenmemiş ve dikkat alanında özgürlükçülük ile dini uzlaştıran bir boşluk bulmuştur. Aslında Renouvier Cousin'in eklektik müfredatını alıp ondan ahlaki bir ders çıkarmıştır. Renouvier'in 1850'ler ve 1860'lardaki yeni-eleştirelliği, felsefe tarihini Comte tarzında ilerlemeci bir zincir olarak değil, tek taraflı konumların indirgenmez karşıtlığı olarak yorumlar. İnsanın bilgisi görelidir, karşıtlıkların idrakinden ibarettir; insanın bu taraflar arasında yapabileceği seçim, bireysel kişiliğin bir ifadesi ve insani özgürlüğün göstergesidir.

Üçüncü Cumhuriyet'te gerçekleşen eğitim reformu temelde akademik işlerin kariyer hiyerarşisini değiştirmemiştir. 1860'lardan itibaren Renan ve Taine tarafından desteklenen Alman sistemini yakalama sloganı çerçevesinde, merkezi yapının dağıtılması ve bölgesel üniversiteler arasında özerklik yönünde kimi hamleler gerçekleşmiştir. Bağımsız Katolik fakülteler eksenli politika, özgürlükçü reformcuların ademimerkeziyetçilik arzusu ve devlet tarafından dayatılan sekülerizm arzusu arasındaki çelişkinin karmaşık hale getirdiği bir dizi düzenlemeye uğramıştır. Bu düzenlemelerin getirdiği değişiklikler doğrultusunda, devlet sınavları müfredatın içeriğini kontrol etmeye devam etmiştir ve en iyi kariyerler, önce Paris eğitim okullarından bölgelerdeki okullara akmış ve sonra Paris'teki elit vitrinlerden birine dönmüştür (Fabiani, 1988; Weisz, 1983). Eğitimin üzerindeki Katolik kontrol sırasında, doğa bilimleri müfredattan çıkarılmış ve *lycée* büyük ölçüde hümanistik bir karaktere bürünerek klasik diller, tarih ve edebiyatı vurgulamıştır. Müfredatı reforme etme ve beşerî bilimlerin gereklilik sıralamasındaki ayrıcalıklı konumunu kaldırma baskısı, felsefenin meşrulaştırıcı imgesini, yani ortaokul müfredatının sonundaki zorunlu eğitim olarak kaldığı müddetçe koruyabileceği ihtisaslaşmış bilgilerin toplayıcısı rolünü tehdit etmiştir.

Filozoflar, disiplinlerinin savunusunda genellikle muhafazakârlarla ittifak kurmuştur; çoğunluk spiritüalist kampa katılmış ve bilime karşı öznel ve ideal değerleri savunmuştur. Bir École Normale Supérieure öğrencisi (*normalien*), eğitim yöneticisi ve genel müfettiş olan Lachelier bunun tipik bir örneğidir. Duyusal fenomene ve düşüncenin dışındaki dünyaya karşı septisizmi savunarak yeni-spiritüalist harekete öncülük etmiştir. Heidelberg'de yeni-Kantçı Zeller'le bir yıl geçirerek kendini geliştiren öğrencisi Boutroux, doğanın yasalarının durumsallığını savunarak 1880'lerde ENS'de ders vermeye döndükten sonra bilhassa etkili hale gelmiştir. Aynı zamanda 1870'ler ve 1880'lerdeki üniversite reformu savaşı, muhafazakâr yoldan ayrılmayı isteyen felsefe öğrencilerini harekete geçirmiştir. Ribot, Binet, Janet, Durkheim ve Lévy-Bruhl, felsefe alanında yeni bilimsel disiplinler oluşturarak ihtisaslaşmış sosyal bilimleri –anti-metafizik psikoloji, sosyoloji ve antropoloji disiplinlerini– ortaya çıkarmıştır (Fabiani, 1988).

Dirimselcilik, bu çatışma bağlamında öne çıkmıştır. Bergson, en büyük şöhrete ulaşan kişi olmuştur ama bu hareketi daha az bilinen çok sayıda birey arasında tespit etmek mümkündür. Eski bir *politeknikçi*, eğitimli bir filozoftan ziyade bir biliminsanı olan Lequier, 1865'te Boutroux, Bergson, James, Peirce ve Whitehead'in temalarını haber veren bir kitap yazmıştır. Yeni-eleştirel kampta Hamelin, Renouvier'in Kant eleştirisini geliştirerek

ilişki kategorisinden kategoriler türetme yoluna gitmiş ve tamamlayıcı karşıtlıklardan gerçekliğin diyalektik evrimini önermiştir (1907). 1860'lar ve 1870'lerde *lycée* ve ENS'de öğretmenlik yapan ve sağlık nedenleriyle erken emekli olan Fouillée, 1870'lerden 1911'e kadar özel bilinç ve nesnel şeyler arasında aracılık yapan *fikir-kuvvet** kavramını açıkladığı bir dizi kitap yazmıştır. Fouillée'nin üvey oğlu Guyau, 1885'te fikrî güç (*idée-force*) kavramını anti-formalist bir ahlakın temeli olarak kullanmıştır: Dünya üzerindeki insanların ahlaki olarak kabul ettiği her türlü eylemin ortak paydası ilkeler değil, yükümlülük hisleridir (*EP*, 1967:3:397-398; Copleston, 1950-1977: 9:174-177). Kaynak, yukarıdan dayatılan spiritüel veya rasyonel bir alan değil, biyolojide bulunan yaşamsal ahlaki dürtülerdir. Hayat eylemdir ve düşünme yalnızca kendiliğindenliği engeller. Guyau, zamanın anti-ruhani havasını paylaşmıştır; dinsel nedenlerle evlenmemeyi, hayat-ahlakın antitezi olarak eleştirmiş ve kişinin kendi kurtarıcısı olduğu bir evrene bağımlılık dini önermiştir.

Guyau, hastalıklarla dolu bir hayat sürdükten sonra genç yaşta ölmüştür; Nietzsche ve Bergson'un ihtişamının büyük bir bölümünü içeren çalışması, kendi çağcıllarının ihtişamının gölgesinde kalmıştır. Burada bir kez daha kültürel sermayelerin zengin bir kombinasyonunun, çeşitli düşünürler tarafından aynı anda kullanılma eğiliminde olduğunu görürüz (biliminsanlarının pozitivizme karşı hareketinde Meyerson ve Driesch'i de buna ekleyebiliriz); küçük sayılar yasasının gerektirdiği dar dikkat odağı, bu isimlerin birçoğunun diğerlerinin şöhreti karşısında az tanınmasını garanti etmiştir. Guyau, merkezin dışındadır ve Bergson'un öğrenci olduğu ve daha sonra Sartre'ın ders verdiği elit Lycée Condorcet'te kısa bir süre ders verdikten sonra akademik kariyerini yarıda bırakmıştır. Üvey babası Fouillée gibi Guyau da bağımsız yazar olarak kitaplarını yazmıştır; entelektüel merkeze, onun temalarını işlemeye yetecek ölçüde bağlantıya sahiptir ama radikalizmini besleyen bir tecrit halinde çalışmıştır.

Bergson, çoğunlukla aynı malzemeleri kullanarak ama onları en geniş popüler kitleye açan üstün bir edebi yetenekle sunarak dirimselci alandaki geri kalan herkesi gölgede bırakmıştır. Bergson'un kariyeri, Fransız Akademisinin örgütsel merkezinde başlamıştır; ENS'de Boutroux'un yönetiminde, Durkheim ve geleceğin sosyalist lideri Jaurès'le aynı toplulukta çalışmıştır. Bergson çeşitli şehirlerdeki ve Paris'teki liselerde 16 yıl ders verdikten sonra 1900'de Collège de France'a seçilmiştir; daha sonraki kariyerinde, onursal bir unvanla genel kamuoyuna konferanslar vermiştir. Bergson, yeni

* Bölünemez bir şekilde duyusal, duygusal ve istek uyandıran süreç –çn.

disiplinlerin temalarına açık olan usta bir teknik filozoftur; lycée dönemindeki çalışmaları, psikoloji araştırmalarından yararlanır ama özgür irade, madde ve zaman gibi geleneksel felsefi meseleleri işler. Bergson'un duruşu, pozitivizmi eleştirmek için deneysel kanıt kullanmak ve en yeni bilimlerin silahlarını kullanarak daha gelenekçi çağcılları tarafından sürdürülen spiritüalist savaşa destek sunmaktır. Collège de France'da bir kürsü kurduktan sonra, tam anlamıyla dirimselci olmuştur; Creative Evolution (1907) ve Durée et Simultanéité (1910) ilk başta onları bilim çağında dinin savunusu olarak görmeye hazır popüler kitlelere sunulmuştur.

Aynı kariyer motifi, bir sonraki kuşakta Jean-Paul Sartre'da yeniden ortaya çıkar. ENS (1924-1928) yıllarının ardından, çeşitli şehirlerdeki liselerde eğitim vermiş (1931-1936) ve Paris'teki liselere dönmüştür (1937-1944), en nihayetinde Paris edebi yayıncılık, tiyatro ve siyasi basın dünyasına geçmiştir. Varoluşçular, sekülerizmin sıradan bir dünyevilik haline geldiği bir dönemde dinin yerine bir şeyi koyma kaygısı bakımından dirimselcilerin popüler cazibesinin bir kısmını miras almıştır. Fakat artık Fransa'daki atmosfer, Alman akademik ağlarla bağlantı ve yeni fenomenoloji teknikleri sebebiyle değişmiştir. Maine de Biran'dan itibaren Fransız filozoflar, elbette ki yaratıcılıktan yoksun değildir; Almanya'daki egemen akımların, pozitivizm ve yeni-Kantçı epistemolojinin artık kullanmadığı ontolojik kuvvetler üzerine çalışmışlardır. Fakat Maine'in "İstiyorum, o halde varım" ifadesinin ve yeni-eleştirelliğin dinamik gerçekliğin diyalektik kaynağına derinleştirilmesinin açtığı yollar, dikkat alanında hiçbir zaman net ve baskın bir odak oluşturmamıştır. Kamuoyunun dikkatine hâkim olan seküleristlerin gözünde, bilimsel bir çağda dinin savunusu yönündeki popüler imaları Fransız felsefesinin teknik ilerlemelerinin üzerini örtmüştür.

EDEBİ-AKADEMİK MELEZLER OLARAK VAROLUŞÇULAR

Varoluşçuluk, özbilinçli bir hareket olarak 1940'larda Parislilerden oluşan bir çevrede ortaya çıkmıştır. Kitlesel medyanın Jean-Paul Sartre'a aynı anda filozof, edebi deha ve politik aktivist olarak spot ışıklarını çevirdiği 1945'in sonbaharında tanınır hale gelmiştir. Varoluşçu hareket, kendini geçmişe dönük olarak çok geniş bir yazın yığınıyla özdeşleştirmiştir: Her şeyden önce Heidegger (kendisi varoluşçu etiketini reddetmiş olsa da) ve 1840'lara kadar gerilere giden birçok teolog, filozof, romancı, oyun yazarı ve şair. Geçmişe dönük olarak yapılan bu yeniden etiketlemenin temelindeki sosyolojik sezgi, yanlış değildir. Tanımı yapılan şey, edebi-felsefi melezlerin bir geleneğidir. Sartre ve Camus, kanonu formüle eden anahtar isimlerdir ve kendileri de

akademik ağlar ve yazarların piyasasının örtüştüğü kariyerin arketipleridir. 1940'lar ve 1950'lerdeki varoluşçuluk fenomeni, bu örtüşmeye bir başka katman eklemiştir. Sartre, tarihte popüler kitlesel medya tarafından yoğun bir biçimde tanıtılan ilk filozoftur.[3] Varoluşçuluk, ucuz ciltsiz baskıların ilk olarak piyasaya sürüldüğü dönemde yayıncılık endüstrisindeki yeni bir tür harekettir. Geçmişe dönük oluşturduğu kanon, eskiden yalnızca uzmanlar tarafından bilinen yeni-muhafazakâr teologlar gibi birçok figüre popülerlik kazandıran antolojiler ve yeniden baskılar patlamasına konu olmuştur.

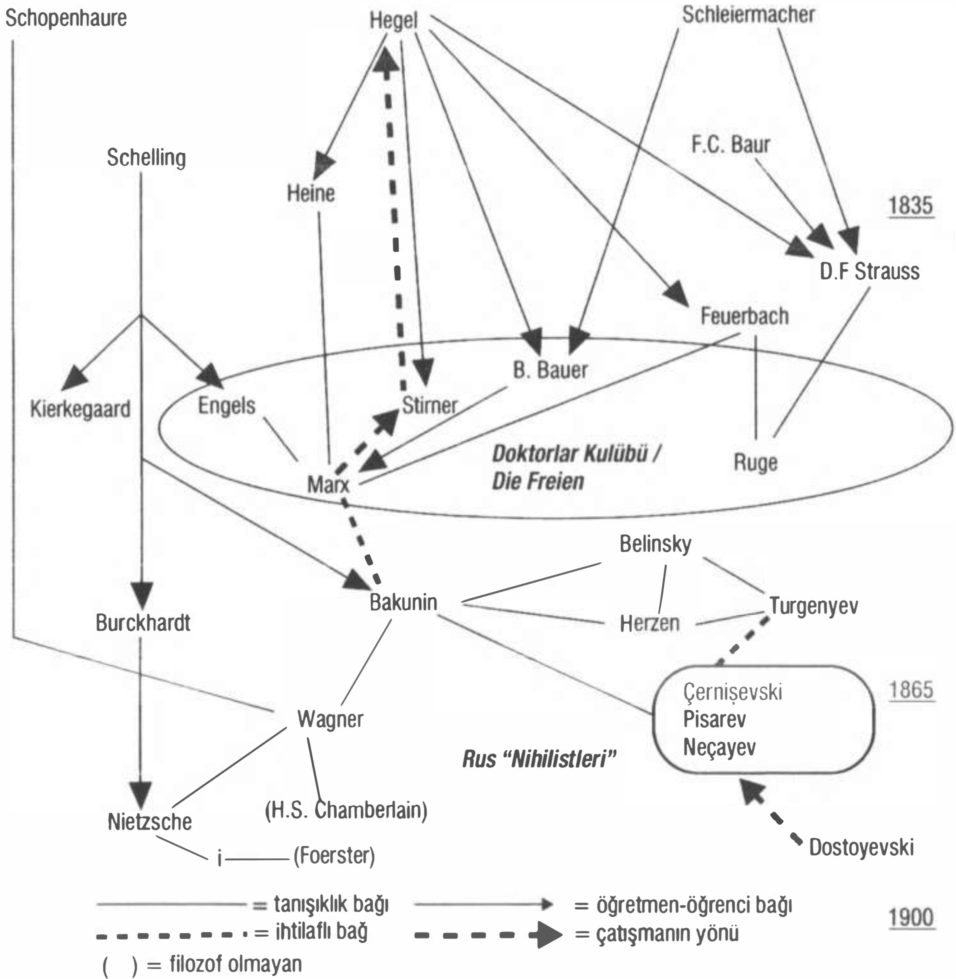
Geçmişe dönük varoluşçu kanon iki ana dala sahiptir: Alman İdealistlerin ağının son ucundan ayrılan muhalifler ve Dostoyevski ve Kafka gibi ağırlıklı olarak felsefi içeriğe sahip edebi yazarlar. Daha yakından bakıldığında, bu ikinci grubun ana akım Alman felsefi kuşağının ağ dallarından oluştuğu görülür.

İdealist Ağın Sonu: Kierkegaard ve Nietzsche

Bu retrospektif "varoluşçuların" en ünlüleri Kierkegaard ve Nietzsche'dir. Camus'nün kanon versiyonunda, *Başkaldıran İnsan* (1951), Stirner da yeniden keşfedilir ve yıldız mertebesine yükseltilir. Ağda (Şekil 13.1 ve 14.2) bunların hepsi 1840'ların Berlin Hegelcilerinden çıkmıştır. Stirner, *Die Freien*'ın merkez çevresindedir. Kierkegaard, Schelling'in konferanslarındaki dinleyicilerden biridir ve kendi yaratıcılığı, bu temasın hemen ardından başlamıştır (Şekil 14.2).

Proto-varoluşçu tarzın bir alameti farikası, hayatın kişisel tercih noktalarını vurgulamaktır ve Kierkegaard'ın çalışmaları, otobiyografik özellikler yansıtır (Lowrie, 1942). Kopenhag'da bir tacir olarak kendi çabalarıyla başarıya ulaşmış olan babası, çocuklarını günah ve Tanrı korkusu vurgusuyla çok katı bir biçimde yetiştirmiştir. Kierkegaard, asi küçük çocuktur; 10 yılını üniversitede teoloji öğrenerek geçirmiştir ama hem babasına hem de "Tanrı'ya karşı bir isyan" mahiyetinde sık sık âlemlere katılmıştır. Görünüşe göre, daha sonra büyük bir mirasın cazibesi ve beraberinde suçluluk hisleri ağır basmıştır; 1838'de 25 yaşındayken dinsel inancını değiştirmiş ve ölmekte olan babasıyla barışmıştır. Kierkegaard bunun üzerine bağımsız

[3] Örneğin, 1946'da Amerika Birleşik Devletleri turundayken *Time* dergisinin kapağına konu olmuştur (Cohen-Solal, 1987:271). Bu tür bir şöhrete en çok yaklaşan, 1780'lerin sonunda Alman dergilerinde yaygın bir şekilde tartışılan Kant olabilirdi; ama 20. yüzyıldaki gibi geniş ölçekli bir kitlesel medya o dönemde mevcut değildir. Felsefede Sartre, biliminsanları arasında 1920'lerde Einstein ve yazarlar arasında 1940'larda Hemingway ulaştıkları şöhretle medya figürleri haline gelmiştir. Fransa'da André Malraux egzotik macera ve yazma serüvenleriyle 1930'larda bu birinci sayfa şöhretine bir ölçüde ulaşmıştır (Lacouture, 1975).



ŞEKİL 14.2. GENÇ HEGELCİLER VE DİNİ/SİYASİ RADİKALLER, 1835-1900: *DIE FREIEN* VE NİHİLİSTLER

bir biçimde varlıklı hale gelmiştir. İki yıl boyunca kendini çalışmalarına adamış ve sonunda teoloji diplomasını almıştır. Geleneksel yolu izleyerek, üstsınıftan bir kadına evlilik teklif etmiştir. Çok geçmeden nişanı bozmuştur; daha önceki yaşam tarzından dolayı suçluluk hissetmiş olabilir ve belki de ilk baştaki isyanlarının tümüne son vererek babasının yaşam tarzını andıran geleneksel bir evlilik yapmak üzere olduğunu düşünmüştür. Kierkegaard, bu noktada Schelling'in konferansını dinlediği Berlin'e gitmiştir. Bu, kendisi adına bir tercih noktası gibi görünür: Geleneksel bir evlilik ve papazlık kariyeri karşısında, teolojik bir isyankâr duruşunda bir entelektüel

kariyer. Kierkegaard, dönüşünün ardından yaklaşık 3000 sayfalık çalışmalarını yayımlamaya başlamıştır ve 1843-1848 yılları arasındaki bu fevkalade üretken döneminde, Berlin'e dört ziyaret gerçekleştirmiştir.

Kierkegaard malvarlığını kendi kitaplarını yayımlamaya adamıştır; finansal bağımsızlığı, ortodoksluk kaygısı gütmeden dilediği şeyi yazmasına imkân tanımıştır. 1848'de parasının tükenmeye başlaması ve başka hiçbir kitap basamaması bunu gösterir. Yerleşik Hıristiyanlığa saldırıları, teoloji profesörü olmayı amaçladığı bir süreçte istediği konumu elde etme şansını zayıflattığından en son yazılarından bazılarını geri çekmiştir. Fakat muhalifliği nedeniyle çoktan adı çıkmıştır ve kürsü elde edememiştir. Altı yıl boyunca ihtiyatlı manevralar yaptıktan sonra bir kitapçık yayımlayarak Danimarka devlet kilisesine topyekûn bir saldırı başlatmıştır. Gerilimler birikmiştir; 1856'da mücadelenin kızıştığı dönemde, mirasından kalan son paraları bankadan evine getirirken sokakta yığılıp kalmış ve çok geçmeden ölmüştür.

Kierkegaard'ın yazıları, edebiyat ve felsefenin bir harmanıdır. Yaratıcılığa ilk adımı olan *Ya/Ya da* (1843) açıkça estetik İdealizm ve Hıristiyan ahlakçılığı arasında bir diyalektik oluşturur. Edebi gücünün büyük bir bölümü, itiraf tonlarına sahip yapısıyla Goethe'nin *Genç Wherther Acıları* kitabını yankılayan ve Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* kitabını müjdeleyen "Gönül Çelenin Günlüğü" başlıklı kısa romanı; Mozart ve özellikle de Don Juan temasını yüceltmek için felsefi kategorileri kullanan "Erotiğin Dolaysız Aşamaları ve Müzikal Erotik" çalışmasındaki eleştirel düşüncelerde; "Bütün insanlar sıkıcıdır" ilkesini geliştiren Hegelci bir hiciv gibi çalışmalarında resmettiği estetikçilerden gelir. Cinsellik, bir yandan İdealizmin temalarının yanı sıra burjuva ahlakını özetlerken edebi bir şok etme potansiyeli sunan Kierkegaard'ın cazibesinin bir parçasıdır. İstenci, aynı anda cinsel dürtü ve müziğin ruhu olarak tarif eden ama o dönemde tanınmayan Schopenhauer'a paralel olarak, Kierkegaard da ([1843] 1959:41, 63) seslerin görüntüler tarafından gizlenen şeylerin anahtarı olduğundan söz eder. Kierkegaard, estetik İdealizmi ahlaki duyarlılığı eksik sözde-kurtuluş olarak eleştirerek bir yenilik getirir. Aynı zamanda estetik eleştirinin kategorilerini, rasyonelize edilmiş ve tutkusuz teolojiye karşı kullanır. Değer, eleştiri ve gerilimdedir; sistematik felsefe imkânsızdır ve konularına yalnızca edebi analojilerin uygulanması aracılığıyla yaklaşılabilir. Teolojiye komedi tarzında yaklaşılmalıdır; dinin gerçekleri paradoksal, hatta absürttür ve hiçbir şekilde mantıkla açıklanamaz. Kierkegaard, reddetmiş olduğu Hegelci diyalektiği, daima açık uçlu bırakarak telafi ettiği *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846) adlı kitabında yine de

kullanmıştır. Kierkegaard, bütün konumlara karşı kuşandığı silahları Schelling'den ziyade Hegel'den almıştır.

Kierkegaard'ın Byron tarzında bir Hıristiyanlık isteği, Danimarka kilisesinin teologlarının özgürleştiği ve rasyonalize edilmiş Hegelci teolojiyi kabul ettikleri dönemde ortaya konmuştur. Uzun süredir geleneksel toprak sahipliğiyle ittifak halindeki bir mutlak monarşi olan Danimarka, 1840'larda politik reform hareketlerine sahne olmuştur. Ulusal Liberaller, politik nüfuz kazanmıştır; Avrupa'yı kasıp kavuran halk ayaklanmaları dalgasında, 1849'da zayıf da olsa seçilmiş bir yasama organı, dinsel hoşgörü getiren ve sansüre son veren özgürlükçü bir anayasa kabul edilmiştir (Eagleton, 1990:190-191). Kierkegaard, reformun her yönüne şiddetle karşı çıkmıştır. 1846'da önemli felsefi çalışmasıyla aynı anda yayımlanan *Şimdiki Çağ* (*The Present Age*) kitabı, çevresindeki hareketlerde farkına vardığı modern kitle toplumunun getirdiği eşitlikçilik eğilimine saldırmıştır. Kierkegaard, bu hususta kişisel sınıf çıkarlarına göre hareket etmekten ziyade, kendi sınıfındaki özgürleşme hareketine karşı hareket etmiştir. Keşfettiği duruş, kendi başına bir değer olarak muhalefettir ve bu, yaratıcılığına güç katmıştır. Sonraki muhalif hareket onun edebi-felsefi mesajına odaklandıktan sonra politik konumu, Nietzsche'ninki gibi, önemsiz görülecek veya unutulacaktır.

Bu öncü varoluşçu felsefelerin içeriğinin bir kısmını, bireyin tecridi oluşturur. Buna tekabül eden gerçeklik, kısmen kariyer tabanlıdır, kısmen de coğrafidir. Hem Kierkegaard hem de Nietzsche, akademik kariyer için hazırlanmış ama daha sonra bunu yarıda bırakmıştır. Her ikisi de tanınmamanın vermiş olduğu hayal kırıklığının aşamalarından geçmiştir ve buna gurur da eklenmiştir. Edebi ve felsefi tabanlar arasındaki bu karma nitelikler, başlangıçta onları her iki alanda da ulaştırmamıştır. Her ikisi de entelektüel hayatın merkezlerinden çok uzaktaki taşralı kişilerdir; daha doğrusu, bir zamanlar merkezde bulunmuş, ana ağlarla temas kurmuş ve daha sonra benzersiz konumları üzerinde çalışmak için bir köşeye çekilmiştir.[4] En nihayetinde şöhrete ulaşma şekillerinde de bir başka ortak nokta vardır. Kierkegaard, bir süreliğine Berlin'de yaşamış olan Danimarkalı eleştirmen Georg Brandes sayesinde 1880'lerde şöhrete kavuşmuştur ve Nietzsche'yi ilk keşfeden de Brandes'dir (Bretall, 1946: xviii; Kaufmann, 1950:16, 106). Sonuç olarak Kierkegaard, yaklaşık olarak yüzyılın dönümünde Almancaya çevrilmiş ve Nietzsche'yi bağrına basan çevrelerde ün yapmıştır.

---

[4] İlk önemli eseri *Nausea*'da konusunu Le Havre'deki taşralı bir *lise* öğretmeni olarak kendi konumundan alan Sartre'da da aynı şeyi görürüz.

Nietzsche, kendisini düşüncenin sınırlarının yalnız kâşifi olarak betimlemiştir. Yaratıcı hayatının büyük bir kısmında tanınmamıştır; yaklaşık olarak 1888'de şöhreti başladığında, sosyal bir kimlikle yaşama imkânını ortadan kaldıracak şekilde akli dengesini yitirmiştir. 1880'lerdeki ünlü yazılarından önce 1879'da Basel'deki akademik görevinden istifa ederek, İtalya ve Alpler'deki turistik otellerde tecrit halinde çalışmıştır. Dünya ağ motifleri için istisna oluşturan birinci sınıf tecrit olmuş bir yaratıcı mıdır? Hayır; Nietzsche kariyerinin başlarından itibaren mükemmel bağlantılara sahiptir. Leipzig'de daha 24 yaşındayken bir kürsü sahibi olması için kendisine destek olan dönemin seçkin akademik dilbilimcileriyle çalışmıştır. Pforta'daki *Gymnasium* günlerinden beri, bir başka Hıristiyanlık dışı dini idealize ederek Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ü (*Zarathustra*) yazdığı tarihte (1883) Hindu Vedanta'yı Avrupa'ya tanıtan Paul Deussen'in arkadaşıdır.[5] Basel'de genç Nietzsche, Rönesans tarihçisi Burckhardt'ın derslerine kayıt yaptırmaksızın katılmıştır ve 1868'den itibaren Lucerne yakınlarında sık sık ziyaret ettiği besteci Richard Wagner'in yakın bir takipçisidir. Kuşkusuz bunlar felsefi çağcıllarının olağan bağlantıları değildir; kendi kuşağının Alman ağı, akademik zincirlerin hâkimiyetindedir. Fakat Wagner ve Burckhardt da ağdadır; Wagner, Burckhardt gibi Schelling'in 1840'larda Berlin'deki konferanslarına katılmış olan anarşist Bakunin'in eski bir arkadaşıdır. Nietzsche, Schelling'in zincirini ve İdealist çevreyi doruğa ulaştırır: Dirimselciliği, *Naturphilosophie*'nin radikal bir uzantısıyken, Hıristiyanlık karşıtlığını Fichte'nin çevresini saran ateizm tartışmasını (*Atheismusstreit*) ileri taşır ve Deussen ile Overbeck bağlantıları, onu Tübingen tarihsel teologlarıyla ve felsefe tarihini Batı dışı gelenekleri kapsayacak şekilde genişletenlerle ilişkilendirmiştir.

Asiler, aynı ağ çevresinde yaşamıştır. Nietzsche'nin ağındaki dolaylı bağların izini sürersek, Kierkegaard'dan (deyim yerindeyse varoluşçu ağ kuzeninden) üç bağlantı, Bakunin'in anarşizminden iki bağlantı ve Marx'tan üç bağlantı uzakta olduğunu görürüz.[6] Nietzsche, hiçbir şekilde ağında yakın-

---

5 Deussen, Zeller'in öğrencisi olmuştur ve bu nedenle Nietzsche'yi dolaylı olarak ana Hegel ağına bağlar (Şekil 13.1). Pforta da Fichte'nin ortaokuludur. Nietzsche'nin okul arkadaşı olan ve daha sonra kendi döneminin önde gelen klasikçisi haline gelen (ve de yorumbilimci filozof Gadamer'in öğrencisinin öğrencisi olan) Ulrich Wilamowitz-Moellendorf, ilk çalışmasını 1872'de Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nu eleştirerek gerçekleştirmiştir. Pforta, aslında 1850'ler-1870'lerde gerçekten elit bir müfredat sunan yegâne *Gymnasium*'dur; öğrencilerinin birçoğu burslu öğrenim için seçilmiş ve 30'dan fazla öğrencisi, Liebmann (yeni-Kantçılığın yaratıcısı) ve Paulsen (Mueller, 1987:29) de dahil olmak üzere, Alman üniversitelerinde profesör olmuştur. Nietzsche, Alman okul sistemindeki eğitimin uç noktasının bir ürünüdür.

6 Nietzsche, anti-Semitik hareketten nefret etmesine rağmen, iki farklı koldan bu hareketten

larda bulunan fikirlerin takipçisi değildir. Yaratıcılık, çevredeki kültürel sermayenin çoğu zaman karşıtlık yoluyla dönüştürülmesidir. Nietzsche'nin Wagner'den ayrıldıktan sonra kendi yolunu çizmesi ve hem Marksçı sosyalizme hem de onun Hegelci arka planına, yani ağda birkaç bağlantı uzaktaki temel konumlara karşıtlık çerçevesinde bir pozisyon geliştirmesi karakteristiktir. Yaratıcılık, entelektüel alanda açık durumdaki argümentatif boşlukların istikametine bu şekilde duyarlı olmayı içerir.

Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872) adlı ilk eserini kendi klasik bilgi dağarcığını Wagner'in müziği idealleştirmesiyle harmanlayarak yazmış ve Yunanların rasyonalistler olarak geçerli imgesinin eleştirisini başlatmıştır. Kierkegaard'ın Schelling tarafından teşvik edilmesi gibi, Nietzsche de o tarihte müzik ideolojisini ilerletmenin zirvesine ulaştığı dönemde Wagner'le temas kurduktan sonra yaratıcı hale gelmiştir. Seçkin besteciler, filozofların ağlarından neredeyse tamamen bağımsız olan kendi ağlarına sahiptir; Wagner ağların kesiştiği ender örneklerden biridir. Bestecilerin en felsefisidir. Wagner, operayı Shaw'a göre ([1898] 1967), Wagner'in Bakunin'le dostluğunun etkisiyle devrimci politik olanlar da dahil olmak üzere derin anlam katmanlarına sahip müzikli dram düzeyine yükseltmeye çalışmıştır. Dinleyicilerini eğitmek ve düşmanlarına karşı polemik yürütmek için yazmıştır. Hem genel anlamda hem de spesifik bir biçimde müziğin "kendinde şey" olarak istence erişebilmesini yüceltmesi bakımından açıkça Schopenhauer'u uyarlamıştır.[7] Sosyolojik anahtar, Wagner'in müzik piyasasındaki en büyük bağımsız yıldız olmasıdır; muazzam benlikçiliği, ticari tabanlı orta-sınıf opera dinleyicilerinin sayısındaki artışla birlikte gelen himayeden özgürleşmeye uygun düşmüştür. Wagner, tutkularını ve görkemli prodüksiyonlarının (ve de sanatçı-kral olarak kişisel yaşam tarzının) masraflarını sürekli artırmış ve dolayısıyla piyasa desteğinin yanı sıra bir hamiye de ihtiyaç duymuştur. Edebiyat dünyasındaki Goethe gibi, Wagner de kendi konumunu bütün maddi destek kaynaklarını birleştirerek oluşturmuştur: Ona eşit statüye sahip olarak davranmaya hazır olan kraliyet ailesinden bir hami[8] ve

---

iki bağlantı mesafededir: Wagner aracılığıyla damadı Houston Stewart Chamberlain ve kendi kızkardeşi aracılığıyla anti-Semitist bir politikacı olan eniştesi Foerster. Ağ bakış açısından, Nietzsche'nin felsefesinin bu hareketle ilişkili hale gelmesi şaşırtıcı değildir.

7 Wagner, 1850'lerin ortasında Schopenhauer'ı tanıyanların ilk dalgasındadır; henüz müzikal olarak partisyon uygulanmamış *Ring* operasını ona bir ithafla göndermiştir. Schopenhauer, bu ithafa nazikçe yanıt vermiş ama müzikal anlamda bir gelenekçi olarak Mozart ve Rossini'yi tercih etmiştir; Wagner'e bir şair olarak daha yetenekli olduğunu söylemiştir (Safranski, 1989:347).

8 Bavyera kralı, 1864'te o dönemin jeopolitiğinde ciddi biçimde zayıf olan bir devlet miras

Wagnerci hareketin örgütsel çekirdeği haline gelen maddi kaynak yaratan bir kitle. Genç filoloji profesörü, Wagner'in kampına yöneldiği anda, sanatsal şöhretin eşi görülmemiş bir düzleme çıkmasına yol açan toplumsal dönüşümle karşılaşmıştır.

John Stuart Mill'in babasının rehberliğinden dolayı hissettiği depresyona benzer bir şekilde, Wagner havariliği çok geçmeden Nietzsche'nin yaratıcı bağımsızlığına yük olmuştur. Wagner, Nietzsche'nin elyazmalarını düzeltmiştir. Nietzsche, görünüşte Wagner'in 1870'lerin ortasında *Ring* opera dizisiyle ve özellikle de *Parsifal* (1882) operasındaki dinsel bakışıyla birlikte girdiği yön nedeniyle anlaşmazlığa düşerek ondan kopmuştur. Wagner bağlantısı, Nietzsche'nin yaratıcı alanının önemli bir parçasıdır ve birbirlerinden koptukları tarih (Ocak 1878) Nietzsche'nin 1879'da kürsüsünden istifa etmesine neden olan fiziksel hastalıklar (gözler, baş, mide) yaşamıştır (*EP*, 1967:5:504-510). Nietzsche'nin sağlık problemlerinde, hatta sonundaki akıl hastalığında (frengiden şüphelenilmiştir) payı olabilecek diğer etkenler ne olursa olsun, semptomları, karizmatik akıl hocasından ayrılmanın vermiş olduğu stres tepkileri motifine uyar. Nietzsche, yaşadığı kopuşun hemen ardından peş peşe gelen en iyi kitaplarıyla en yüksek düzeyde yaratıcı enerji yolunu bulmuştur: *Tan Kızıllığı* (1881) ve *Şen Bilim* (1882), daha sonra da din ve Wagner'i şiddetle eleştiren *Böyle Buyurdu Zerdüşt* Ring operasını andıracak şekilde dört perdeli bir oyun olarak tasarlanmıştır. Nietzsche, ağda yalnız biri değildir, asiler arasındaki bir asidir; döneminin felsefi ağlarının din, bilim ve eğlence için açılan popüler pazarlarla örtüştüğü çizgilerde yeni kombinasyonlar yapıp bozmuştur. Kişisel stresi ve ikon kırıcılığı, yaratıcı enerjisinin ve hakkında yazdığı merkezi içeriğin yüzeylerdir.

Retrospektif Edebi Kanon

Varoluşçular, felsefi-edebi karmasına en iyi şekilde uyan geçmiş iki kuşağın romanlarını kendilerine mal etmişlerdir. Dostoyevski'nin Rusya dışındaki şöhreti, Kierkegaard ve Nietzsche'nin ünleriyle aynı tarihte ve yerde gelişmeye başlamıştır. Bütün bu eserlerin yükseliş noktası, I. Dünya Savaşı öncesi Almanya'dır; bu, edebi modanın savaş sonrası hayal kırıklığından

almıştır ve Bavyera çok geçmeden 1866-1871 savaşlarında birleşik Alman İmparatorluğunun egemenliğine girmiştir. Statüsünün Wagner'le eşitlenmesi, zayıflayan aristokrasinin güçlenen piyasa yıldızıyla aynı noktada buluşmasının bir örneğidir. Wagner ise müzikal tarzlarını popüler piyasaya göre belirleyen müzisyenlerle küfürbaz bir şekilde alay etmiştir; Meyerbeer'i klişelere kapıldığı, hatta Paris Operası'nda başarılı olmak için rüşvet vermekle itham etmiştir. Wagner'in anti-Semitizminin kökeninde, ticari olarak daha başarılı olan Meyerbeer'le bu rekabeti yer alır.

kaynaklanmadığını gösterir. Kafka'nın öyküleri de savaştan önce yazılmıştır (1913-1916 yıllarında yayımlanmıştır) ama 1926-27'de ölümünden sonra yayımlanan romanlarıyla birlikte gündeme gelmişlerdir. Bu yazın yığınının felsefi yorumu, Sartre çevresinin çalışmasıdır ve bu kisve altında, 1940'lar ve 1950'lerin İngilizce konuşan dünyasında bir yayıncılık fenomeni olarak kendi zirvesine ulaşmıştır.

Dostoyevski, Avrupa kültüründe daha önce hiçbir zaman önem taşımamış bir dış bölgeden aniden nüfuz etmiş gibi görünür. Yine de eserleri, çekirdek Avrupa ağlarının entelektüellerine kendi atalarına ait fikirlerinin dramatize edilmiş bir versiyonunu yansıtmıştır. Politik nedenlerden ötürü, Rusya'daki entelektüel üretimin tabanları, romanların yaklaşık olarak 1860'ta açılan yeni orta-sınıf piyasasına odaklanmıştır. 1700'lerin Batılılaşma reformlarında yeni kurulan üniversitelerin felsefe eğitimi vermesi, 1825'teki Dekabrist ayaklanmasından sonra yasaklanmıştır. 1863'ten 1889'da kadarki sınırlı özgürleşme sürecinde yalnızca Platon ve Aristoteles üzerine yorumlara izin verilmiştir (*EP*, 1967:7:258). Genel amaçlı entelektüel rolü, filozofun entelektüel uzamdaki geleneksel konumu, yerini gazeteci-eleştirmene ve piyasanın giderek genişlemesiyle birlikte romancıya bırakmıştır. Bunda, politik sansür nedeniyle kurgunun genel fikirlerin ifade edilebilmesinin yegâne yolu olması önemli bir rol oynamıştır.

Ticarileşme ve dünya piyasasıyla kurulan bağlarla birlikte Rusya, Avrupa kültürünün alıcısı haline gelmiştir; entelektüel olarak, dünya entelektüel üretiminin dinamosu olan Alman üniversiteleri için ihraç bölgesine dönüşmüştür. Rusya'daki koşulların izin verdiği ölçüde, Alman akademik yapıları ve içerikleri ithal edilmiş ve matematikte ve bilimde birtakım kayda değer sonuçlar elde edilmiştir. Alman kültürel üretimine öykünme, elbette ki Rusya'yla sınırlı kalmamıştır ama İngiltere veya Fransa'dakinin aksine rakip olarak hareket edebilecek çok sınırlı bir yerel entelektüel üretim örgütlenmesi var olduğundan Rusya'da bilhassa etkisini hissettirmiştir. Rus entelektüeller Batıda geçici olarak ikamet etmiş ve Alman ağındaki bağlantılar haline gelmiştir: Schelling-Marx-Wagner ağlarındaki (Şekil 14.2) Bakunin ve 1847'de Batıya göç ettikten sonra sürgündeki Rus topluluğunun merkezi bir düğümü olan eski Hegelci Herzen bunların başında gelir. Berlin'de eğitim alan Turgenyev, *Duman* (1867) adlı romanında Baden'deki Rus entelektüellerini ve onların Alman felsefesi ve anayurtlarındaki politik entrikaları birleştirmesini anlatır.

Alman felsefesinin her akımı, Rusya'da hızla takip edilmiştir. Üniversite eğitiminin üzerindeki yasak ve çeviri sansürü çerçevesinde, konuklar tarafından elde edilen metinler öğrencilerin tartışma çevrelerinde elden ele

dolaştırılmıştır. Bu örgütlenme şekli, ritüelizmi ve metne duygusal bağlılığı maksimize etmiştir; entelektüel hayatın kendisi bir tür politik eylem haline gelmiştir, zira yasadışı yazılar yazmak veya hatta okumanın cezası, hapis ve Sibirya'ya sürgündür ve bu cezalar yüzyılın ortalarında entelektüellere sıkça uygulanmıştır. 1830'larda Schelling ve Fichte, 1840'larda Hegel ciddi bir biçimde rağbet görmüştür. Alman kültürel sermayesi, Rusya'nın yeraltı politikasının hiziplerine uyarlanmıştır; hem Batı yanlıları hem de yerelci Slavistler, Alman İdealizminin evrenselliğe inanan veya Romantik kollarından soyut gerekçeler türetmiştir. 1850'lerde Almanya'nın materyalist ihtilafı, 1860'larda Rus nihilizmine dönüşmüştür. Batıda hayal edilemeyen politik imalarda bulunan Çernişevski ve Pisarev, Feuerbach, Moleschott ve Büchner'i İngiliz reformunun faydacılığıyla harmanlamış ve ahlakın ulusal benlikçilikten başka bir şey olmadığı ve politik eylemde hayatları kurban etmenin, hatta terörizmin gelecekteki nüfusun daha büyük çıkarına olması durumunda maruz görülebileceği sonucuna ulaşmıştır. Daha sonra Marksizm 1880'ler ve 1890'larda Sosyal Demokrat Parti'nin gazeteleri ve yayınevleri aracılığıyla Almanya'da yerleşik hale gelir gelmez, Rus entelektüeller bu öğretiyi mevcut yeraltı radikalizm tarzlarına uyarlamıştır.

Dostoyevski, İdealist bağlılıklara sahip 1840'ların öğrenci kuşağından gelmiştir. Tutuklandıktan, ölüme mahkûm edildikten ve daha sonra 1850'lerde Sibirya'da on yıl hapis cezası çektikten sonra, materyalist radikallerin yeni kuşağıyla karşı karşıya geleceği bir tarihte geri dönmüştür. Turgenyev, entelektüel yurttaşlarının betimlemesini romanlara konu etmekte öncülük yapmıştır; *Babalar ve Oğullar* (1862) geçmiş ve mevcut kuşağın politik duyarlılıklarını karşılaştırarak ün yapmıştır ve gençler için "nihilist" terimini popüler hale getirmiştir. Dostoyevski, yeni radikallerin kederli portrelerini çizdiği bir dizi kitapla yazarlık kariyerini sürdürmüştür. *Yeraltından Notlar* (1864) Çernişevski'nin bilimciliğine ve materyalist determinizmine saldırır. Dostoyevski'ye şöhreti getiren *Suç ve Ceza* (1864), Pisarev'in muhakemesinden hareketle bir cinayeti meşru gören bir devrimci öğrenciyi anlatır. *Ecinniler* (1871) kitabının olay örgüsü, ünlü bir olayı kurgular: İsviçre'de sürgündeki bir topluluktan Bakunin tarafından Rusya'da bir yeraltı hücresi kurmak için gönderilen Neçayev, devrimci disiplinin Makyavelli tarzında bir uygulaması çerçevesinde öğrenci üyelerinden birinin öldürülmesini emretmiştir. *Karamazov Kardeşler* (1877-1881) ise bu defa öğretilerinin sonuçlarından suçluluk duyan devrimci bir entelektüeli merkez alır.

Dostoyevski'nin hiç şüphesiz samimi bir biçimde inandığı ama aynı zamanda eserlerinin devlet sansüründen geçmesine de hizmet eden kendi açık öğretileri, pasif bir biçimde ıstırap çekmeyi temel alan dinsel öğretiyi yücel-

tir ama dramayı sürükleyen ve uluslararası olarak entelektüelleri cezbeden coşkulu felsefe atmosferini sağlayan şey, kötü karakterleridir. Dostoyevski'yi edebi başarıya ulaştıran şey, bu içeriği, çoğu zaman bir cinayet, gizem veya polisiye şeklini alan kitlesel piyasa romanı tarzıyla birleştirmesidir. Dostoyevski, Turgenyev tarafından başarıya ulaştırılan entelektüelin kendini incelemesi yaklaşımından faydalanmış, onu nazik salon niteliklerinden arındırmış ve popüler kurgunun melodramına aktarmıştır. Bu da Dostoyevski'yi 1930'larda Fransız entelektüellerinin kasıtlı bir biçimde benimsedikleri avami edebi beğenilerine uygun hale getirmiştir.

Kafka, Alman felsefi ağlarının ana akımının daha da yakınlarında başlamıştır. 1900'lerin başında Prag'daki Alman Üniversitesinde eğitim görmüştür; Brentano'nun kuşağından Marty ve Meinong'un soyundan gelen Christian von Ehrenfels öğretmenleri arasındadır (Şekil 13.8). Ehrenfels, dönemin ana hareketlerini karizmatik enerjiyle tebliğ etmiştir: Geştalt psikolojisinin bir öncüsüdür ve Sigmund Freud'un arkadaşıdır; aynı zamanda yitirilen dinsel inancın yerine Weltanschauung felsefesini savunmuştur.[9] Kafka, fenomenoloji ve Freudçu rüya sembolizminden çok uzak olmayan bir entelektüel ortamda işe koyulmuştur. Varoluşçuların Sartre'ın çevresinde açıkça lanse edilmesinin ardından, bu tür çalışmalar kendilerinin yolunu açan bir kanon olarak yeniden etiketlenmiştir. Sartre, 1944'te *Çıkış Yok* (*No Exit*) adlı çalışmasında olduğu gibi Kafka tarzı bir ölümcül kaçınılmazlık tonunu yakalamak için gayret etmiştir. Kafka'nın gündelik hayata kattığı uğursuz nitelik, 1938'deki *Bulantı* (*Nausea*) eserinde kendi yabancılaşmasını incelemek için fenomenolojiyi uygulayan bir başkahraman aracılığıyla felsefi düşünmeye konu edilir. Camus, 1942'deki *Yabancı* eserinde, ikinci kısımda Kafka tarzı bir mahkeme kurmak için cinayet öyküsü tasarlar.

Camus, atalara ait bir edebi kanonun yeniden tanımlanmasında en belirgin çalışmayı gerçekleştirmiştir. *Sisyphos Efsanesi* (1942) ve *İsyan* (1951) adlı felsefi makalelerinde, "metafizik isyanlar" çizgisini açıklar: Tanrı'ya meydan okuma noktasında Byron tarzında tutumlarıyla Romantikler, başta Rimbaud ve Lautréamont olmak üzere 1871'deki Paris Komünü döneminde aktif olan ikon kırıcı sembolist şairler, varoluşçuların doğrudan yazınsal ataları olan 1920'lerin Dadaistlerinin ve sürrealistlerinin küçümseyiciliği. Sartre, daha çok felsefi atalarını (Hegel, Husserl, Heidegger) tanımlamakla

[9] Lindenfeld (1980:115-116). Ehrenfels de ateşli bir Wagnercidir. Wagner ağının bir üyesidir (dolayısıyla Kafka'yı dolaylı olarak Nietzsche'ye bağlar) ve Wagner'in damadı sosyal Darwinci-ırkçı H.S. Chamberlain'ın arkadaşıdır. Kafka'nın çevresindeki anti-Semitizmin bunaltıcılığı göz önünde bulundurulduğunda, Ehrenfels ırksal çöküşün çözümünün çokeşlilik aracılığıyla serbest cinsellikten geçtiğini ileri sürerek kendi mizacını göstermiştir.

meşguldür; bir tür varoluşsal psikanaliz üretmek için Freud'u –Brentano felsefi zincirinden ayrılan, kurgusal olmayan popüler bir piyasa başarısı olarak– kendine mal etmiştir[10] ve romancı-oyun yazarı Genet'i varoluşçu bir "aziz" mertebesine yükseltmiştir (1952). Sartre'ın ve Camus'nün 1940'lardaki oyunları, Nazi işgali altında isyankâr mesajlar aktarmaya uygun şekilde alegorik formdadır ve 1920'ler ve 1930'larda Pirandello ve Anouilh'in öncülük yaptığı modernist tiyatronun stilistik açıdan devamıdır. Bu oyunlara, Camus'nün "absürdün tiyatrosu" etiketi altında 1950'lerde Beckett ve Ionesco'nun oyunları katılmıştır.

Edebiyatta, varoluşçular yerleşik bir yörüngeyi devam ettirmiştir. Bunu felsefeleriyle ideolojik hale getirirken, sosyal ortak paydasını gizlemişlerdir. Gelenekleri olarak tarif ettikleri yabancılaşmış duruş, yazarların piyasasının bağımsızlığıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Şüphesiz piyasaya yönelen her yazar, duyarlı entelektüel-yaratıcının değerlerinin dışındaki değerlerden yoksun bir dünya görüşü aktarmamıştır. Scott, Balzac ve Dickens, romanları mümkün olabildiğince hızlı bir şekilde yazarken renkli eğlenceyi temel alan popülerliğin damarını bulmuştur. Bu farklılıklar, himayenin son bulmasının ardından ortaya çıkan yazarların piyasasının iki formu arasındaki bölünmeyi yansıtır. Bu, kendi ölçütlerine göre yazan "yüksek kültürlü" edebi elitistlerin eserleri ve orta sınıfın geneline hitap eden, ahlaki olarak saygıdeğer bir tona sahip, politikada ılımlı ölçüde reformist ama ayrıca boş vakitlerini değerlendirmek isteyen bir kitle için eğlendirici olan "az kültürlü" eserler arasındaki bölünmedir.[11] "Metafizik isyan" çizgisini üretenler, içe yönelen ve profesyonel olarak kendi kendine yeterli yazarlardır. Camus'nün anlattığı şey, sırasıyla estetik İdealizm, Romantik bireysellik ve pesimizm, teknik formalizm ve sembolizmin sanat için sanat estesizmini ve son olarak da Dadaistlerin ve ardıllarının *épater-le-bourgeois* [burjuvaziyi şoke eden] tutumlarını sergileyen bu elitin içindeki entelektüel hareketlerin tarihçesidir.

Ekonomik açıdan, kültürlü kesim piyasadan elde ettikleriyle nadiren kendi geçimini sağlayabilmiştir. Bu, yazarların içeriye doğru dönük olarak kendi emsallerinin ağlarındaki profesyonel bağlantılara yöneldiği yerlerde ortaya çıkar; yargı ölçütlerini belirlemesi için meşruiyet tanınan kitle, diğer elit yazarlardır. Bu tür bir elit yalnızca dış finansal destekle varlığını sür-

10 1940'larda Sartre'ın edebi çevresinde yer alan Lacan, psikanalizi edebiyat kuramıyla sentezleyerek 1970'ler ve 1980'lerde öncü bir figür haline gelmiştir.

11 İşçi sınıfına dönük aşağı kültür, bir diğer edebi alan olarak her zaman mevcut olmuştur ama entelektüeller için bir saygınlık motivasyonu sağlamamıştır. Modern piyasa koşulları altında yüksek kültür piyasasının talipleri kendi standartlarının altındaki her şeyi aynı kefeye koymuş, orta sınıf kitleye yönelen yazıları ucuz romanlardan farksızmış gibi karalamıştır.

dürebilir. Bu, bazen avangart içeriklerin, az kültürlü piyasa eserlerine yedirilmesiyle gerçekleşir; kendi döneminin isyankâr Rus entelektüellerini konu edinerek bu birleşimi bilinçdışı bir biçimde gerçekleştiren Dostoyevski'ye duyulan hayranlığın bir nedeni budur. Benzer bir şekilde, 1930'larda Fransız entelektüeller macera öyküsü, stilistik ağırlık ve yarı metafizik anlam kodunu birleştirdiği için Hemingway'e hayranlık beslemiştir. Yüksek kültürlü yazarlar daha ziyade himayeden yararlanarak varlığını sürdürmüştür ve bazen de yüklü miraslar kalan vârislerdir (Flaubert ve Proust), bu onların gerçek aristokrat olarak sanatçı öz imgesini pekiştirmiştir. Bazıları alternatif işlerde çalışmıştır (Baudelaire gazeteci-eleştirmendir, T.S. Eliot ise banka memurudur) ve bundan duydukları rahatsızlık, genellikle kendi sanatlarını desteklemeyen olağan ticari dünyadan sanatsal yabancılaşma teması olarak karşımıza çıkar. Bir diğer yaygın dış destek, yazarın özsaygısını yaralayan akademik bir iştir; akademik görevlerin bürokratik rutini, yazarların piyasasının nihai ödül olarak sunduğu özgürlük ve yaratıcı coşkuyla tezat oluşturur. Hepsinin en sık karşılaşılan ortak özelliği, ekonomik başarısızlıktır.[12] Bu, bir çatı katında açlık içinde yaşayan ve alelade dünyaya geri dönmek zorunda kalmaktansa genç yaşta intihar ederek hayatını melodramatik bir biçimde sonlandıran sanatçı imgesini ortaya çıkarır. Aslında birçok yüksek kültürlü yazar (belki de tüm yazarlar) Rimbaud'un 17 yaşından 19 yaşına kadar yazması gibi yalnızca gençlik dönemlerini yazarak değerlendirmiş ve daha sonra ekonomik gerekçeler, onları geleneksel bir kariyere zorlamıştır.

Yüksek kültürlü yazarların en büyük başarı şansı, gelecek vaat eden ve yalnızca yarım zamanlı olarak yazarlıkla uğraşabilen çok sayıda kişinin bir toplulukta bir araya geldiği yerlerde ortaya çıkar. Sayı çokluğu, en azından teknik yönelimli birkaç ezoterik yazarın kendi çalışmalarının getirisiyle varlığını sürdürebileceği bir kritik kitlenin oluşmasındaki hayati etkendir. Paris, modern arketip olmuştur. Kuşaklar boyunca birikim sağlayarak, çeşitli entelektüel toplulukların çakışmasıyla (belki de 1830'larda) kritik kitleye erişmiştir: Henüz lise seçimine ve rekabetçi sınavlara kanalize edilmeyen gelecek vaat eden öğrencilerin yoğunlaşması; üniversiteler, kütüphaneler ve araştırma enstitüleri; yayıncılık işleri; ulusal gazeteler ve dergiler; müzikte ve güzel sanatlardaki profesyoneller ve adaylar.[13] Entelektüel adayların ve

[12] Çağdaş kanıtlar da birçok profesyonel yazarın çok az gelire sahip olduğunu ve geçimlerini sağlamak için başka işler yaptığını gösterir; yalnızca küçük bir kesimi yazı yazarak nezih bir yaşam sürebilmiştir (Kingston ve Cole, 1986).

[13] Kritik kitleye ulaşıldıktan sonra, entelektüel değerlerin konsantre gruplar tarafından baş tacı edildiği somut sosyal ortamla birlikte, avangart çalışmaların gözle görülür üretimi,

henüz yüksek kültürlü kimliklerini ve kültür üretimi işiyle ağ temaslarını terk etmemiş olan başarısızların bu yoğunlaşmış kitlesi, hayatları geri kalanlar için sembol haline gelen birkaç entelektüel yaratıcı için yaşanabilir kariyerleri destekleyen bir yerel piyasa oluşturmuştur. Sartre, bu piyasa yapısı içinde felsefe ve edebiyatı birleştiren yüksek düzeydeki yaratıcılığın kısa bir epizodunu sunmuştur.

Hareket Simgesi Olarak Sartre

Bireysel tercih olarak yalnızlığın ideolojisini savunmasına rağmen varoluşçuluk, bir grup başarısı fenomenidir. Bir kez daha erken yaşta başlayan sıkı kişisel bağlantılara, duygusal enerjinin giderek yoğunlaşmasına ve kültürel sermayenin birikmesine, bunların sonucunda yaratıcı özgünlüğün ve entelektüel dikkat alanında hâkimiyetin ortaya çıktığına tanık oluruz. Sartre, Nizan ve Canguilhem, 1920'lerin başında elit Paris Lycée Louis le Grand'da ve ENS giriş sınavlarına hazırlık çalışmalarında bir araya gelmiş yakın arkadaşlardır. Sartre'ın oda arkadaşı olacak Raymond Aron'la ENS'de aynı sınıftadırlar; Aron 1928'de *agrégation* adı verilen sınavda birinciliği alırken, bir sonraki yıl birinci sırada Sartre yer alır. Sartre, yaklaşık olarak bu dönemde, ikinci olan Simone de Beauvoir'la birlikte sınava çalışmıştır. ENS'ye biraz daha sonra 1929'da giren Merleau-Ponty, aynı arkadaş grubundandır. Sartre'la uzun süre yakın arkadaşlığını sürdüren De Beauvoir, sonunda bu grubun yaşamöyküsünü, romanlarının içeriği olarak kullanarak kendi başına ünlü hale gelir.[14]

---

bu tür bir merkezi, uluslararası göçmenler için bir cazibe merkezi haline getirir. Yerel olarak kritik kitleyi geçen ve kendi dil bölgesinde entelektüel merkez haline gelen diğer kentler –Londra, St. Petersburg, Viyana, New York City ve San Francisco– genellikle yalnızca kendi ulusal hinterlantlarından kişileri kendine çekmiştir. Bu Paris için de geçerlidir; Rimbaud gibi hevesli Fransızlar taşradan Paris'e göç etmiştir. Bu kentlerin içinde yalnızca Paris, edebi entelektüeller için uluslararası bir cazibe merkezi haline gelmiştir: 1830'lar ve 1840'larda Heine ve Marx gibi Almanlar; 1850'lerde Turgenyev ve Herzen gibi Ruslar; 1870'lerde Fransızca Lautréamont takma adını kullanan Uruguaylı Isidore Ducasse; 1920'lerde Amerikalı ve İngiliz yazarların gerçekten yıkıcı bir hareketi ve de birçok İspanyol (Unamuno, Picasso), Latin Amerikalı ve Rus sürgün. Almanya'nın diğer dil bölgelerinden daha az edebi-coğrafi konsantrasyona sahip olması dikkate değerdir. Alman entelektüel üretimi, reformdan itibaren üniversitelerin egemenliğindedir ve yaklaşık 20 merkez arasındaki rekabetin merkezi olmayan bir ağı mevcuttur. Almanya'daki uluslararası konuklar çok merkezi bir hedefe sahip değildir ve sistemi başından sonuna gezmiştir.

14 Cohen-Solal (1987:52-75); Biemel (1964). De Beauvoir'in öncü feminist eseri *İkinci Cinsiyet* (1949) varoluşçu grubun şöhretinin zirvesinde ve onun en yoğun politik etkinliği döneminde ortaya çıkar. Bağımsız yaratıcılık itibarına yalnızca ayırt edici bir alanın sınırlarını çizen bireyler kavuşmuştur; Sartre'ın çevresinin enerjisine anonim olarak uzun süredir

Karşılıklı olarak birbirlerinin kariyer şanslarını desteklerler. Scheler'in ölümünün hemen ardından Köln Üniversitesinde Fransız felsefesi üzerine dersler veren Aron, Sartre'a fenomenolojiyi tanıtır ve Alman filozoflarını incelemesi için Berlin'de konuk öğretim görevlisi olmasını sağlar. Edebi-politik yazılarıyla ve Fransız Marksizmindeki şöhretiyle erken bir başarıya ulaşan Nizan, Sartre'ı kendi yayıncısı Gallimard'a tavsiye eder. Sartre'ın kendi eski lise öğrencilerinin bazılarının orada personel olarak görev yapıyor olması süreci hızlandırır. Daha sonra, 1940'ların sonunda Sartre, Genet'i över ve tiyatrodaki başarısının yolunu açar. Sartre'ın edebi ve felsefi çalışmalarının hepsi, 1938'den itibaren Gallimard tarafından yayımlanır. Camus'nün eserleri (1942'den itibaren), Merleau-Ponty ile Beauvoir'in eserleri ve Gabriel Marcel ile Aron'un ilk temel eserleri de Gallimard tarafından yayımlanmıştır. Gallimard kendi başına bir ağ merkezidir. Camus, 1943'te düzeltmen olarak onun yanında çalışmaya gelir. Gallimard personelinin entelektüel yöneticisi Bernard Groethuysen, Scheler'in bir arkadaşıdır ve 1920'ler ve 1930'larda Hegel, Nietzsche, Heidegger, Freud ve Kafka'yı Fransız entelektüel hayatına tanıştırmakta aracı olmuştur.[15] Şirket, özellikle Alman modernistlerinin eserlerini aktararak içerik bakımından çığır açtığı gibi, aynı zamanda form bakımından da çığır açan bir yayıncılık yapmıştır: 1930'larda Gallimard ucuz ciltsiz baskılara öncülük etmiş ve fikirler literatüründe modern kanonun yayıncısı olarak ön plana çıkmıştır.

Varoluşçuluk örneğinde, ağların kesişmesi ve bütün yaratıcılığın temelini oluşturan grubun içindeki karşılıklı destek önemli ölçüde belgelenmiştir ve kolaylıkla izlenebilir. Peki neden bir tek bireyin, edebi-felsefi bir deha olan Sartre'ın, yüceltilmesi şeklini almıştır? Aslında bu biraz abartılmıştır. Ana grubun dışından gelen Camus, kesişen yollara yaklaşmasına (Paris avangart tiyatrosu, Gallimard'ın yayınevi) ve daha sonra ilk yaratıcılık anında ona katılmasına rağmen, birkaç yıl boyunca Sartre'la birlikte iki

---

katkıda bulunan de Beauvoir, arkadaşlarından ayrılmak zorunda kalmaksızın sahicilik ve isyan temalarını uygulayabileceği bir alan bulur. Camus ve Merleau-Ponty ise yalnızca gruptan ayrılmanın pahasına bağımsızlık yolunu bulur.

[15] Bu değerlendirme birçok kaynaktan alınmıştır (Boschetti, 1985:88; Lacouture, 1975:163-165; Lebesque, 1960:165; Cohen-Solal, 1987:111-116). Aslen Felemenk olan Groethuysen, Berlin'de Dilthey'in yönetiminde çalışmış ve 1920'lerden itibaren Gallimard'ın etkili edebi dergisi *Nouvelle Revue Française*'i yönetmiştir; 1920'ler ve 1930'ların başlıca edebi figürleri, Gide ve Malraux'un yakın arkadaşıdır ve ikincisi için politik-entelektüel ilham kaynağı olmuştur. Sartre'ın yolunu şekillendiren, ilk romanının elyazmalarını ham cinsellikle dolu Céline tarzında doğalcı bir kötü örnek olmaktan çıkarıp metafizik bir roman haline getiren Gallimard entelektüelleri olmuştur. Sartre'ın orijinal psikolojik başlığı *Melancholia*, Gallimard personeli tarafından ontolojik temelsizlik temasını ön plana çıkarmak için *Nausea* olarak değiştirilmiştir.

sembolik liderden biridir. Yine de 1946'da başlayan uzaklaşma (Cohen-Solal, 1987:332) ve 1952'de ortaya çıkan daha keskin ve açık kopuş, yapının kaçınılmaz bir sonucuymuş gibi görünür. Sartre veya Camus'den biri, bağlılığın büyük bir kısmına egemen olacak ve totemsel bir sembol olarak yüceltilecektir. Kişilerden oluşan bir çevrede yaratıcı enerjilerin dolaşımı ve karşılıklı olarak zenginleşmesi, yaratıcı bir hareketin zirve yıllarına özgüdür ve bu nedenle çoğu zaman on yıldan daha az bir zaman dilimiyle sınırlı kalır ve de nihayetinde bölünmeler yaşanır. Fichte, Schelling veya Hegel; Camus, Merleau-Ponty veya Sartre: Birkaç kişi üst düzeyde dinamik hale gelebilir ama grubun temsilcisi olarak yalnızca bir kişiye yer vardır.

Geçmişe bakıldığında, Sartre'ın kişiliği çocukluğu, okul günleri ve taşradaki uzun yıllarından itibaren göze çarpar. Yazgısının şu veya bu şekilde entelektüel başarıya ulaşmasını sağlayacak şekilde olduğunu söylemek kolaydır. Aşırı düşkün bir şekilde yazarak, günde neredeyse 80 sayfaya ulaşır. Askerlik hizmeti sırasında, rahatsız edilmemek adına ekstra nöbetler için gönüllü olur. Onu yerel dikkat merkezine getiren şey her zaman için grup odağıdır; 1940-41'de Alman savaş esirleri kampında, temsiller sergileyerek ve tartışmalar organize ederek, yani ENS'de oynadığı sınıfın popüler çocuğu rolünü bir kez daha oynayarak kendini gösterir. Sartre, ağın kapsamına giren her şey hakkında okuyan ve yazan bir kişi olarak ağının enerji anaforudur. O kadar büyük bir kültürel sermayeye sahiptir ki, bu onun yolunun yalnızca bir kısmını açıklar; başarı öncesi dönemde Sartre, her yönde muazzam bir biçimde yazar ve Gallimard'ın personeli gibi bir sosyal mekanizma dikkat alanının merkezi eğilimini onun içi* seçtiği zaman, bir yıldız haline gelir. Sartre, dönemin konuları hakkında da aynı yolu izleyecektir: Savaş sonrası politika, absürdün tiyatrosu, Marksizm. Sartre aslında yaşamsal enerjinin "hiçliğidir;" bir boşluk olarak, Fransız entelektüellerinin on yıllarca hâkim tarzı olan olumsuzlama ve isyandan ziyade, çevresinde kullanılabilecek olan şeylerle beslenmeye ve onu geleceğin dikkat merkezine dönüştürmeye hazırdır.

Sartre'ın gençliğinde, aynı yolu izleyebilecek ne kadar hevesli genç okur ve yazar vardır? Bunu bilebilmek imkânsızdır. Fakat Fransa 1920'lerde tam da bu tür enerjileri üretmeye ve en başarılı olana en çok odaklanacak bir örgütlenmede bu gençler arasından seçim yapmaya yapısal olarak uygundur. Sartre, rekabetçi sınavlara dönük hazırlık yılları, elit liselerde *khâgne* ve *hypokhâgne* (gayriresmi grubun kabileciliğini yansıtan öğrenci argosunda) adı verilen hazırlık sınıfları, tamam veya devam niteliğindeki

* Yöneleceği alan olarak –çn.

sınav noktaları (ENS'ye kabul için *concour* ve öğretmenlik sertifikası için *agrégation*) ve bunların genel olarak duyurulan sıralamalarıyla birlikte merkezileşmiş Fransız eğitim sisteminin en uç ürününü temsil eder. Örgütsel yapı, en tutkulu ve en çok kültürel sermaye biriktiren gençleri bir yere toplamış ve sınırlarının dışındaki fanilerle aralarında hissedilir engelleri olan yoğun bir grup etkileşimine sokmuştur. Bu, en yoğun haliyle totemik grubun formülüdür.[16]

Daha geniş ağdan Fransa'ya akan felsefi sermaye, Almanya'da gelmiştir. Bağlantılar çoklu ve kümülatiftir: Scheler'e doğrudan ve dolaylı bağlantılara sahip Groethuysen ve Aron; hem Bergson hem de Husserl'ın eski öğrencisi olan (öğrenciyken Husserl'ın evinde kalmıştır) ve yeni-Kantçı Weltanschauung analizini modern bilimin Fransız tarihsel eleştirisine dahil eden Koyré;[17] Husserl, Scheler ve Berlin'deki Geştalt psikologları Wertheimer ve Kohler'in eski öğrencisi olan ve 1928-1930'da Sorbonne'da fenomenoloji hakkında verdiği dersler, dinleyicilerinin arasındaki Merleau-Ponty'ye ilham veren Aaron Gurwitsch; Rus siyasi göçmeni bir Marksist ve Jaspers'in eski öğrencisi olan ve 1933-1939'da Hegel üzerine verdiği derslere Aron, Merleau-Ponty ve Lacan'ın yanı sıra Breton ve sürrealist hareketin geri kalanının da içinde bulunduğu daha birçok kişi katılan Kojève. Husserl çevresinin eski üyeleri, Strasbourg fenomenologlarından Levinas, Sartre'ın çevresine girmiş ve daha sonra 1940'ların sonunda fenomenolojinin Fransız destekçisi haline gelmiştir. Sartre, 1929'da Husserl'ın Sorbonne'daki kendi derslerini kaçırmıştır ama en son gelişmeler ona aradaki ağla birden çok bağlantısı üzerinden ulaşmıştır. ENS'de Sartre'ın biraz daha genç olan yurttaşı Hippolyte gibi bazıları ise Fransız Hegel uzmanları haline gelmiştir. Sartre, kendi fenomenoloji fanatizmini (Aron'un 1931'de onu ikna ettiği tarihten itibaren) Kojève'nin Hegel'i kapalı bir sistem olarak değil, *Tinin Fenome-*

---

16 Belki de kutsal sembollerin kendisine ibadet eden grup hakkındaki genel kuramı ilk formüle eden kişi olan Durkheim'ın aynı zamanda ENS'nin bir ürünü olması hiç de şaşırtıcı değildir.

17 Sartre'ın ilk felsefi çalışması "Ego'nun Aşkınlığı"nı 1936'da Koyré'nin dergisi *Recherches philosophiques*'te yayımlamıştır. Fransız akademik felsefesinin ana çizgisinde Sartre, Merleau-Ponty, Aron ve bu gruptaki diğer birçok isim, daha önce Koyré ve Piaget'i de eğitmiş olan Léon Brunschwicg'ten ders almıştır. Brunschwicg'in kariyeri, Bergson'unkine benzerdir: ENS'de Boutroux'un öğrencisidir, elit Paris liselerinin birinde 19 yıl öğretmenlik yapmıştır ve Sorbonne'a gelmeden önce 1900'lerin başındaki akademik reforma dahil olan grupta aktif olarak yer almıştır. Brunschwicg, spiritüalizm ve İdealist epistemolojinin Renouvier, Maine de Biran ve Ravaisson'dan gelen Fransız kuşağına eğitim vermiştir; Sartre'ın kuşağı, bu konumun İdealizmine isyan etmiştir. Bu ağ bağlantıları hakkındaki kaynaklar: Wagner, 1983:156, 161; Lindberg, 1990:14-18; Boschetti, 1985:83-92, 210; Fabiani, 1988:20, 100, 116; *EP*, 1967:2:545, 7:482; Spiegelberg, 1982.

nolojisi'ndeki köle ve efendi diyalektiği üzerinden yeniden yorumlamasıyla birleştirerek bu malzemeleri yeni bir şekilde kullanmıştır. 1938'de Sartre'ın bu karışıma Heidegger'i de eklemesiyle son malzeme de tamamlanmıştır. *Varlık ve Zaman*, 1928'den 1934'e kadar ENS kütüphanesinde en çok okunan kitap olmuştur ama Sartre o dönemde her yönde projelerle doludur; ancak kendi fenomenolojisini yerleştirmesinin ve yayıncılarının onu Kafkavari bir çizgiye çekmelerinin ardından, Heidegger'in içeriği bir oyalanma olmaktan çıkıp kendi sisteminin bir malzemesi haline gelmiştir ve artık varoluşçuluk olarak yeniden tanımlanabilir.

Sartre, fenomenolojiyi metafizik imalarını tersine çevirerek yaratıcı özgünlüğün bir sıçrama tahtası olarak kullanmıştır. 1939'da *Nouvelle Revue Française*'de yayımlanan niyetlilik konulu temel makalesi, Brentano'nun 60 yıl önce yeni psikolojiyi başlattığı öğretiyi canlandırır. Sartre'ın yönü, bilincin bir nesneyi niyet etmesinin, benliğin temel karakterini tehdit ettiğidir; dünyaya kilitlediği niyetselliğini bastırıp kendi kendini kavramaya çalışırsa, kendini imha eder. Bu, tersinden Husserl'ın *epochê*'u gibidir; nesnelerin varlığına ilgi duymaksızın bilincin nesnelerini değil, nesnelerin ötesindeki varlığın karakterini esas alır.[18] Niyetsellik büyük bir örtüdür: İnsanlar nesnelere yönelmek amacıyla oluşturulmuşsa da, nihayetinde bir rastlantıdır; bir hiçlik yerine, kendilerinin veya aslında herhangi bir şeyin var olmasının hiçbir nedeni yoktur. Sartre, belirli bir "varlık" ve belirlenmemiş "varlık olarak varlık" arasındaki ikilemini onaylayarak Hegel'e daha çok yaklaşır. "Saf belirlenmezlik ve hiçlik" olarak varlık, dünyayı etkinliğe yönelten yoksunluk koşuludur. Sartre, Hegelci metafiziği dünya-tarihsel sisteminden ayırır ve modern literatür ve teolojinin endişesiyle harmanlar.

Sartre, Hegel aracılığıyla, Fichte'nin değilleme ve özgürlüğe odaklanmasını yeniden keşfetmiştir. Fichte'nin benliği, her şeyden önce düşünümseldir; "kendim için bir nesne" ve "kendinde benlik" olan bir benliktir ve İdealizm tarafından devrilen eski nesne-benzeri "kendinde şey"in yerini alır (Fichte, [1794-1797] 1982:10). Fichte, benliğin "mücadelesi" ve benlik olmayanın (notself) karşı mücadelesinin mantıksal diyalektiğini açıklar.[19] Yakın

---

[18] Merleau-Ponty ([1945] 1962: xiv) fenomenolojinin varoluşsal revizyonunda aynı noktaya vurgu yapar: "İndirgemenin bize öğrettiği en büyük ders, tam bir indirgemenin imkânsızlığıdır."

[19] "Buraya kadarki incelememizin sonucu, şudur: Olası bir nesneyle ilişkili olarak, benliğin saf bir biçimde kendi kendini ilkel haline geri döndürme etkinliği bir *mücadeledir* ve daha önce gösterildiği gibi, üstelik *sonsuz bir mücadeledir*. Bu sınırsız ve sonsuzluğa taşınan mücadele, herhangi bir nesnenin olasılığının koşuludur: Mücadele yoksa, nesne de yoktur" (Fichte [1794-1797] 1982:231). Hemen öncesinde, Fichte benliğin hiçbir zaman benliğin değiline uyum sağlamayacağını, çünkü bunun orijinal değillemeyi tersine çevireceğini ifade etmiştir.

çevrelerinde görünüşte anti-İdealist olan varoluşçular tarafından İdealist devrimin orijinal hamlesinin yeniden canlandırılması, Alman İdealizminin dogmatik dinin seküler hale getirilmesinde bir ara durak olmasının yanı sıra o dönemdeki entelektüellerin örgütsel tabanlarının kontrolünü sağlamak için başvurduğu ideoloji olduğunu hatırladığımızda yerine oturur. Fichte'nin istenç, özbilinç ve özgürlük temaları, akademik entelektüellerin kendi başlarına yaratma özerkliklerine dair manifestosudur; İdealizmleri yalnızca fikirlerin alanında egemen olabileceklerinin örtülü bir kabulüdür. Alman İdealistlerinin kendilerini takip eden kuşaklara vasiyet bıraktığı şey, meta-eleştiri aracılığıyla yaratma aracıdır. Sartre ve varoluşçular, dönemlerinin felsefi-edebi piyasasına açılırken bu çok uzun ömürlü aracı kullanmıştır.[20]

Fichte'nin ifadeleri, Sartre'ın kendini mutlak bir biçimde temellendirme, Tanrı haline gelme mücadelesindeki insanın "nafile tutkusu"ndan uzak değildir (Sartre, 1943:708). Fakat dinsel ve değersel duruşu, sert şekilde değişmiştir. Varoluşçuya göre, temelsizliğin diyalektiği, insan hayatının talihsiz projelerini yürüten trajik imkânsızlık dürtüsüdür. İdealiste göre ise bu, kişinin görkemli kozmik akışa bireysel katılımının ifşasıdır. İdealistler, ölümsüzlüğün panteist bir versiyonunu getirerek dogmatik Hıristiyanlığı gündelik spiritüelliğe dönüştürmüştür. Kierkegaard'ın öncülüğünde 1920'lerde tam gelişmiş bir harekete dönüşen muhafazakâr teologlar, ölümsüzlük ve kurtuluşu ucuz ve kendiliğinden değil, zor ve acı hale getirerek ayırt edici bir dinsel alanı tekrar ileri sürmüştür. Heidegger, bu teolojik duruş için güncel bir felsefi destek sağlamıştır; fakat Varlığın anlamla dolu ama anlaşılmaz olduğunu öngören teolojik umudun asıl çizgisini devam ettirmiştir. Sartre, dinsel tonu radikal hale getirir; lanetli şairler (*les poètes maudits*) modernist geleneğinin tüm gücüyle, dünyanın anlamsız olduğunu ve varlı-

[20] Bu diyalektiğin bir başka versiyonu, Sartre'dan yalnızca birkaç yıl önce Fransa'da ileri sürülmüştür. Almanya eğitimli bir biliminsanı olan ve çevresinde Brunschwicg, Lévy-Bruhl ve Koyré gibi isimler yer alan Meyerson, 1908 ve 1921'de yayımlanan ünlü çalışmalarında, doğa her zaman için bağımsız kalsa da bilimin insan zihninin gerçekliği anlaşılır kılmaya dönük tükenmek bilmeyen dürtüsünü ifade ettiğini savunmuştur. Ampirik olan nihai olarak irrasyoneldir. Ayrıca rasyonel açıklamanın özü nedensellik
tir, yeterli neden ilkesidir; "nedensellik ilkesi, nesnelerin zamanda varoluşuna uygulanan kimlik ilkesidir" (aktaran Copleston, 1950-1977:9:282). Nedenselliği tam olarak tesis etmek, her fenomeni öncüllerinden çıkarsamaktır; bu, varlıkların bağımsız duruşunu ortadan kaldırmaya ve onları zamansız bir Parmenidesçi değişmezliğe indirgemeye eşdeğerdir (Meyerson bu noktaya kadar Dharmakirti'nin topyekûn nedensellik aracılığıyla varlıkları Budist tarzda tasfiyesini anımsatır). Fakat bu imkânsızdır; bilimde en rasyonel formuyla ifadesini bulan insan zihni, ulaşılamaz birliği hedefler. 1921'deki çalışmasında Meyerson, argümanını açıkça Hegel'in doğa felsefesiyle ilişkilendirir.

ğın boş olduğunu ilan eder. Tek anlam, insani özgürlük aracılığıyla yaratılan şeydir.[21]

Sartre'ın başarısı, kabul gören edebi nihilizm ve teolojik endişe tutumlarını büyük metafizikçilerin merkezi temalarından inşa edilen teknik felsefi argüman temeline oturtmasıdır. Bu, bazı varlıkların deneysel olarak raslantısal, bazılarının ise öz olmasından ibaret değildir. Varlığın kendisi derinlemesine raslantısaldır; herhangi bir şeyin var olması için hiçbir neden yoktur. Budist ve Hindu mistisizmine paralel olan Hıristiyan teoloji, Tanrı'nın (veya birincil gerçekliğin) dünyayı neden yarattığı şeklindeki yanıtlanamaz soruda bu meseleyle yüzleşmiştir. Sartre, bütün transandantal ve mistik gerekçeleri reddeder; yalnızca dünya değil, metafizik temeller de keyfidir. Heidegger bile bu kadar ileri gitmemiş ve yalnızca insanın bu dünyaya atıldığının üzerinde durmuştur. Sartre, dünyanın kendisinin, Tanrı'nın varoluşunun veya var olmayışının, varlığının kendisinin hiçbir yerden "atıldığını" ileri sürer. Sartre, bir ağacın çirkin köklerine bakan, "isim ve formun" altındaki çıplak *sunyata*'yı çıkaran Budist gibi yabani varlığı gizleyen sözcükler ve kavramları ayıklayan, bunun için veya başka herhangi bir şey için nihai neden olmadığının farkına varan kurgusal alter egosunda bu kavrayışı dramatize eder. Yazarın kendisi gibi Sartre'ın karakteri, uzunca bir süre tiksinme adını verdiği nihilistik bulantı hissini yaşamıştır; bu fenomenolojik teşhisi, en nihayetinde Budist karşı-aydınlanmaya tekabül eden bir duygusal sarsıntıyla birlikte, metafizik açıdan temelsiz olan dünyaya karşı duyduğu tiksintiyi tanımlamasına yol açmıştır.[22]

---

[21] Sartre burada da yalnızca sanatçının sahici özgürlük ve anlamla dolu bir hayat yaşadığı kanaatine ihanet eder; güzellik ve sanat, öz ve var oluşun birliğidir ve böylelikle Tanrı'nın yegâne eşdeğeridir (Sartre, 1943:244).

[22] "Bu düşünülemez bir şeydi: Hiçliği hayal edebilmek için o anda orada olmanız gerekirdi, yani dünyanın ortasında, gözlerinizi dört açmış ve capcanlı halde; hiçlik benim kafamdaki bir fikirden ibaretti, bu enginlikte süzülüp duran bir fikir: Bu hiçlik, varoluştan *önce* gelmemişti, diğer her şey gibi bir varoluştu ve birçok şeyden sonra ortaya çıkmıştı. 'Pislik! Kokuşmuş pislik!' diye bağırdım ve bu yapışkan pislikten kurtulmak için başımı salladım ama derinlere işlemişti; çok fazla, tonlarca varoluş vardı, sonu gelmiyordu: Bu uçsuz bucaksız bitkinliğin derinlerinde boğuldum. Ve sonra koca bir delik açılmış gibi park ansızın boşalıverdi, dünya geldiği gibi kayboldu veyahut ben uyandım" (Sartre, [1938] 1964:134). Camus'nün *Sisifos Söyleni* eseri, Sartre'ın rehberliğinde (Sartre, [1938] 1964:129) Sartre'ın bulantısını açıkça absürt olarak nitelendirir ve Sartre'ın konumunun püf noktasını kısa ve öz bir şekilde özetler (onu Sartre'a atfetmeden): "Bu iki kesinlik –mutlağa ve birliğe duyduğum istek ve bu dünyayı rasyonel ve makul bir ilkeye indirgemenin imkânsızlığı– onları bağdaştıramayacağımı da biliyorum" (Camus, [1942] 1955:38). Bu, 1942'de yayımlanmıştır, yani Sartre 1943 tarihli başyapıtını henüz tamamlamadan önce ve Camus kişisel olarak Sartre'la tanışmadan önce. Edebi ve felsefi gelenekleri birleştirmeye dönük materyallerin ayak sesleri duyulmuş olmalıdır. Sartre, metafizik hep-olumsallık [omni-contingency] ve

Ateist bir varoluşçu hareket formüle edildikten sonra, bu terim geçmişe dönük olarak yeni-muhafazakâr teologlara uygulanmıştır. 1920'lerden 1940'lara kadarki Fransız teologların bir hareketi, Heidegger'e enerji veren ve onu benimseyen Alman kuşaklarının paralelidir. Fransa'da da akış, gözü açılmış dindar liberallerden muhafazakâr kampa doğrudur. Maritain, liberal bir Protestan kökenden gelmiştir ama Katolik sosyal aktivistler Charles Peguy ve Léon Bloy'le ilişkilidir ve Heidelberg'de Bergson ve dirimselci Driesch'le birlikte çalışmıştır. Maritain, 1906'da Katolikliğe geçmiş ve Dreyfus ihtilafından ve Fransız Katolik kilisesinin resmi statüsünü nihai olarak kaybetmesinden doğan Action Française adlı politik olarak en gerici koluna katılmıştır. Gabriel Marcel agnostik bir aileden gelir; savaş sırasında Kızıl Haç'la seküler fedakârlığa kendini adamıştır; rasyonalist felsefeden gittikçe uzaklaşmış ve Fransa ziyaretlerinde Scheler'le ve 1920'lerde muhafazakâr siyasi göçmen teologlardan oluşan Berdyaev çevresiyle ilişki kurmuştur; en nihayetinde 1929'da Katolikliğe dönmüştür. Maritain ve Marcel'in "varoluşçu teoloji" haline gelecek olan çalışmaları, 1920'lerin sonu ve 1930'lara dayanır ama terminoloji, Sartre'ın popülerliğinin zirveye ulaştığı 1940'ların sonuna kadar açıkça varoluşçu hale gelmemiştir.[23]

---

temelsizliğin edebi versiyonunu 1938'deki romanında halihazırda formüle etmiştir; bunu *Varlık ve Hiçlik*'te çözümlenen Hegelci ve Heideggerci araçları edinmeden yapmıştır. Her iki yazar için de sonraki yaratıcılık evresi, bu başlangıç noktasından daha ileri sonuçlar çıkarmaktan ibarettir; bu Camus için edebi ve politik bir isyan kuşağıyken, Sartre için kendi kendini aldatma ve sahiciliğin tam ölçekli fenomenolojik diyalektiğidir.

[23] Maritain'ın 1948 tarihli (kendisi 66 yaşındayken yayımlanan) *Existence and the Existent* eseri, Thomizmin yegâne gerçek varoluşçuluk olduğunu ileri sürer (Herberg, 1958:26-28, 155-157; *EP,* 1967:5:153-155, 160-164; Boschetti, 1985:89; Friedmann, 1981-1983). Teologlar arasında geçmişe dönük olarak "varoluşçu" nitelendirmesi yapılan Buber, en nevi şahsına münhasır olandır. Akademik kuşağı anahattır; yüzyılın dönümünde Viyana ve Berlin'de Brentano ve Dilthey'in öğrencisidir. 1901-1926 arasında Siyonist bir gazetenin editörlüğünü yapmış ve evrensel din deneyimine yapılan özgün Yahudi katkısı olarak Hasidizmi desteklemiştir. Buber, Batı ve Doğu mistisizminin klasikleri üzerine evrenselci bir tarzda yazarak, seküler Yahudi asimilasyoncuları ve politik Siyonistler arasında sıkıntılı bir şekilde denge sağlamıştır. 1913'ten sonra, mistisizmden gündelik *Existenz* dinine (Weber'in nitelendireceği şekliyle "içsel dünya mistisizmine") dönmüş ve daha sonra da Buber'in 1916'da taslağını hazırlayıp 1923'te yayımladığı *Ben ve Sen* diyaloğuna geçiş yapmıştır. Buber, ancak 1940'ların sonunda varoluşçu olarak ün yapmış ve kendisine bu kimliği getiren eserlerini (*Between Man and Man,* 1947; *Tanrı Tutulması,* 1952) ihtiyarlık döneminde yayımlamıştır. Sartre aslen bu teolojik dönüşüm ağından kopmuştur. Sartre'ı yetiştiren, anne tarafından büyükbaba ve büyükannesi, kuşaklar boyunca seküler pedagojiyle ilgilenen liberal Protestanlardan oluşan Alsaslı Schweitzer ailesidir. Sartre, ailenin entelektüel yıldızı olan kuzeni Albert Schweitzer'ı çocukluğundan beri tanıyor olmalıdır. Schweitzer'in 1906 tarihli *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* eseri, vahiysel bir peygamber olarak tarihsel resmini çizmek adına İsa'nın etik bir öğretmen olarak betimlendiği liberal yorumu

Dirimselcilikten doğan hareket, Bergson tarafından temsil edilmiştir; ama dirimselcilik popüler bilimi özgürleştirilmiş dinle birleştiren bir ara durakken, teologlar ve filozofların bir sonraki kuşağı, bilimi, modern dünyanın yabancılaştırıcı rasyonalizminin bir parçası olarak almıştır. Bilim, bir müttefik olmak yerine, rakip haline gelmiştir ve duygusal olarak daha yüceltici konumla, kendilerine enerji bulabilmek için bu rekabetten beslenmiştir. Dirimselcilik için de kendi coşkun canlılığıyla akan hayata değer vermek için akıl şart değildir. Bir sonraki kuşakta, bu ruh hali reddedilmiş ve doğa ölüme doğru bir yürüyüş dışında bir hiç olmuştur.[24]

Sartre'ın felsefesi, kararlı bir biçimde ateisttir ama önemli bir metafizik tezat olarak Tanrı kavramını korur. Ateizmden de güçlü olan bu anti-teizm duruşu, özellikle Camus'de belirgindir. Dine isyan, Camus'nün bütün yazılarında merkezidir. İlk çalışması olan *Caligula* oyunu, 1938'de yazılmış olmasına rağmen "varoluşçu yılı" olan 1945'e kadar sahnelenmemiştir. *Caligula*, hayat ölüm ve mutsuzluğu içerdiği için tanrılara karşı isyanı anlatır. Bu temanın başarısı, hassas bir dengeyi gerektirir; Tanrı yoksa, metafizik isyan bir ergen tutumu olmaktan öteye geçemez. Din ve gözü açılmış sekülerizm arasındaki ikilemde, Camus varoluşçu teologların karşısında ateist tarafta yer alır. Camus, Tanrı ve modern devlet arasındaki eşdeğerliği ileri sürerek kendi farkını gösterir. Camus'nün II. Dünya Savaşı sırasında yazılan ve 1947'de yayımlanan *Veba* (*La Peste*) adlı romanı, vebadan dolayı Tanrı'yı suçlayan karantina altına alınmış bir şehirdeki ateistin tutumu üzerinden gülünçlüğün sınırlarında dolaşır; ama Nazi işgali ve Direniş metaforu olarak ciddi bir etki uyandırır. Sartre, Alman sansürü altında yayımladığı, bu tarzdaki *Sinekler* (1943) adlı oyunuyla adından söz ettirmiştir.[25]

---

tahrip etmiştir. Schweitzer, teoloji ve felsefede ana Alman ağları tarafından eğitilmiştir; Strasbourg'da Windelband'ın ve Berlin'de Harnack, Simmel, Paulsen ve Stumpf'un öğrencisidir. Schweitzer de tıpkı küçük kuzeni gibi akademisyenliği, müzisyen ve tıp misyoneri olarak kazandığı şöhretle birleştirerek birçok alanda faaliyet göstermiştir.

24 "Size irade gücünü ve yaşam mücadelesini anlatmaya kalkışan ahmaklar çıktı. Devasa bir ağacı hiç görmemişler miydi? Kabuğu soyulmuş şu çınar ağacını, yarısı çürümüş şu meşe ağacını, gökyüzüne yükselmek için sarf edilen zorlu gençlik mücadelesinin bir ürünü olarak görmemi istiyorlardı. Ama onlara bu şekilde bakmak imkânsız. Zayıflıklar, kırılganlıklar var, evet. Ağaçlar salınıyordu. Gökyüzüne doğru fışkırdığı söylenebilir miydi? Veya daha ziyade bir çöküş: ağaç gövdelerinin yaşlı uzuvlar gibi kuruduğunu, kırıştığını ve yumuşak, kıvrımlı, kara bir yığın halinde yere devrildiğini görmeyi bekliyordum. Onlar *var olmak istemiyorlardı* ama kendilerine engel olamıyorlardı. . Çünkü var olan her şey nedensiz doğar, zayıflığı yüzünden varoluşunu uzatır ve rastgele ölür (Sartre, [1938] 1964:133).

25 İnanmama ve din arasındaki denge, varoluşçuluğun ölmekte olduğu 1956'da popüler olan Beckett'in *Godot'yu Beklerken* eserinde baskın çıkar. James Joyce'un eski Anglofon siyasi göçmen çevresinden gelen Beckett, dinsel nostalji adına varoluşçu politik yankıları bas-

Camus'nün kariyer kanalı, akademisyenlik, tiyatro, gazetecilik ve politikanın bir karışımıdır. Geleneksel olarak lise ve üniversite yolunu izleyerek başlamıştır; hastalığı nedeniyle öğretmenlik kariyerine doğru ilerleyen felsefe sınavına (*agrégation*) girmek yerine, bir aktör, oyun yazarı ve gazete muhabiri olmuştur (Lesbesque, 1960; Lottman, 1979). Gazete zinciri, onu 1940'ta geçerli entelektüel konuları hızla özümsediği Paris'e göndermiştir. 1943'te geri dönüp Gallimard için çalışmış ve yeraltı direniş gazetesinde editörlük yapmıştır. Bunun yanı sıra avangart tiyatroyla ilgilenmiş ve Sartre'ın yakın çevresiyle ilişki halinde olmuştur. Camus, merkezi Fransız eğitim sisteminde Sartre'la büyük oranda aynı müfredatı okumuştur; fakat bu materyal içinden ilk olarak Yunan klasiklerini seçmiştir. Yunan klasiklerini, dönemin modasını takip ederek, Hıristiyanlığa saldırmak için seküler bir değer sistemi olarak kullanmıştır. Camus sadece bir önceki kuşakta okul sisteminin kontrolüne yönelik mücadelede Katoliklerin düşmanı ve sekülerist kampanyanın savunucusu olan taşralı bir Fransız öğretmen kalıbına sığmamıştır.

Camus, anti-akademik bir etki yaratır: "Yalnızca bir tek ciddi felsefi problem vardır ve o da intihardır... Gerisi –dünya üçboyutlu olsun veya olmasın, zihin dokuz veya on iki kategoriye sahip olsun– ikinci plandadır" (Camus, [1942] 1955:3). Burada ayrı tuttuğu şey, egemen okul müfredatının spesifik olarak Kantçı meseleleridir. Yine de araçları, akademik müfredatın araçlarıdır; hayatı absürt olarak yargılamak için neye görece yargılanacağı bakımından önceden bir değer ölçütünü (bir Kantçı buna "aşkın" diyecektir) varsaymak gerektiğini gösterirken yeni-Kantçı argüman tarzını kullanır. En tutkulu eseri *Başkaldıran İnsan*'da (1951) Camus, isyanın ortaya koyduğu değerin evrensel ve kolektif olduğunu savunarak açıkça Kartezyen bir mantık uygular: "İsyan ediyorum; o halde varız."[26]

Aslında Camus incelemesinin büyük bir kısmını, sıradan bir kişinin intihar etmesinin gerekli olup olmadığı sorununa değil, intiharın felsefi eşdeğeri olarak "varoluşçu" düşünürlerin önceki kuşağına ayırır. Kierkegaard ve Jaspers (ve zorlama bir yorumla Husserl) insanın akıl ve anlam isteği ile dünyanın anlamsızlığı arasındaki gerilimi terk etmekle, metafizik transandantallık şansını denemekle ve dolayısıyla absürtlüğün samimi onayını yitirmekle eleştirilir. Camus, iki önemli felsefi makalesinin büyük bir bö-

tırmıştır. Sartre'ın hamilik ettiği Genet, metafizik isyanı esasen politik bir tema haline getirerek Camus'nün yolunu kendi çıkarına kullanmıştır: *Balkon* (1958), *Zenciler* (1959) ve Camus'nün kaçındığı bir konu olarak Cezayir isyanını konu alan *Paravanlar* (1961).

26 Camus ([1951] 1956:22). Absürdün deneyiminin, fiiliyatta "Descartes'in metodik şüphesinin eşdeğeri" olduğu yorumunu getirir (sayfa 8).

lümünü varoluşçu öncüllerini sunmaya ayırır. Bu kişiler, güncelleştirilmiş ve mevcut yayıncılık patlamasının edebi modernistleriyle bütünleştirilmiş klasik Fransız okul müfredatından seçilir. Camus, onları en Romantik tarzlarıyla yansıtır: Epikuros ölümü engellemek için bahçesinin etrafına duvar çeker; devrimci Saint-Just beyaz gözyaşlarıyla ıslanmış siyah duvarları olan kapalı bir odada giyotin felsefesi üzerine çalışır ve (Camus kurgusal karakterleri, tarihsel olanlardan ayırt etmediğinden) İvan Karamazov, Büyük Engizisyoncu'yla yüzleşir. Camus'nün "metafizik asileri" felsefeye popüler bir cazibe katar ve makaleleri, varoluşçu bir pedagoji vazifesi üstlenir.

1951'de Camus, Sartre'ın merkezi felsefi kaynağı olan Hegel'i kendine mal etmeye hazırdır. Camus'nün modern entelektüel ve politik gelişimi yeniden inşasında, Hegel başdüşmandır; isyan dürtüsüne ihanet etmiştir ve onu mutlağın üstünlüğüne, totaliter devletin zaferine dönüştürmüştür. Öte yandan Camus, isyan mantığının kendi aşamalarını sunarken Hegelci tarihi taklit eder; Rousseau ve de Sade'den başlayarak kanonu oluşturur ve her adımda, kaçınılmaz bir mantıksal dürtünün asileri daha önceki adımların sınırlarını aşmaya ve değerini olumsuzlamaya yönelttiğini iddia eder. Aslında bu, Camus'nün şairleri, filozofları ve devrimcileri bir dizi halinde organize etmek için kullandığı bir araçtan biraz fazlasıdır: Bir dönemden diğerine gerçek bir mantıksal olumsuzlama zinciri yoktur. Camus'ye göre, mantığa yapılan referanslar büyük ölçüde onların retorik kuvvetine hizmet eder: "Tutku suçları ve mantık suçları vardır" (Camus, [1951] 1956:3). Bir Hegelci olarak amatördür. Tarzının güzelliği ve aynı zamanda da tutku ve politik göndermeyle birleşmesi, okurlarını onun argümanın cılızlığının ötesine taşımıştır.

Camus'nün Sartre'la ayrılması, görünüşte politik zeminlerde gerçekleşmiştir. Camus'nün kolektif ahlak için ileri sürdüğü Kartezyen kanıt, Sartre'ın çıkışsız bireyciliğinden bir adım öteye geçmiştir ve politik aktivizmin ahlaki ölçütlerinin gerekçelendirmesidir. Fakat aslında her ikisi de uzun süredir politik aktivisttir; hatta 1951'de aynı hizipte yer almış ve Fransız entelektüellerinin komünist olmayan bir sol parti kurma çabası içindeki kesimine destek sunmuştur. Daha genel olan politik çatışma dinamiği, bu çabayı boşa çıkarmıştır; dünyanın jeopolitik blokları yeniden yapılandıkça ve soğuk savaş ile nükleer silahlanma yarışı kutuplaşmayı beraberinde getirdikçe, siyasi tarafsızlık yanlısı entelektüeller etkisizlik ve en aktif partizanlarla ittifak kurma baskısına boyun eğmek arasında bir seçim yapmaya zorlanmıştır. Malraux, de Gaulle'le ilişkisine son vermiştir; Camus, isyan mirasını temsil etme iddialarına rağmen, anayurdu Cezayir'deki isyan sırasında donakalmış ve soğuk savaş döneminin komünizm karşıtlığı için bir

arketip haline gelen politik felsefe duruşunu formüle etmiştir. Üçüncü bir gücün özerkliğine derinden bağlı olan Sartre ise kaçınılmaz biçimde Marksizmin kampına yönelmiştir. Komünistlere yönelik tutum nedeniyle 1946'da Camus'yle tartışmaya giren Merleau-Ponty, en nihayetinde Stalin komünizminin desteklenemez mahiyette olduğunu düşünürken, bunun savunusunu yapan Sartre'la 1952-1955 arasında yol ayrımına gelmiştir.[27]

Bu tür baskılar dış politik çevreye aittir. Bu sosyolojik analizin merkezi bir teması, entelektüel yaratıcılığın ayırt edici içeriklerinin herkesin inandığı şeylerin bir yansımasından ibaret olmadığı, entelektüel alanda dikkati üzerine çekme mücadelesinden türediğidir. Varoluşçu hareketin iki yıldızı arasındaki bölünme, kaçınılmaz olarak sınırlı bir alandaki yaratıcı enerji dinamiklerinin bir sonucudur. Politika, bu kırılma için bir zemin sunmuştur; ama kırılmanın kendisi ve entelektüel şekli, yaratıcılığın ihtilafa dayalı yapısından kaynaklanmıştır.

SON ADIM: GÜNÜMÜZÜN SİSLERİNİN İÇİNE DOĞRU

Eski metinlerin kopyalarında geçtiği gibi ... elyazması burada son buluyor. Aslında ağların izini günümüze dek sürebiliriz. Bazı bağlantılar çok kolaydır: Amerika'da Quine ve Reichenbach'tan Putnam'a, Carnap'tan Rorty'ye, Popper'dan Feyerabend'e; Fransa'da Merleau-Ponty'den Foucault ve Derrida'ya, Aron'dan Bourdieu'ya; Almanya'da Heidegger'den Oscar Becker aracılığıyla Habermas'a. Sorun, nereye odaklanmamız gerektiğini bilmememizdir; geçmişin ana zincirlerinden ilerleyen birçok öğrenci ve muhatap var ve belki de yeni itibar zincirleri yükseliyor. Fakat bunlardan hangilerinin birincil veya ikincil figür olarak hatırlanacağını bilmenin hiçbir yolu yoktur; on yıl boyunca ihtilafın merkezinde yer alan isimler bile gelecekte ya-

---

[27] Sartre ve Merleau-Ponty arasındaki ayrım da son tahlilde entelektüel alandaki farklı çıkarlardan kaynaklanmıştır. Her ikisi de aynı kültürel sermayeyi keşfetmiştir: Husserlcı fenomenoloji. Bundan zıt kullanımlar türeterek, kendileri için ayrı yollar yaratabilmişlerdir. "Günün birinde, [Merleau-Ponty] aradığı şeyin ne olduğunu keşfetti; *yönelimsellik*... Aynı yıl, Berlin'de ben de (Husserl'ın) *Ideen* eserinde *yönelimsellik* kavramıyla karşılaştım ama benim istediğim şey Merleau-Ponty'nin aradığı şeyin az çok zıddıydı; bilinci bütün cüruflarından, bütün 'hallerinden' sıyırmak istiyordum" (Sartre, aktaran Cohen-Solal, 1987:343). Merleau-Ponty ise yönelimsellik kavramını insani kendiliğindenlik kavramının temeli olarak kullanmıştır; bu, değilleme aracılığıyla Sartre'ın geliştireceği özgürlüğün diyalektiği kavramının rakibiydi. Merleau-Ponty'nin başlıca fenomenolojik çalışmaları, Sartre'ın 1943'teki başyapıtına çok yakın tarihlerde, 1942 ve 1945'te yayımlanmıştır. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (1955) ve *Signes* (1960) eserleriyle birlikte *Les Temps Modernes*'in düzenlenmesinde Sartre'la işbirliğine son verdikten sonra dikkat alanında tamamen bağımsız bir duruş sergileyebilmiştir.

zılacak entelektüel tarihlerinde sadece kısaca bahsi geçecek kadar gölgede kalabilir. Bu, entelektüel dikkat alanının doğasıdır. Doğası itibariyle, kuşaklar boyunca çatışma ve yeniden yapılanmanın akışı tarafından şekillenir ve uzun vadeli ağdaki insani düğümler olarak önemimizi, kendimiz belirlemeyiz; bunu söz konusu akıştaki akılda kalıcı dönüm noktalarında gerçekleşen şeylerden ötürü bazı isimleri simge haline getiren yankıları belirler.

Bu bölümde, yakın geçmişin sisleri içine tehlikeli bir biçimde zaten girmiş bulunuyoruz. Bizden önceki kuşak, nüfuz etmemiz için bize fazla yakın olan polemikler bulutunun içinde kalmıştır; 1990'larda iki kuşak önce 1920'ler ve 1930'ların mantıksal pozitivistleri ve fenomenologları arasında gerçekleşen tartışmalara ilişkin bilgiye dayalı bir perspektif geliştirmeye başlamamızın nedeni budur. Bu kuşağın, hatta ondan bir önceki kuşağın uzun vadeli önemi, hiç şüphesiz henüz ortaya çıkmamıştır.

Yine de üniversite devriminden itibaren bütün süreçte yapısal bir birlik mevcuttur. Araştırma üniversitesinin zaferi, entelektüel hayatta birçok örtüşen etki yaratmıştır. Skolastik felsefeye, metinlerin vesayetine ve onlar üzerine yorumlar derlemeye dönük kaçınılmaz bir eğilim gelişmiştir. Bu, dünya tarihinde akademik hale gelmiş felsefenin diğer dönemlerinde tanık olduğumuz durgunluğa çıkan bir rotadır. Durgunluk da yalnızca bir perspektif meselesi olabilir; akademik uzmanların ağının içinde, dışarıya hiç çıkmayan yüksek düzeyde teknik bir yaratıcılık olabilir. Fakat tarihler, çoğu zaman genel sorunların ve geniş ölçekli tartışmaların daha genel dikkat alanı hakkında yazılır ve bu bakış açısı, teknik yaratıcılığı satır aralarının içine çeker.

İkinci bir sonuç, 1960'tan sonraki dönemin akademikleşmesine özgüdür: Her varlıklı toplumda ve aslında tüm dünyada üniversitelerin sayısındaki muazzam artış. Öğretim üyelerinin ve metinlerin sayısında bir patlama yaşanmıştır. Bu, küçük sayılar yasasına eşi benzeri görülmemiş bir baskı uygular. Entelektüellerin varlığını sürdürebilmeleri için dikkat alanını gittikçe daha küçük ihtisas alanlarına bölmesi gerekir. Çatışmanın daha büyük arenaları, çok sayıda yarışmacıyla doludur. Çeşitli ihtisas alanlarındaki pan-entelektüel hareketler, tam ölçekli şöhret için bir şansa sahiptir ama bu engin denizin çırpıntısı, yolculuğu güçleştirir.

İhtisas alanlarının çoğalmasına rağmen, felsefede birinci sınıf yeniliğin kimi yapısal kaynakları halen mevcuttur. En genel sorularla ilgilenen felsefe alanı, ihtisaslaşma ve büyük çaplı entelektüel kalabalıkların var olduğu bir çağda en ciddi zorluğu yaşamak durumunda kalan bir alan gibi görünse de yapısal kaynaklar kaybolmamıştır. Fakat bu kaynaklar, 1830'lardan itibaren Alman üniversitelerinde ve yaklaşık olarak 1900'den itibaren her

yerde daha küçük ölçekte mevcuttur. Felsefeyi canlı tutan, hatta incelemiş olduğumuz dönemlerdeki göz kamaştırıcı kimi gelişmeleri besleyen şey, sınır tartışmalarıyla bağlantılı enerji olmuştur.

Akademik yapılar, bunları birçok yönde geliştirir. Yeni-Kantçılık gibi kimi hareketler, ihtisaslaşmış disiplinlerin özellikle bir üniversite kürsüsünü ilk olarak ele geçirdikleri veya daha eski bir bölümden kendilerini ayırdıkları yeni alanlarda kendilerini yücelterek ileri sürdükleri bilgi savlarına hakemlik etmek için ortaya çıkmıştır. Yeni araştırma teknolojilerinin ürettiği bulguların statüsü hakkında tartışan fizikçiler, psikologlar ve matematikçilerle sınır ittifakları yapmış ve en nihayetinde Viyana Çevresini üretmiştir. Matematikçilerin yöntembilimsel temeller üzerine tartışmaları, fenomenolojiye kadar ulaşan dallanmalarla birlikte felsefi bölgeye ve felsefi kariyerlere sıçramıştır. Varoluşçuluk, kısmen ortodoks teoloji ve felsefi melezleri arasındaki sınır tartışmalarına dolandıkları için bu iki ağın daha da kıvrımlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Fransa'da varoluşçuluğun bir başka versiyonu ünlü hale gelmiştir, çünkü akademik felsefe ve yazarların piyasasındaki edebi entelektüellerin kendi kendilerini dramatize etmesi arasında bir aracılık yapmıştır.

Bu tür sınır sorunlarının son bulacağını beklemek için ortada bir neden yoktur. Entelektüel ağların artan yoğunluğu, bunları gruplar ve disiplinler oluşturmaya yönlendirmiş ve kaçınılmaz bir biçimde onların sınırlarını tartışma konusu haline getirmiştir. Akademik alanların içindeki ve akademik düşünce toplulukları ve onların dışındakiler arasındaki sınırlar değişmektedir. Sınırlar, filozoflar için her zaman derin sorunlar haline gelmiştir. Bu tür sorunlar, entelektüellerin gizli hazinesidir, felsefeyi canlı tutan filozofların ölümsüzlük iksiridir [*lapis philosophorum*].

META-DÜŞÜNCELER

XV. Bölüm
FİKİRLERİN SOSYAL ÜRETİMİNDE SEKANS VE KOLLARA AYRILMA

Aktif bir entelektüel topluluğun uzun vadeli eğilimi, soyutlama ve düşünümselliğin düzeyini yükseltmektir.

SOYUTLAMA VE DÜŞÜNÜMSELLİĞİN DEVAMLILIĞI

Çin'de kadim *Şiir Kitabı* yin ve yang grafiklerini içerir ama gölge ve ışığın yalnızca somut anlamıyla sınırlıdır. Bu tür terimleri, gündelik somut nesnelerin ötesinde genelleşmiş fenomen anlamında kullananlar, MÖ 265'teki filozoflardır. Çinli entelektüellerin sonraki üç kuşağı, bu yapıtaşlarından doğal ve politik dünya arasında döngüleri ve benzeşmeleriyle kozmolojik bir sistem inşa etmiştir. Konfüçyüsçüler *li*, uygun ritüel davranışla başlayıp soyutlama yoluyla genelleştirilmiş bir sosyal ve ahlaki uygunluk kavramına ulaşarak ahlaki alanda soyut kavramlar formüle etmiştir. Soyutlamanın daha ileri düzeyleri, filozoflar dikkatlerini bu tür kavramların doğasına yönelttiğinde ortaya çıkmıştır. "Saf Sohbet Okulunun," yaklaşık olarak MS 235-300'de "karanlık bilgi"yle uğraştığı düşünülmüştür, çünkü taraftarları Taocu ve Konfüçyüsçü metinleri revaçtaki kozmolojik ve ahlaki konumların önceliğini ortaya koymak amacıyla değil, varlık, hiçlik ve töz kavramlarının tartışmasında metafizik bir düzeye yükselmek için analiz etmiştir.

Birçok yüzyıl boyunca bu tür tartışmaların geri planda kalmasının ardından, yeni-Konfüçyüsçüler soyutlama düzeyini yeniden canlandırmıştır. Ch'eng Hao, açıkça soyutlama düzeylerini ayırt ederek *li*'ye ilke olarak yeni bir anlam yüklemiştir. Chu Hsi, *li*'yi kozmolojik köken *T'ai Chi* (Yüce Mutlak) ile özdeşleştirmiş, öte yandan ana töz *ch'i* (eter/enerji) kavramından ayırmış ve mantıksal ve fiili öncelik arasında bir ayrım getirmiştir. Daha sonra Tokugava Japonya'sında İto Jinsai ve Ogyu Sorai'nin döneminde ye-

ni-Konfüçyüsçü metafizik daha da çok ele alınan konu olmuştur. Ahlaki ilke ile *li*'nin kozmolojik ve soyut anlamlarının birleşmesi eleştirilmiş ve birçok alan açıkça ayrılmış ve bağımsız araştırmaya açılmıştır.

Entelektüel faaliyetlerin özbilinci, düşünümsellik, kuşaklar arası zincir uzadıkça, gittikçe daha çok ön plana çıkar. Entelektüel özbilincin düzeyleri, potansiyel olarak sonsuzdur. Düşünülen şeyin içeriğindeki değişiklikler, olası düşünümselliğin formunu değiştirir. Kavramların insanın düşüncesi tarafından verilen isimler olduğunun Yunan sofistler tarafından fark edilmesinde henüz başlangıç aşamasında bir düşünümsellik mevcuttur. Kant'ın, anlayışın kategorileri hakkındaki transandantal eleştirisinde daha rafine bir düşünümsellik gerçekleşir. Bu adım üzerinden hızla harekete geçen Fichte ve Hegel'in diyalektiği, düşünümselliği artırma sürecini bir özbilinç konusu haline getirir. Bu kabul bile zinciri sona erdirmez. Post-Hegelci birçok felsefe ortaya çıkmıştır; 1980'lerin postmodernizmi bu yoldaki işaret direklerinden yalnızca biridir. Bu tür bir hiper-düşünümsellik, felsefenin belli bir dalının gerilemesinden ibaret değildir. Modern matematik de soyutlama-düşünümsellik zincirini örneklendirir. Frege'nin mantıktaki devrimini takip eden mantıksal formalist felsefe, Russel'ın tipler kuramının tarihinde gördüğümüz gibi, benzer bir biçimde kendinden beslenir.

Soyutlama-düşünümsellik zinciri, felsefi dünyanın her parçasında gerçekleşmiştir. Bunu, entelektüel toplulukların diğer birçok süreçle birleşen temel bir dinamiği üretir. Soyutlama-düşünümsellik zinciri, kendi kendini ilerleten Hegelci diyalektik gibi kendiliğinden akmaz. Dünya entelektüel ağlarının bazılarında, soyutlama-düşünümsellik zinciri diğerlerindekinden daha çok gelişmiştir; zincirin, soyutlamanın sabit bir düzeyinde durgunlaştığı dönemler ve daha da gerileyerek somutlama ve cisimleştirmenin daha düşük düzeylerine indiği zamanlar olmuştur. Soyutlama-düşünümsellik zincirini belirli bir noktada kesintiye uğratan natüralizm ve ampirik bilim gibi yan ürünler olmuştur. Önemli bir uyarıyı gözden kaçırmayalım. Soyutlama-düşünümsellik zinciri deneysel-keşifsel bilimin ortaya çıkışı şeklini alan entelektüel "ilerlemenin" bir tek boyutuyla tanımlanmamalıdır. Buradaki analizim, soyutlama-düşünümsellik zincirinin üst düzeylerinin değerinin tespiti noktasında nötrdür. Bu, entelektüel toplulukların doğal tarihinin başat bir özelliğidir.

Uzun vadeli entelektüel eğilimler hakkında ikinci bir genel noktaya değinilebilir. Soyutlama/düşünümsellik zinciri, entelektüellerin dikkatlerini odakladığı herhangi bir materyalden türeyebilir. Felsefe farklı başlangıç noktalarına sahiptir: kadim Çin'de ritüel adabı sorunları, Hindistan ve Yunanistan'da kozmolojik mitler, İslamın ilk döneminde teolojik tartışmalar.

Felsefi soyutlama, dikkatleri orijinal sorunlardan uzaklaştırır ve onları başka sorunlara dönüştürür. Daha yüksek veya "saf" felsefe, kendi başına soyutlama ve düşünümselliğe odaklanmak şeklinde ortaya çıkar. Tartışmalarda kullanılan araçlar olarak ortaya çıkan teknikler, kendi başına amaç haline gelir. Alt konular, dikkatin ihtisaslaşmış dallarına dönüşür. Tözel sorular üzerine tartışmalardan doğan epistemoloji, o sorunlara yanıt vermekten uzaklaşarak kendi başına bir tartışma alanı haline gelir ve yeni-Kantçılığı eleştiren birinin, "hiçbir şeyi kesmek için kullanılmamış bıçağın sonsuz bilenmesi" hakkındaki itirazına konu olur. Bu felsefi alanın ayırt edici özelliğidir: Soyutlama-düşünümsellik zincirinin en saf formu olarak felsefe, sürekli bir biçimde kendi temellerini yeniden kazar, ileriye doğru değil geriye doğru ilerler, sorunların altındaki zemini kazarak onları derinleştirir.

Entelektüel hayatın her formu bunu yapmaz. Felsefi tarz, en eski ve en merkezi entelektüel topluluğa dayanır ama bundan birçok ihtisas alanı doğmuştur ve bunlardan bazıları kendi bağımsız sorunlarına daha kararlılıkla odaklı kalmıştır. Deneysel-keşifsel bilim alanları ve tarih incelemesi gibi diğer bilgi alanları, kendi temellerini sürekli yeniden kazmak yerine, sabit bir soyutlama düzeyine ısrarla bağlı kalarak olguları ve ilkeleri biriktirmiştir. Analitik açıdan entelektüel hayatın birçok tarzı örtüşebilir; ama bir alan hem soyutlama-düşünümsellik zincirinden kurtulabildiğinde hem de o zincire tabi olduğunda hak ettiği şekilde değerlendirilmesi gereken özel koşullar vardır.

Felsefi ağların ikinci önemli teması, amaç değiştirmedir. Entelektüel hayattaki çatışmanın kaynaklarından biri budur. Sorunları çözümleyememenin veya daha doğrusu anlamlarının gözden kaybolup gittiğini görmenin yarattığı üzüntü, hayal kırıklığı vardır. Bu, gelenekçiler ve ilerlemeciler arasındaki, muhafazakârlar ve radikaller arasındaki uzun bir çatışmanın parçasıdır; çatışmanın bu terimlerin din veya politikaya uygulandığında olduğu gibi gündelik anlamda gerçekleşmesi gerekmez, soyutlama-düşünümsellik zincirinin daha yüksek veya daha alçak düzeyinde konumlanan entelektüeller arasında da gerçekleşmesi mümkündür. Düzeyler arasında bir çatışma gerçekleşir: Daha yüksek düzeyler "aşırı ayrıntıcılık" veya faydasız incelikler, "bir iğnenin ucunda dans eden melekler" ifadeleriyle küçümsenmiştir ve aksi yönde alay etmek için isim takma yoluna gidilmiştir, postmodernist "temelcilik" ithamları bunların yerini almıştır. Her iki taraf da birbirini kavrayışı engellemekle suçlamıştır; entelektüel tarih süreci her iki yönde de acımasızdır. Bu çatışma, entelektüel değişimi yönlendiren genel çatışma sürecinin tezahürlerinden biridir. Ne muhafazakârlık ne de radikalizm, hiçbir düzeyde, konumlarının soyutlama-düşünümsellik zincirinin daha sonraki

düzeylerinde dönüşüme uğradıkça neyin ortaya çıkacağı hakkında bir fikir verir. Amacın değişmesi, katılımcıların bakış açısından, sonraki entelektüel tarihin her zaman için acımasız sürprizlere konu olacağını anlamına gelir.

Soyutlama-düşünümsellik zincirine yol açan şey nedir? Durkheim, sosyal işbölümü arttıkça kolektif bilinçte soyutluk ve evrenselcilik yönünde bir eğilimin ortaya çıktığını teorileştirmiştir. Kanıt olarak din ve hukuktaki eğilimleri sunar. İzole edilmiş kabile topluluklarında, dinsel semboller somut ve spesifiktir; kurallar somutlaştırılır ve kuralların çiğnenmesi, cezalandırıcı ritüelle cezalandırılmıştır. Toplumlar büyüdükçe, daha katmanlı hale geldikçe, örgütsel ve ekonomik olarak farklılaştıkça, dinin spiritüel varlıkları kapsamları itibariyle genişleyerek ve nihayetinde somut dünyevi düzeyi bütünüyle terk edip transandantal bir alana yerleşerek daha az yerel hale gelmiştir. Bu sürecin daha da ileri bir noktasında, Durkheim'ın döneminin "modernizm"i Tanrı'yı evrensel ahlaki düzenin bir sembolü olarak görmüş ve geçmiş inancın insanbiçimci özelliklerini, bir sembolü somut bir varlık olarak kabul etme hatasına düşen bir cisimleştirme olarak açıklamıştır. Durkheimcı açıklama, iki güçlükten dolayı açıkça benimsenememiştir. Küçük kapalı grupların mekanik dayanışması, farklılaşmış modern toplumlarda ortadan kaybolmaz; somut semboller, kamusal ve mesleki hayatın birçok alanını karakterize eden çeşitli soyutlama düzeyleriyle bir arada varlığını sürdürür. Ayrıca entelektüel ağlar, geniş ölçekte toplumla aynı değildir; bir entelektüel topluluğun kendi dışındaki kavrayışlardan yalıtılmışlığı, bağımsız entelektüel konuların varlığının anahtarıdır. Uygun bir düzeltmeyle birlikte, Durkheimcı açıklama entelektüel topluluğun içindeki kavramsal eğilimlere uygulanabilir.

Entelektüel bir ağ, üyeleri arasında örtülü farkındalığa sahip olan bir topluluktur: Dikkat alanındaki karşıt duruşlar, argümanlarıyla birbirini yapılandırır; kavramların ve konuların kuşaklararası aktarımı, topluluğun neye dair olduğu yönündeki temel anlayışı ortaya çıkarır. Durkheim'ın ileri sürdüğü gibi, soyutlama çeşitliliğin içinde birliği korumak amacıyla gelişir. Entelektüel ağa daha çok üye dahil oldukça, kolektif bilinç onların çeşitliliğini kapsamaya çalışır. G.H. Mead'in bireysel düşünürlerin içselleşmiş sohbetinde dinleyici rolünü üstlenen genelleştirilmiş ötekisi, kapsamı itibariyle genişler. Fikirler, grup üyeliğinin simgeleridir; tekrarlanan yaratıcılık koşullarında kuşaklar arasında üyelik anlayışını sürdürmek için kolektif bilinç daha soyut hale gelir. Sofistlerin dönemindeki *nomos-physis* (yasa-doğa) tartışması, belirli ahlak (ve kozmoloji) kavramlarının daha kapsayıcı bir Form alanı içindeki alt alanlar olarak görülebileceği daha yüksek bir soyutlama duruşu benimsenerek aşılmıştır. Bir soyutlama dü-

zeyindeki tartışmalar, yeniden değerlendirilip yorumlanabilecekleri daha yüksek bir soyutlama düzeyine geçilerek çözüme kavuşturulabilir. Bu, tartışma sürecinin kendisini asla sonlandırmaz; entelektüel dünya tartışmalardan beslenir ve her yeni kavramsal düzey, yeni ihtilafların ortaya çıkabileceği bir zemin sunar.

Durkheimcı model, soyutlamadaki artışı açıklar. Düşünümsellik, genelleştirilmiş ötekinin kapsamının genişlemesinin bir başka sonucu olarak açıklanabilir. İhtilaflar ve düzey değişiklikleriyle dolu tarihsel olarak karmaşık bir ağın mirasçısı olan "sofistike" entelektüelin zihni, çeşitli görüşlere sahip olan ve onları daha kapsayıcı bir bakış açısından bakarak birleştirilen görünmez bir topluluğu içselleştirir. Ağın kapsama alınması gereken tarihi uzadıkça, düşünümsellik de derinleşir. Bireysel konumların, bir karşıtlıklar ağının parçaları olarak oluştuğu farkındalığı gelişir. Nihayetinde daha yüksek düzey kavramların bulunduğunu ve bir sembole sanki somut bir varlıkmış gibi yaklaşmanın hata –daha dar bir farkındalık alanı– olduğunu öngören meta-kavrayış ortaya çıkar. Düşünümsellik, gittikçe karmaşıklaşan ağ tarafından üretilmiş bu zihindeki bakış açıları arasında ilişkilerin giderek artan ölçüde özkeşfidir.

Bu argüman, bu noktaya kadar entelektüel bir topluluğun içindeki çeşitli konumların soyutlama-düşünümsellik zincirinde neden yukarıya doğru yönelmesi gerektiğini açıklar ama daha önceki bir soruyu yanıtsız bırakır: İlk planda konumların çeşitliliğine yol açan şey nedir? Burada, bu kitap boyunca kullanılan temel entelektüel yaratıcılık ilkelerinin ikisini gündeme getirmek istiyorum: Entelektüel dikkat alanındaki içsel mücadeleleri şekillendiren küçük sayılar yasası ve harici toplumsal koşulların entelektüel hayat için maddi tabanı yeniden düzenleyerek dolaylı bir biçimde işlediği iki adımlı nedensellik modeli.

Değilleme Yoluyla ve Harici Şok Aracılığıyla Yaratma

Entelektüel hayat hem çağcıllar arasındaki yatay gerilimler hem de kuşaklar arasındaki düşey zincir üzerinden ilerler. Geçmişe yönelik yanılsamadan, örneğin Thales'ten Epikuros'a Yunan felsefesinin tarihini zaten bildiğimiz için hangi konumların ortaya çıkacağını kanıksamış olmaktan gelen açıklama kolaycılığından kaçınalım. Zaman tünelinde hareket etmekte olan sayıları üç ila altı arasında değişen parçacıkları gözünüzde canlandırın; her biri, diğer parçacıkların itmesi sonucunda yenilenen ve hızlanan geçmiş momentumundan enerji alır. Bu tünel, entelektüel dünyanın dikkat alanıdır; aslında tünel, parçacıkların hareketi ve onları birbirine bağlayan gerilimler

tarafından yaratılır. Tünelin duvarları sabit değildir; parçacıkların negatif etkileşimi yeterli enerji düzeyini koruduğu müddetçe zamanda ileriye doğru uzanır. Tartışmalar derinleştikçe, tünel sosyal uzamda daha parlak, daha ışıklı hale gelir ve konumlar birbirine referansta bulunmaksızın kendi yollarını takip ederek katılaştıkça, dikkat alanı canlılığını yitirir.

Tünelin çevresinde, toplumun gündelik kaygıları vardır. Dışarıdaki kişiler, entelektüel tüneli yalnızca tartışmalarının parıltısı onu uzak bir mesafeden görünür kıldığı ölçüde fark eder. Entelektüel katmanlaşma, tünelin merkezinden mesafeyle temsil edilir. Tünelin duvarları, içeriden üretilen hareketli bir ışımadan başka bir şey değildir. Parçacıkların yörüngeleri ve ışık ile gölge arasındaki sınırlar, ana enerji çizgilerindeki gözlemciler tarafından merkezde çok keskin bir şekilde görülür. Merkezden uzaklaşıldıkça, sınırların nerede olduğunu –içerideki polemikçiler için geçerli olan bağıntıları– görmek zorlaşır. Yarı odaklanmış bölgelerin yarı aydınlığında, dikkat alanının ileri itkisini üretecek merkezi konular yerine eski tartışmaların kalıntılarıyla uğraşma yanılgısına düşmek kolaydır. Taşralılar, sonradan gelenler ve kendi kendini yetiştirmiş olanlar, geçmiş tartışmaların yolunda ilerler ama enerjinin parlak merkezini yakalayamaz.

Yüksek düzeyde bir yaratıcı enerji devam ederse, zamanda ileriye doğru hareket soyutlama-düşünümsellik zincirini kateder. Yaratıcı zamandaki her bir noktada, soyutlamanın geçerli düzeyi küçük sayılar yasasının imkân tanıdığı üç ila altı bölüme ayrılır. Ön plandaki değilleme, başlıca okulun –en parlak ışıldayan parçacığın– argümanlarında çok güçlü bir biçimde vurgulanan boyutlar boyunca gerçekleşir. Karşıt parçacıklar, soyutlama düzeyini koruyan veya yükselten değillemelerini ona göre formüle eder. Konumların çoğulluğu bu şekilde ortaya çıkar ve daha yüksek soyutlama düzeylerine hamleleri mümkün kılan gerilimleri sağlar.

Yaratıcılığı yönlendiren dış koşulları düşünelim. Soyutlama-düşünümsellik zinciri, kendiliğinden bir şekilde gerçekleşmez; entelektüel hayatın sabit bir soyutlama düzeyinde takılı kaldığı veya hatta daha düşük bir düzeye gerilediği dönemler vardır. Ünlü yaratıcılık dönemleri, soyutlama-düşünümsellik zincirinin ileriye doğru çok hızlı ilerlediği dönemlerdir. Zaman tünelindeki bu ani parlamalar, çok fazla bir şey gerçekleşmiyormuş gibi görünen sakin, durgun bir aydınlığın hâkim olduğu dönemler karşısında ve karmaşıklığın yitirildiği alacakaranlıklar karşısında belirginleşir. İki adımlı nedensellik modeli uygulanır: Dış koşullar entelektüel dikkat alanını parçaladığında, içsel yeniden yapılanma gerçekleşir ve bu da dikkat alanının merkezindeki ayrıcalıklı taraflar arasında yeni konumlar, yeni gerilimler formüle etmeye dönük yaratıcılığı serbest bırakır. Entelektüel hiziplerin

bir kümesi için maddi taban ortadan kalktığında, alanda yeni konumların yerleşebileceği bir boşluk açılır. Karşıtlıklar alanından büyük bir parçacık kaybolduğunda, yeni parçacıklar onun yerini almak için yön değiştirir ve parçalanır; ünlü bir yaratıcılık döneminde tüneli aydınlatır. Hindistan'da Budizmin dinsel tabanı yok edildiğinde, Şankara öncülüğündeki muzaffer Hindular bir zamanlar rakiplerinin bulunduğu felsefi konumlar yelpazesini ele geçirmek için bölünmüştür. Buna karşın dış tabanın kaybolmasını deneyimleyen taraf da bir savunma ittifakı oluşturmak için bir araya toplanır ve Hıristiyanlığın yükselişi karşısında Plotinos öncülüğündeki pagan felsefelerinin büyük koalisyonunda olduğu gibi bazen parlak bir an yaşanır. Entelektüeller için yeni bir maddi taban ortaya çıktığında, küçük sayılar yasası çerçevesinde üç ila altı karşıt konumun bulunabileceği bu yeni dikkat arenasına aynı anda yönelen yeni hizipler ortaya çıkar. Bunu tekrar tekrar görürüz: Platon ve rakiplerinin kuşağında yüksek eğitimin ortaya çıkmasını takiben; yeni-Konfüçyüsçülük patlamasını destekleyen Sung hanedanlığı dönemindeki Çin sınav sistemi reformunda; ortaçağ Hıristiyan üniversitesinin yükselişinde; araştırma ihtisas alanları için yeni bir alan açan Alman üniversite devriminde.

Harici tabandaki sarsıntı dindikten ve dikkat alanındaki hiziplerin içsel yeniden yapılanması normal seyrini izledikten sonra (bu birkaç kuşaklık bir süreçtir) entelektüel hayat tekrar rutin hale gelir. Soyutlama-düşünümsellik zincirindeki sürekli hareket, dış tabandaki nükseden sarsıntılara bağlıdır. 1000'li yıllardan sonraki 30 kuşak boyunca Avrupa'yı sürekli olarak karakterize eden entelektüel hayatın dinamizmi, dolaylı olarak toplumdaki kurumsal değişimin miktarından ve bunların, entelektüelleri destekleyen tabanlarda birçok değişiklikle sonuçlanmasından kaynaklanır.

Metinsel Skolastik Felsefe ve Durdurulmuş Zincirler

Maddi tabanı yeniden düzenleyen hiçbir sarsıntının olmadığı dönemlerde, dikkat alanının iç paylaşımı statik kalır. Peki entelektüeller zamanlarını doldurmak ve kendi meslektaşlarının ve öğrencilerinin dikkatini çekmek için neler yapar? Bu problem, en çarpıcı biçimde, entelektüellerin asıl olarak eski metinlerin küratörleri olduğu "skolastik" dönemlerde karşımıza çıkar. Yine de yüzünü geçmişe dönen metinsel tarzın bile durağan olması gerekmez. Burada analitik olarak ayrılabilir bir başka kolla karşılaşırız: İzolasyon koşulunda –entelektüel alana bütünüyle egemen olarak– veya soyutlama-düşünümsellik zinciriyle birlikte ortaya çıkabilecek metinsel skolastik bir zincir.

Bu metinsel-skolastik tarzı Asya düşüncesinin tarzlarıyla özdeşleştirme yönünde bir eğilim mevcuttur; Konfüçyüsçülük, Hint ve Çin Budizmi ve Hindu *darşana*larında bunu belirgin bir şekilde görürüz. Fakat bu bölgesel mantalite meselesi değildir; Helenistik antikçağ ve Roma antikçağında, Arap Aristotelesçiler arasında ve ortaçağ Hıristiyanlığında da benzer metinsel-skolastik felsefe mevcuttur. Metinsel-skolastik tarz, 1800'ler ve 1900'lerin üniversitelerinde hem felsefede hem de başka disiplinlerde tekrar belirgin hale gelir. "Ölü Almanlar"ın klasik metinlerinin incelenmesi ve yorumlanması, çağdaş sosyolojik kuramın büyük bir parçasını oluşturur ve çağdaş akademik dünyada daha genel olarak "beyaz Avrupalı erkeklerin" kanonuna gösterilen dikkat üzerine bir polemik vardır; bu, başlıca sonuçları metinsel yorum tarzından uzaklaşmayıp kanonu genişletmek olan bir polemiktir.

Bu, bir filozofu özgün olmaktan çıkaran yorumlar yazma ve metinleri koruma etkinliği değildir. Metinsel yorum, skolastik muhafazakârlığın tarzında kullanılabilir ama yeni fikirleri yaymanın bir aracı olarak da uyarlanabilir. Kopyacılar, aydınlatıcı yorumlar ekleme fırsatından yararlanır; bir metnin artan antikçağı zamanla anlaşılmaz hale gelen arkaik dili veya şifreli ifade tarzlarını açıklama ihtiyacını doğurduğunda, bu daha kabul edilebilir hale gelir. Üst-yorumlar dizisini, skolastik felsefenin özü olarak değerlendirme eğilimi taşıyabiliriz ama bunlar sofistikasyonun ileri düzeylerine ulaşan kümülatif birer gelişme de olabilir. Yazarın açısından avantaj, ünlü bir metne kendi yorumlarını eklemesi halinde kendi çalışmasının geniş bir dağıtımının olabilmesidir. *Yi Ching* ekleri ve *Ayinler Kitabı*'na eklenen *Büyük Öğreti*'den, *Tao Te Ching* ve Konfüçyüsçü klasiklere eklenen "Karanlık Bilgi"ye kadar Çinli filozofların önemli eserleri büyük ölçüde eski klasikler üzerine yorumlardır. Yeni-Konfüçyüsçü Okulun eserleri de çoğunlukla klasik metinler üzerine yorumlar ve derlemeler şeklindedir.

Hindistan'da da aynı şeyi görürüz. Nyaya Okulunun önemli eseri, Vatsyayana'nın *Nyaya* sutraları üzerine yorumudur ve Praşastapada'nın *Vaişeşika* sutrası yorumları da Vaişeşika'yla bağlantılı benzer bir konum alır. Budistlerin arasında skolastikleştirici *Abhidharma* literatürünün gelişmesi yeni felsefi konumların gelişimiyle aynı anda gerçekleşir: Bu, erken dönem Sarvastivada realistlerinden Yogacara İdealistlerine kadar yaratıcılığın bir aracıdır; *Abhidharma* derlemelerini aşan okullar, onların yerine diğer metinler hakkındaki yorumları kullanmıştır; örneğin Dignaga ve Dharmakirti'nin metafizik sistemlerinin araçları olan mantık tezlerini yorumlamışlardır.[1] Yorumların kompozisyonu, kitaplar için açık bir pazarın yokluğunda ve

---

1 Dharmakirti, öğretmenin evinde bir metni okuyarak, tekrarlayarak ve ezberleyerek felsefeyi

dinsel eğitimin, metinlerin fiziksel olarak üretilebileceği ana mecra olduğu bir yerde, yayıncılık tarzı olarak kabul edilmelidir. Bu yolla yayılan şey yalnızca yayıncılık tarzı tarafından değil, entelektüel ağlardaki genel karşıtlık ve sentez koşullarınca belirlenmiştir.

Bu tarza adını veren ortaçağ üniversitelerinin Hıristiyan "skolastikleri" yorum tarzı yayıncılığı kullanmıştır ama eserlerinin içeriğinde ağırlıklı olarak gelenekçi değillerdir. Abelardus'tan Scotus'a üniversite bilginleri, dünya felsefe tarihindeki en yoğun yaratıcı dönemlerden birini, soyutlama zincirinin en dinamik halinin bir örneğini oluşturmuştur. "Skolastik" ifadesinin küçültücü çağrışımı, düşmanları ve vârisleri olan Rönesans Hümanistleri tarafından onlara yüklenmiştir. İronik bir şekilde, Rönesans Hümanistleri terimin dar anlamıyla daha "skolastik"tir; geçmiş klasiklere methiyeler düzerler ve soyut felsefi alanda yenilik getirmek yerine orijinal anlamları ortaya çıkarmaya çalışırlar.

Konfüçyüsçü, Budist ve Hindu ağlarda, metinsel skolastik felsefe kadim metinlere saygı gösteren ve onlardan ayrılmayı kötüleyen bir ideoloji tarafından desteklenmiştir. Bunun sonucunun, yenilikçiliği engellemesi şart değildir; yeni yüksek statülü metinlerin, dinsel olarak ilham verilmiş olarak kabul görmesi için anonim bir şekilde veya takma adla ve mümkün olabildiğince büyük antikçağa atıfta bulunarak üretilmesi gerekmiştir. Muhtemelen MÖ 240'larda yazılmış olan *Tao Te Ching*, geçmişe dönük olarak Konfüçyüs'ten önce yaşayan ve hiç şüphesiz çağdaş Konfüçyüsçü rakiplerinden daha yüksek bir statüye sahip olduğu iddia edilen bir mitsel bilgeye yansıtılmıştır. Birbirini izleyen Mahayana sutraları, tıpkı kendileriyle aynı dönemdeki Cayna sutraları gibi, ilgili dindar kuşağın öncülerinin daha önceki enkarnasyonlarına atfedilmiştir. Birbirinden "daha arkaik olma" rekabeti, takvimsel çerçeveyi genişleterek kurucularının içinde bulunduğu kozmik zamanın ebediyetini artırmıştır. Bir metin ne kadar kadim olduğunu iddia ediyorsa, üretilme zincirinde o kadar kısa geçmişe aittir. Bu neredeyse temel kuraldır. Bu "arkaikleştirme stratejisi" yenilikçiliğin bir şeklidir; yaratıcılığı zamanda ileriye giderek ortaya koyma iddiası yerine, geriye doğru yansıtır.

Metinsel yorum tarzında yaratıcılığa bolca yer vardır. Rakip kamplar, yorumlayacakları gözde metinlerini seçebilir. Tokugava Japonya'sının zirve döneminde, rakip okullar kendi görüşlerini birer araç vazifesi üstlenen eski metinlerle ilişkilendirdiğinde ve rakiplerinin görüşlerini sonradan yapılan ilaveler olarak eleştirdiğinde bunu en etkili şekliyle görürüz. Yamaga Soko,

öğrenen bir öğrenciyi tarif eder (Stcherbatski, [1930] 1962:523); bu öğretim yöntemi, Budist felsefede yaratıcılığın zirveye ulaştığı dönemde devam etmiştir.

İto Jinsai ve Ogyu Sorai'nin Kadim Bilgi Okulu, daha önce egemen olan yeni-Konfüçyüsçü Okulu yalnızca Sung hanedanlığının bilgisi olduğu gerekçesiyle reddetmiş ve yeni sağladığı bağımsızlığını kullanarak önemli kavramsal yenilikler getirmiştir. Kamo Mabuçi ve Motoori Norinaga'nın daha da arkaikleştirici nitelikteki Ulusal Bilgi Okulu, Japon şiirsel-dinsel klasiklere yönelerek metinsel yorumlamanın kendine özgü yenilikçilik tarzına kavuştuğu bir başka yola örnektir. Âlimlik tekniklerinin, eleştirel araçların keskinleşmesinin ve tarihsel zincirler hakkındaki bilgi birikiminin kümülatif bir gelişimi mevcuttur. Yeni-Konfüçyüsçülerin sonsuz hakikatleri ortaya koyma iddiaları, daha iyi bir tarihsel yaklaşımdan faydalanabilen rakipleri tarafından boşa çıkarılmıştır. "Hakiki" geleneği ortaya çıkarma iddiası, mevcut geleneklere karşı yenilikçi bir hamledir. Japon âlimler arasındaki uzak geçmişe ilişkin mücadele, soyutlama-düşünümsellik zincirinin daha yüksek bir düzeyine yönelmiş ve tarihselliğin doğası ve geleneğin erişilebilirliği hakkında tartışmak için rasyonelliğin sınırlarına dair sofistike bir yeni-muhafazakâr epistemoloji yaratmıştır. Bu dinamik, Asya metinsel âlimleriyle sınırlı değildir; 1820'den sonra Alman üniversitelerindeki kutsal metin âlimliğinde de liberal "yüksek eleştirelliğin" figüratif yorumlarından Barthçı yeni-ortodoksluğa kadar benzer bir zincir görülür.

Metinsel yorum tarzı, yeni fikirlerin yayımlanması için birer araç olarak yorumların kullanılması, kişinin tarihsel kökleri ve nihayetinde tarihselliğin soyut kavramı hakkında tarihsel bilgi ve düşünümselliğin geliştirilmesini içine alan çeşitli yenilikçilik olasılıklarını içerir. Özbilinçli tarihsel ölçütlerin ortaya çıkışı, metinlerin ileri sürülen antikçağ nedeniyle körü körüne övülmesinin üzerinde bir sofistikasyon düzeyine işaret eder. Fakat tarihsel âlimliğin teknik ölçütlerinin keskinleşmesi, felsefi soyutlama ve düşünümselliğin genel zincirinde yukarı doğru bir hamle getirmeyebilir. "Eski Metin Okulu" Han hanedanlığında Han Konfüçyüsçülerinin sözde-antik metinlerine saldıran ve onları düzmece bir "Yeni Metin Okulu" olarak etiketleyen kütüphaneciler ve metinsel âlimler hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Modern âlimler, "Eski Metin Okulunun" üyelerini "Yeni Metin Okulundaki" rakipleri tarafından yayımlanan okültist kozmolojileri boşa çıkaran ilericiler, rasyonalistler olarak değerlendirme eğilimindedir. Yine de bu tür bir "rasyonalizm" felsefi yenilikçilik için kısır olabilir. Eski metinlerde harfi harfine ısrarcı olmak, yeni metafizik yapılar üretmekten –bu, sahte kadim metinlerin yayılması kisvesi altında yapılıyor olsa bile– daha az yenilikçidir. Hindistan'ın hâkim yayıncılık pratiğinin arkaikleştirici iddialarını boşa çıkaran bir "Eski Metin Okulu" benzeri bir oluşuma hiçbir zaman sahip olmaması karşılaştırmalı bir kanıttır. Hintli Budist ve Hindu felsefelerine, kendi "Yeni

Metin Okulu" versiyonları egemen olmuştur ve bu araç sayesinde her ikisi de soyutlama-düşünümsellik zincirinde Çin felsefesinden çok daha ileri gidebilmişlerdir.

Metinsel-skolastik tarz, içsel karşıtlık ve dışsal sarsıntının olağan dinamikleri mevcut olduğu ölçüde ağ rekabetinin yaratıcılığının gerçekleşebileceği bir araçtır. "Sınıflandırmacı skolastik felsefe" olarak adlandırabileceğimiz bir versiyon daha vardır. Bu, hareketin gerçek anlamda soyutlama-düşünümsellik zincirinin sabit bir düzeyinde takılıp kalmasıdır. Bu durumda hiçbir yaratıcılık yoktur, en azından uzun vadeli tarihlerde ünlü isimler çıkaran türden bir yaratıcılığa rastlanmaz. Olsa olsa ikincil olarak hatırlanabilecek isimlerle dolu kuşaklarla karşılaşırız. Yine de sınıflandırmacı skolastik felsefenin de bir dinamizmi mevcuttur; az miktarda da olsa kendi yaratıcı enerjisini sürdüren ve bu dönemlerde dikkatleri entelektüel ağın içsel saflarına odaklayan bir etkinlik haline gelir.

Roma döneminin geç yeni-Platoncularını düşünün. Her şeyden önce Platon, Aristoteles, Keldani Kehanetleri, Orfeus'a özgü ilahileri temel alırlar; sürekli olarak "tanrıların söylediği gibi," "büyücüler der ki" gibi referanslar kullanırlar (*CHLG,* 1967:280-282).[2] Yöntemleri hayal gücünden yoksun, kılı kırk yaran, tekrar ve jargonla dolu olan metinsel yorumdur. Fakat bir âlimden diğerine hareketin yokluğu anlamında durağan değildirler. Zaman içinde formel Öklidçi kanıtlarda ispat edildiği gibi açık bir çıkarımsal argüman zincirinde sonuçları ortaya koyma eğilimi gelişir. Yeni-Platoncu kozmoloji, en yüksek birlikten daha alçak düzeylerdeki çoğulluğa yayılan hiyerarşi sürekli olarak genişler. Okulun daha sonraki üyeleri, düzeyleri çoğaltır; Plotinos tarafından açıklanan üç hipostaza yenilerini eklerler, yeni üçlüler halinde alt bölümler oluştururlar, tanrılar ve bedensiz ruhlar arasına şeytanlar ve kahramanları yerleştirirler. Bu kozmolojiler, giderek somut ve tikelci hale gelir ve soyutlama-düşünümsellik zincirinde geriler. Bu gerileme, sistemlerin içindeki karmaşıklığın nicel artışındaki yenilikçilikle birleşir.

Bu entelektüel oyunun dinamiklerini sınıflandırmak ve listelemektir. Vedik gelenekler, numaralandırılmış listelerle doludur. Erken dönemin Budist metinleri, dört tür kavrayış, dört tür Doğru Çaba, beş Ahlaki Güç, yedi Bilgelik Niteliği, sekiz katlı Soylu Yol vs listeler. Bu bölümlemeleri, sözlü nakletme döneminden kalma anımsatıcı yöntemler olarak yorumlamak cazip görünür; fakat listeler, yazılı metinler döneminde de devam eder. Dahası lis-

---

[2] Gibbon, karakteristik belagati ve önyargısıyla, bunu şu şekilde ifade eder: "Eleştirmenler, derleyiciler ve yorumlayıcılardan oluşan bir bulut, öğretimin yüzünü karartmıştır ve dehanın çöküşünü, çok geçmeden zevkin yozlaşması takip etmiştir" (*Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi;* Gibbon, [1776] 1956:52).

teler her iki dönemde de genişlemeyi sürdürür ve anımsatıcı görevi daha da güçleştirir. Sınıflandırıcı tarz, hem Hindu *darşana*ları hem de Budist metafizik sistemler dönemi boyunca Hint âlimliğinde hâkim olmuştur. Önemli Hindu kozmolojik sistemleri Samkhya ve Vaişeşika, adlarını "sınıflandırma" veya "ayrımlar yapmak"tan alır. Çeşitli türden şeylerin sayısı, bir tartışma konusu haline gelir ve bu çerçevede felsefi sorunlar gündeme gelir. Hindu okulları, kaç tür bilginin olduğuyla ilgilenir ve tartışma kurallarında ihtisaslaşan Nyaya Okulunda kaç tür yanılsama olduğu ve kıyasın kaç parçasının olduğu ön plana çıkar.

Bu, mantık alt-disiplinine uzanan yoldur. Yunan felsefesinde Aristoteles'in okuluna kadar gerilere giden bu "skolastik" itki, yüklemlerin türlerinin ve kıyasın şekil ve tarzlarının sınıflandırılmasına yol açar. Yunan matematiğinde, Öklid geometrisiyle sonuçlanan belitsel sınıflandırma sistemine yol açan şey de skolastik felsefedir. Bu sınıflandırma oyunu, soyutlama-düşünümsellik sekansında bir amaç değişimidir; argümanların özünden uzaklaşarak argümantasyon sürecinin biçimsel kurallarına yöneliştir. Yine de yaratıcılığın gerçekleşebileceği bir alan açar ama bunu, dışarıda olanların nüfuz etmesini güçleştiren teknik bir kisve altında yapar. Helenistik ve İslami mantıkçıların sınıflandırma etkinliklerini yalnızca monoton skolastik felsefe olarak görme eğilimindeyiz ve dönem itibariyle onlara daha yakın birçok filozofun görüşü de budur. Yaratıcı etkinlik, bu dönemlerde bazen mantığın teknik okullarına kaymıştır fakat bu tür çalışmalar çok yol almaz ve entelektüel enerjisini geniş bir biçimde yaymaz. Değer yargılarından uzak durarak, sınıflandırıcı tarzın daha geniş bir cazibeye sahip etik ve metafizik meseleler üzerine çalışan entelektüeller tarafından genellikle küçümsendiğini söyleyebiliriz. Topluluğun tarihsel öz imgesini oluşturan uzun vadeli dikkat, teknikçilerin hâkim olduğu dönemleri durağan olarak etiketleyerek teknik sınıflandırmacıları, soyutlama zincirindeki daha göz kamaştırıcı hamleler karşısında geri plana iter.

Sınıflandırıcı tarz, hiyerarşik sınıflandırmalar şeklini de alabilir. Bu özellikle ortaçağ Çin Budizminde belirgindir. En başarılı okullar olan T'ien-t'ai ve Hua-yen, çeşitli Budist öğretileri en yalın olandan en sofistike olana kadar sıralı listeler halinde düzenleyen *p'anchiao* adlı pratiğini uygular. Sınıflandırma, birçok amaca hizmet etmiştir. Hindistan'da formüle edilmiş mezhepler keşmekeşinin içinden metinlerin aktarılması ve çevrilmesine bağlı dış kaynaklı bir din olarak Çin Budizmi için önem taşıyan bibliyografik düzeni tanıtmıştır. Sınıflandırma, dikkat alanının entelektüel paylaşımının devam edebileceği kendi başına bir alan da oluşturmuştur; soyutlama düzeyinde çarpıcı değişiklikler olmamıştır ama metinlerin sı-

nıflandırmasının çeşitli yöntemleri (içeriğe göre, kronolojik olarak, anlatım tarzına göre) denenmiş ve çeşitli yöntemler arasında tutarlılığı sağlamak için küçük çaplı birçok yapboz ortaya çıkmıştır. Sınıflandırma, kişinin bir yandan kendi hizbinin üstünlüğünü savunurken, bir yandan da öğretinin çeşitli savunucuları arasında ittifak kurabilmesini sağlayarak dinsel politikanın amaçlarına hizmet etmiştir. Daha sonra âlimane Budizm politik baskı altında zayıfladıkça, sınıflandırma tarzı bağdaştırıcı ittifaklara imkân tanımıştır. Son büyük Hua-yen senkretisti Tsung-mi, Konfüçyüsçülüğü Budist hiyerarşik zincirdeki ilk basamak olarak dahil etmeye ve numaralanmış Budist kurallar ile Çin kozmolojisinin çeşitli bölümleri arasındaki örtüşme noktalarını ayrıntılandırmaya kadar gitmiştir: Beş Aracı, beş imparator, beş kutsal zirve, beş renk, beş erdem ve benzeri (Gregory, 1991:282). Tsung-mi, son güçlü Budist hizbe de hitap etmiştir; sınıflandırmayı Ch'an (Zen) öğretilerine genişletmiş (Ch'an, o dönemdeki yayılmacı aşamasında ateşli bir biçimde anti-skolastik olsa da) ve bir yandan da düşman Konfüçyüsçü ve Taocu inançlara bir köprü kurmuştur.

Numaralı listelerle sınıflandırma tarzı, zaman zaman numerolojiyle de örtüşür. Burada sayılar, dünyayı bir simgeler ağına bağlayan okült ilişkiler sistemi olarak görülür. Bu tür bir sistem, kehanet veya büyüsel manipülasyon için kullanılabilir. Helenistik dönemin Kabalizmi, bu bakımdan Han hanedanlığında formüle edilen mütekabil kozmolojiye paraleldir; bu, yeni-Konfüçyüsçülere kadar Çin dağarcığının önemli bir parçası olarak varlığını korumuştur ve senkretist Tsung-mi tarafından *p'an-chiao* metinsel sınıflandırmaları üzerinden Budizme aktarılmıştır. Burada önemli ayrımları akılda tutmak önemlidir.

Numeroloji, matematiğin gelişmesinin bir formu değildir; bir başka deyişle, matematik kendi soyutlama ve düşünümsellik zincirine sahiptir. Numeroloji pratiği ise daha düşük, daha somut bir düzeydeki yan kanala sapar.[3] Numerolojiyi, ilkel veya popüler büyünün bir devamı olarak da görmemiz gerekmez. Numeroloji, Çin, Hindistan ve Yunanistan'da entelektüel zincirlerin başında değil, soyut gelişmenin bir aşamasının ardından ortaya çıkar. Numeroloji, metinsel-skolastik zincirin, skolastik gelişim yolunun bir yan ürünüdür. Sofistike okültizm dalgasını üreten şey, uzmanlaşmış ente-

3 Erken dönem Roma İmparatorluğunda, numerolojiyle aynı dönemde ve aslında numerolojik tekabüliyetlerin evreninde okült kehanetlere duyulan ilgilerle bağlantılı olarak formüle edilen aritmetik, sayı kuramında da önemli ilerlemelere yol açmıştır. Bu, iki sürecin bir kombinasyonu olduğunu gösterir; bunların Nikomakhos örneğinde örtüşmesi, bazı matematiksel keşiflere yol açmışken, Yunan Kabalacı dünyanın bazı kısımlarında ve Çin'in bağıntılı kozmolojilerinde sonuç asıl olarak okültist sınıflandırmadır.

lektüellerden ziyade sıradan kitlelere hitap etmekten gelen somutlukla birleşmiş skolastik felsefedir.

Numeroloji ve mütekabil kozmolojilerin kehanet oyunları, entelektüellerin bir tür angaryasıdır; soyutlama-düşünümsellik zincirinin "anayolundaki" yaratıcılığı sürükleyen dış koşulların askıda olduğu zamanlarda dikkat alanında oyun oynamanın bir yoludur. Basite indirgenmiş soyutlamalar düzeyinde oynanan ve felsefenin daha çarpıcı hamlelerini gerçekleştirdiği derin sorunlardan ziyade küçük çaplı yapbozlar sunan "normal" felsefe biliminin bir versiyonudur.

Aynı şey, daha genel anlamda metinsel skolastik felsefe hakkında da söylenebilir. Skolastik felsefenin nedenleri, sonraki kuşaklara aktarılacak geçmiş bilgilerin küratörleri olan herhangi bir öğretmenler topluluğun normal koşullarında bulunabilir. Skolastik felsefe, entelektüel hayatın taban çizgisidir; soyutlama üretsin veya üretmesin diğer silsilelerin/zincirlerin gerçekleşebileceği analitik olarak ayrı bir süreçtir. Maddi tabana etkide bulunan dış sarsıntılar ve küçük sayılar yasası uyarınca gerçekleşen içsel yeniden yapılanmaların yokluğunda, âlimlik rutinleşmiş bir etkinliğe dönüşür. Sınıflandırmalar ve yorumlamaların nicel uzantısı, entelektüel hayatın bürokratikleşmesidir.

Tersine Çevirme ve Soyutlamanın Yitirilmesi

Soyutlama-düşünümsellik zincirinde gerçek bir kaymanın, gerilemenin yaşandığı dönemler hangileridir? Bu motifin birçok örneğini görürüz. Çin'de Mohistler ve İsimler Okulu tarafından ulaşılan soyutlama, Han Konfüçyüsçülüğünün somut cisimleştirmesine yerini bırakmıştır; "Karanlık Bilgi" döneminde soyut felsefenin yeniden hayat bulması yalnızca birkaç kuşak sürmüştür ve Konfüçyüsçülük (ve de Taocu din) birkaç yüzyıl boyunca somut bir düzeye dönmüştür. Soyut zincir, daha sonra Sung yeni-Konfüçyüsçüleriyle tekrar başlamıştır. Geç dönem Greko-Romen yeni-Platonculuğunda, Plotinos'un türümlerini esas alan yalın metafiziğe somut ilahların dahil edilmesiyle soyutlamayı yitirme eğilimi mevcuttur. Geç dönem Hint Budizminde, tantrizm soyutlamada bir çöküşe işaret eder; büyüsel güçlere ve onların somut tezahürlerine yönelen bir harekettir. Hindu felsefesinin ileriki dönemlerinde, geçmiş argümanın keskinliği 1600'den sonra *bhakti* teist dindarlığının kavramsal ayrımların ötesindeki Advaita "sıçrama felsefesi"yle birleşiminde bir kez daha son bulur. Advaita, Müslüman işgalcilerin politik egemenliğine karşı birleşik cephe haline gelir ve daha sonra Avrupa-

lı sömürgecilerin karşısında Hint ulusalcılığının simgesine dönüşür. Her iki durumda da entelektüel üretimin maddi tabanı daralmıştır; soyutlama ve düşünümselliğin kaybına yol açan şey, zayıflık dönemlerindeki savunmacı hamledir.

Bu sürece biraz özenli yaklaşmamız gerekir. Entelektüel bir konumun dış tabanındaki her zayıflama', soyutlama-düşünümsellik zincirinin gerilemesiyle sonuçlanmaz; zayıflık dönemlerinde, soyutlama düzeyini büyük birleşmelerde ileriye taşıyan önemli sentetik konumlar da mevcuttur. Plotinos bunun en iyi örneğidir. Dikkat alanındaki aşırı kalabalıklaşmaya yanıt olarak gerçekleşen sentez türünü –örneğin Aristoteles, Aquinas, Dharmakirti'nin büyük sentezleri– dış tabandaki radikal bir çöküş nedeniyle ayrı konumları birleşmeye iten dış baskı koşulunda gerçekleşen senkretizmi birbirine karıştırmaktan kaçınmalıyız. Entelektüellerin esasen dış kitlelerle ittifaka yöneldiği savunmacı senkretizm, soyutlama üzerinde güçlü bir geriletici etkiye sahiptir. Hindistan'daki Budizm tantrizmi, Taocu popüler din, bir devlet kültü olarak Konfüçyüsçülük, entelektüellerin içsel dikkat alanını ortadan kaldıran ve dolayısıyla soyutlamanın keskinliğine yönelik profesyonel itkiyi sonlandıran bir ittifak kurmuştur. Bu keskinliğin yitirilmesinin anahtarı, öğretinin içeriği değildir. Tantrizmde enerji güçleri kozmolojisine geçiş, Hint Budizminin son bulmaya yüz tuttuğu dönemdeki genel toplum yönelimli, farklılıkları ortadan kaldıran bir hareketin parçasıdır fakat aynı öğretiler Hindu düşünürlerinin gelişen hareketinin (öncelikle Keşmir Şaivitlerinin) elinde metafizik soyutlama ve mantıksal arınma düzeyinin yükseltilmesine zemin hazırlamıştır.

Genel olarak, dışsal güdümlü ittifak baskıları, sentezden ziyade senkretizme yol açar. "Dört Veda" kadim ayin mitinin zayıfladığı dönemde standart bir paket, keyfi bir derleme haline gelmiştir. Aslında bunların entelektüeller için metinsel olarak varlığını sürdürmesinin nedeni, her şeyden önce onlar üzerine yapılan yorumların yayılmasının bir aracı vazifesini üstlenmeleridir. Başlangıçtaki ittifak, genel bir tutarlılığa sahip değildir ve Upanişad yorumları eklendiğinde tutarlılık daha da kaybolmuştur. Bu, dış koşulun bir araya getirdiği "gevşek bir ittifaktır, sindirilmemiş bir materyal kütlesidir. Bu tür gevşek ittifaklar, entelektüel dikkat alanının içsel özerkliğini azaltan koşulların sonucudur. Bu tür bir özerklik kaybını destekleyen haricî koşullar, soyutlama-düşünümsellik zincirindeki tarihsel gerileme epizotlarının birçoğunda belirleyicidir.

ÜÇ YOL: KOZMOLOJİK, EPİSTEMOLOJİK-METAFİZİK, MATEMATİKSEL

Soyutlama-düşünümsellik zincirinin tarihsel vakalarda nasıl geliştiğini incelemeye geçebiliriz. Gözlemlenebilecek üç alt zincir vardır: Birinci olarak, mitolojik kozmolojilerden felsefi kozmolojilere bir geçiş vardır. Hindistan ve Yunanistan'da soyut tartışmanın ortaya çıkışı bunun bir örneğidir. İkinci olarak, soyutlama ve düşünümselliğin daha yüksek düzeylerini zorlayan epistemolojik ve metafizik tartışmaların bir etkileşimi vardır. Bu zincir, Hindistan ve Yunanistan'daki mitolojik-kozmolojik zinciri takip etmiş ve onu temel almıştır; İslami, Hıristiyan ve Avrupalı felsefeler genellikle bu zincirin üzerine inşa edilmiştir. Kadim Çin'de, argümentatif zincir Hindistan ve Yunanistan'dakinden çok farklı materyallerle başlamıştır, daha sonra aralıklı olarak aynı yolda ilerlemiştir; burada mitolojik-kozmolojik zincir ilk değildir ve yaklaşık olarak yedinci veya sekizinci kuşakta Çin epistemolojik zinciriyle kesişmiş, daha sonra da onu yenilgiye uğratmıştır. Son olarak, soyutlama-düşünümsellik zincirinin ihtisaslaşmış matematik alanında gerçekleşen, felsefeye etkide bulunan ve onun soyutlama ve düşünümselliğini yeni zeminlere sürükleyen bir versiyonu vardır. Bu zincir, esasen Avrupa'da kurulmuş ve 1600'lerden başlayıp yaklaşık olarak 1900'lerin kuşaklarında egemen bir rol oynamıştır. "Modern" veya "Batılı" felsefemiz, tüm bu üç zincirin üzerine kurulu olduğundan soyutlama-düşünümsellik zincirinde bilhassa ileriye gitmiştir.

Neden çeşitli dünya bölgeleri, zincirlerini kendi ayırt edici sorunlarını tartışarak başlatmıştır? Tartışmanın ilk içeriği, dış koşullar tarafından belirlenmiştir. Çin felsefesi, devlet kültünün meşrulaştırıcı ritüelleri üzerine politik tartışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır. Yunanistan'da arka planda kültlerin ve tapınakların merkezi özelliğini yitirmesi vardır; bu, yeni ortaya çıkan şehir devletlerindeki politik ve hukuki tartışmaların seküler hale getirilmesiyle birlikte dinsel meşruiyetin önemini azaltmıştır. Hindistan'da Vedik ruhani güçlerin kaybolması ve rakip dinsel hareketlerin rekabeti etken olmuştur. İslamda ise arka planda dinsel fıkıh okulları kurarak halifelik tartışmalarını yasallaştıran ve fetihleri yöneten kabile koalisyonu vardır. Argümentatif topluluk oluştuktan sonra, her bir zincirdeki nedensel dinamikler tamamen aynı şekilde işlemiştir: Karşıtlıklar, her bir kuşakta ağı bölmüştür ve yeni bir soyutlama düzeyinde bu karşıtlıkların dönemsel olarak üstesinden gelinmiştir.

Kozmolojik Zincir

DİNSEL MİTOLOJİDEN DÜNYAYI OLUŞTURAN BİLEŞENLERİ TEMEL ALAN KOZMOLOJİLERE

Kozmolojik zincir bir dizi adımı takip ederek ilerler. Önce halkın arasındaki anlatıcılar tarafından aktarılan ve yarı profesyonel ezberciler ve şairler tarafından yeniden işlenen mitolojiler, öyküler vardır.[4] Daha sonra dünyanın bileşenleri ihtisaslaşmış tanrıların alanları olarak sınıflandırılır ve onların kökenlerine dair öyküler anlatılır. Bunu, dünyaya ilişkin parça parça yapılan açıklamaları sistemleştirerek nesepler veya panteonlar halinde rasyonalize etme dönemi gelir. Bu, dünyanın nelerden oluştuğu sorusuna yanıt olarak daha soyut kavramlara dönüşür: İlk başta tanrılar, elementler, fiziksel ve psikolojik süreçlerin karma listeleri ve daha sonra da hangi bileşen veya bileşenlerin hâkim olduğuna dair tartışmalar gündeme gelir. En sonunda, tartışma metafizik ve epistemolojik soyutlamalar düzeyine yönelir; kavramsal paradokslar ve mantıksal tutarlılık sorunları tartışılır ve felsefenin açıkça soyut bir düzeyine adım atılarak çözüme kavuşturulur.

Hindistan'da mitolojik dönem ön-Vedik dönemlerde başlar ve bunu, Vedik rahiplerin örgütlenmesinde Vedik panteonun belirli ölçüde sistemleştirilmesi izler. Upanişadik dönemde, tartışma dünyayı oluşturan elementlere veya bileşenlere odaklanır; 30 ila 40 kuşak sonra yüksek düzeyde soyut Advaita filozofları tarafından bu metinlerden ayıklanan benlikle özdeşleşmiş transandantal monizm, rekabet halindeki ve büyük ölçüde çoğulcu dünya görüşlerinin keşmekeşindeki birçok öğeden yalnızca biridir. Aynı dönemdeki Vedik-dışı bilgeler, dünyanın bileşenleri hakkındaki tartışmaları tutarlı soyut kavram sistemleri düzeyine yükselterek kendilerini tartışmanın merkezi kılmıştır. Buddha dönemindeki rakipler, dört ila yedi elementten oluşan çeşitli kozmolojiler ortaya koymuştur; bütün dünya bileşenlerini, karma

---

4 Burada değinmek için herhangi bir girişimde bulunmayacağım mitoloji bünyesinde kavramsal gelişimin süreçleri vardır. Lévi-Strauss'un yapısalcılığı, insanlar ve hayvanlar arasındaki sınır boyunca etkileşimleri vurgular. Bu temalar, totemik hayvanların grup üyeliğinin simgesi olduğu görece katmanlaşmamış, kan bağına bağlı olarak yapılanmış kabile ve klan topluluklarına özgüdür. Vedik ve Yunan panteonlarında olduğu gibi yüksek tanrıların mitolojileri, kralların egemenliğinde politik olarak örgütlenmiş toplumlara özgüdür. Kabile mitinin parçalı ve epizodik anlatımları, karakterlerinin psikolojik motivasyonlarını vurgulayan, profesyonel hale gelmiş anlatıcıların etkinliğini ima eden daha uzun tutarlı anlatıların yolunu açar; anlatıcıların zihinleri, performanslarını sergiledikleri ön sahnenin Goffmancı ortamı tarafından sofistike hale getirilir (Schneider, 1993:83-113). Böylelikle bir soyutlama ve düşünümsellik derecesi mitolojilerin zincirinde halihazırda ortaya çıkar ama mitoloji uzmanları arasında ne tür ağların sorumlu olduğu hakkında çok az bilgi sahibiyiz.

veya yazgıyı birbirine bağlayan bir zincire odaklanılarak başka birleştirmeler de gerçekleşmiştir. Gautama Buddha, çeşitli dünya bileşenlerini bir tek zincirde sistemleştirerek, psikolojik ve fiziksel öğeleri deneyim dünyasını oluşturan kümeler (*skanda*) halinde gruplandırarak dikkat alanının merkezini ele geçirmiştir. Artık dünyayı aşan "nihai bileşen" (nirvana) ve dünyanın bileşenleri arasında bir antitez mevcuttur; bileşenlerin ilişkilerini düzenleyen nedensellik kavramıyla bir ana kavram düzeyine yükselmek suretiyle bunların arasında bir köprü kurulmuştur.

Entelektüel topluluktaki eylem merkezi, yüzyıllar boyunca Budist *sutra*larda, Hindu *Purana*larda ve destanlardaki mitoloji tarafından kuşatılmış halde kalsa da artık soyut bir felsefi düzleme kaymıştır. Metafizik ve nihayetinde mantıksal ve epistemolojik sorunlar gündeme gelerek, zincirlerimizden ikincisine yol açar. Kozmolojik sorunlar da uzunca bir süre devam edebilir ve bazı bakımlardan, dünya bileşen zincirinin hiçbir zaman modası geçmez. Dünya bileşen kozmolojisi ve daha analitik metafizik sorunlar arasında bir sınır çizgisi mevcuttur; uzunca bir süre temel Budist ve Hindu okullar –*Abhidharma* skolastik felsefesinin, Samkhya ve Vaişeşika'nın çeşitli hizipleri– dünya bileşenlerinin listelerinin sistemleştirilmesi üzerinden ilerlemiştir. Diğer yönde, dünya bileşenlerinin araştırması ampirik bilim adını verebileceğimiz formu alır (ama onun hızlı-keşif versiyonu değildir); tıbbi fizyolojinin *şakra* şeması ve astrolojik kehanet sistemleri gibi öğretiler, maddi dünyanın açıklamalarını okültizm ve büyüyle harmanlar.

Yunanistan'da mitolojiler Homeros ve Hesiodos tarafından bir panteon şeklinde sistemleştirilmiştir. Doğa-fonksiyon tanrıları, halihazırda bir kozmolojik sınıflandırma sistemidir ve Hesiodos'un soyağaçları, dünya elementleri arasındaki nedensel zincirin bir versiyonudur. Thales'in kuşağında ortaya çıkan tartışma, doğrudan doğruya mitleri yeniden yorumlayarak veya temel tözleri varsayarak ilk veya temel elementleri açıklar. Hindistan'da olduğu gibi rekabet halindeki öğeler dizisi, kavramsal olarak alacalıdır: "Her şey tanrılarla doludur" anlayışıyla, çeşitli doğal dönüşüm kavramlarıyla birlikte su, hava, ateş, sayı, sınırsız. Thales'ten üç kuşak sonra, Herakleitos ve Parmenides'le soyut metafizik kavramlara bir ara verilir ve epistemolojik zincire geçilir.

Yunanlar, kozmolojik zincirde hızla ilerleyip Hindistan ağından çok daha az kuşakta metafizik düzeye ulaşır. Yunan zincirinin kozmolojik kısmı, son bulmaz ve metafizik düzeyle birlikte devam eder. Felsefi topluluğun bir kısmı, örneğin sofistler kozmolojiyle artık ilgilenmez; ama çağcılları Anaksagoras ve dört element şemasıyla daha çok etkili olan Empedokles, dikkat odağını kozmolojik sorunların zincirinde başarıyla tutmuştur. Platon'un

kuşağı, kozmolojik mirasların revize edileceği bir bakış açısı sunarak daha soyut kavramlara ulaşır. Aristoteles, metafizik ve kozmolojik düzeyleri koordine eder; Epikurosçu Okul tarafından uzun vadeli bir konum halinde kurumsallaştırılan Democratus'un atomculuğu ona rakip olur. Stoacılar da güçlü bir kozmolojik bileşene sahiptir. Hindistan'da olduğu gibi, Yunan kozmolojik zinciri diğer felsefi tartışmaların yanı sıra uzunca bir süre devam eder. Bir kolda, tıp okullarının çeşitli sistemlerinde olduğu gibi deneysel bilimde hem mitoloji hem de metafizikten uzaklaşmış, somutlaşmıştır; diğer yönde ise soyut ontoloji, Orta Platonculuktaki büyüsel okültizmle, okültist numerolojilerle ve geç yeni-Platonculukla kaynaşmıştır. Her iki zincirde de, hem Hindistan'da hem de Yunanistan'da, yalnızca kozmolojik soyutlamanın doğrusal bir yörüngesinin en nihayetinde metafizikle kaynaşmasına değil, aynı zamanda ayrılan zincirlerin somutluk ve soyutlamanın ara düzeylerindeki boşluklara doğru genişlemesine tanık oluruz.

Çin'de felsefi tartışmanın ilk zinciri kozmolojik değil, politiktir. Dikkat alanının bölündüğü ilk sorun, insan doğasının karakteridir; başlıca rakip konumlar Konfüçyüsçü ailevi-hiyerarşik yükümlülük, Yang Chu'nun bencilliği ve Mohist evrensel fedakârlıktır; birkaç kuşak sonra Mencius'un insan-yürekliliği, Hsun Tzu'nun doğuştan kötülüğü ve Yasacıların savunduğu politik baskıcılık bunlara eklenmiştir. Çin'de felsefi soyutlamaya giden yol yalnızca kozmolojik alternatifler arasındaki rekabet üzerinden değil, aynı zamanda yöntemsel mantık ve kavramsal araştırmanın gelişimiyle ilerler. Bu, Hui Shih'in paradokslarıyla ve Kung-sun Lung'un "İsimler Okulu"yla birlikte argümentatif topluluğun altıncı ve yedinci kuşağında görülür.

Çin kozmolojik zinciri, primitif dinin materyalleri bu argümentatif topluluğun eline geçmesiyle yükselir. Yaklaşık olarak MÖ 270'te, Kung-sun Lung'un kuşağında çekirdek ağ tam da metafizik tartışma düzeyine geçiş noktasındayken, Yin-Yang şeması ve Tsou Yen'in Beş Süreç kozmolojisi alana girer ve hızla dikkat merkezine oturur. Her ikisi de muhtemelen taşra bölgelerinde ilgi duyulan ve popüler büyüsel pratiğin mitolojik katmanından yararlanan kehanet şemalarıdır. Tsou Yen, Beş Unsuru (su, ateş, tahta, metal, toprak) geçerli felsefi tartışmalara uygun bir biçimde ama aynı zamanda da politik öngörü ve hanedanlık meşruiyeti gibi gündelik kaygılara da hitap edecek tarzda sistemleştirerek büyük bir başarıya imza atmıştır. Bir sonraki kuşakta, elit filozofların uzun vadeli ağı, Konfüçyüsçü davranış ve edep kavramı olan yol (*Tao*) kavramını, nominalizmin önemine dair soyut meselelerle birlikte temel malzemesi isimsiz doğal kendiliğindenlik olan bir kozmolojiye harmanlayan *Tao Te Ching*'le yanıt vermiştir.

Bu noktadan sonra kozmolojik sistemler, ahlaki ve politik tartışmanın seküler hale getirilmiş tonunu sona erdirerek ve kısa ömürlü eğilimi, epistemoloji ve metafiziğe geri döndürerek Çin felsefesindeki hâkimiyeti ele almıştır. Sonraki iki kuşakta (Konfüçyüs'ten sekiz ve dokuz kuşak sonra) ana entelektüel olaylar, Konfüçyüsçü Okulun içinde yeni kozmolojik yönelimli metinlerin formülasyonudur: "Şeylerin araştırılmasına" dönük natüralist bir yaklaşım sergileyen *Büyük Öğreti* ve Konfüçyüsçü Üstün İnsanı kozmik Yol'a duyulan mistik sempati olarak yorumlayan *Ölçülülük Öğretisi*. Eski *Yi Ching* kehanet metnine yine bu dönemde Konfüçyüsçü bir ek yapılmış ve o metin de Konfüçyüsçülerin profesyonel kanonuna dahil edilmiştir. Kozmolojik şemaların hâkimiyeti, Konfüçyüsçülüğü Yin-Yang, Beş Unsur ve *Yi Ching* kehanet sistemlerinin bir sentezi olarak kozmoloji ve politik ve ahlaki düzen arasında büyük bir emsaller şeması halinde sistemli hale getiren Tung Chung-shu tarafından on ikinci kuşakta tescillenmiştir. Tung Chung-shu'nun çağcılı olan *Hui-nan Tzu* âlimler grubu da artık Taoculuk olarak adlandırılmaya başlanan Konfüçyüsçülük dışı kültürel sermayenin bir karışımını oluşturarak doğa elementleri, kehanet pratikleri ve politik yankıları içine alan rakip bir kozmoloji üretmiştir.

Çin'de de Han hanedanlığı döneminde sona ulaşılır; bu, Yunanistan'da geç Sokrates-öncesi filozoflar döneminde ve Hindistan'da Buddha'nın yaşlı çağcıllarının döneminde ulaşılan noktanın aynısıdır ama daha güçlü bir politik bileşeni vardır. Konfüçyüsçü kozmoloji, güçlü bir biçimde merkezileşmiş devleti meşrulaştıran kültü yöneten ritüel uzmanları ve kanonik metinlerin küratörleri tarafından yürütüldüğü için entelektüel değişime görece dayanaklı hale gelmiştir. Bu noktadan sonra, imparatorluğun çözüldüğü hanedanlık döngülerinin gerileyen süreçlerinde bile Konfüçyüsçüler merkezileşme ve imparatorluk meşruiyetinin ideologlarıdır. Entelektüeller arasındaki rekabet, politik hizip mücadelesinden özerkliğini yitirir ve tikelci bir düzeye iner: Çeşitli kozmolojik öğeler ve renkler, aynı zamanda iklim ve doğal felaket fenomeni, hanedanlıkların yükselişi ve çöküşüyle irtibatlandırılır ve bunların tartışılması da devletteki hiziplerden şunu veya bunu destekleyen politik alamete eşdeğerdir.[5] Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve popüler Budizmin rakip panteonlarıyla tikelci tartışmalara giren dinsel bir panteon haline gelir; entelektüel tartışma, Lao Tzu, Konfüçyüs veya Buddha'dan hangisinin diğerlerine ders verdiğinin tartışılması düzeyine düşer.

[5] Han hanedanlığının kurulmasından hemen önce gerçekleşen kitapların yakılması olayı, entelektüel dikkat alanının özerkliğini reddetme yoluna giden dış politik güçlerin aşırı bir örneğidir. Han dönemi entelektüellerinin tikelci bir yönde hareket ederek karşılık vermesi şaşırtıcı değildir.

Entelektüel üretimin dış koşulları değiştiğinde, kozmolojik zincir Çin'de yeniden hayat bulmuştur. 1030-1200 döneminde, yeni-Konfüçyüsçülük Taocu kehanet şemalarıyla iç içe geçmiş Han hanedanlığı kozmolojilerinin canlanması sonucunu ortaya çıkmıştır. Tartışma, daha soyut bir düzeyde tekrar başlamıştır; dünya tözü *ch'i* ve *logos*/ilke *li* gibi kapsayıcı kozmik-metafizik kavramlar formüle edilmiştir. Konfüçyüsçü felsefenin büyük ölçüde statik olduğu ve ortaçağ Budizminin çok daha soyut alanından uzaklaştığı ikincil yolun ardından, Çin metafiziği yaklaşık olarak Yunan stoacılarının ulaştığı noktada yeniden ortaya çıkar.

Okültizm ve Doğa Bilimleri: İki Yan Kanal

Çin'i dünyanın geri kalanıyla karşılaştırdığımızda, soyutlama-düşünümsellik zincirinin birçok versiyonunun analitik olarak farklı olduğunu ve zamanda farklı sıralamaya göre birleştirilebileceğini görürüz. Dünya entelektüel ağlarında bu zincirindeki ilerlemeler ciddi ölçüde değişkenlik gösterebilir. Hareketin durduğu dönemlerin başlangıç zamanları ve uzunlukları da aynı şekilde değişkenlik gösterir. Üç özgün örnek olarak Hindistan, Yunanistan ve Çin'de, kozmolojik zincir daha önce metafizik soyutlamanın ulaştığı düzeye ulaştıktan sonra kollara ayrılır. Kollardan biri, ontolojik sorunlar üzerinde durmaya devam eder ve onları epistemolojik tartışma zincirinin ulaştığı metafizik soyutlamayla harmanlar; bu en belirgin haliyle Hindistan'da gerçekleşir ve aynı zamanda Yunanistan'da ve Yunanistan'ın İslam ve Hıristiyanlıktaki metinsel uzantılarında karşımıza çıkar. İkinci kol, nihayetinde bilim haline gelecek olan doğal dünyanın ampirik araştırmalarına ve sistematik spekülasyona yönelir. Bu kol, Çin'de çok aktiftir ve aynı zamanda Yunanistan'da ve astronominin ihtisaslaşmış kozmolojilerini, tıbbi fizyolojiyi, kimyayı vs formüle eden Batıdaki yansımalarında karşımıza çıkar. Basite indirgenmiş bir şekilde ele alınan kavramsal soyutlama ve somut ampirizmin bir karışımı olan üçüncü kol, okültizme yönelir. Doğal ve sembolik olanı, insani ahlaki-politik-psikolojik alanı, somut doğanın kozmolojisiyle birleştiren bir alametler ve benzeşmeler sistemi ortaya koyar.

Kozmoloji zinciri, doğrudan doğruya felsefi soyutlamanın yüksek düzeylerine çıkabilir. Diğer iki kol, soyutlama ve düşünümsellik düzeyinin durması veya tersine dönmesi ihtimalini barındırır. Okültist yol, basite indirgenmiş soyutlamanın daha alçak-orta düzeyine tutunarak bunu yapar; okült kuvvetler, alametler, önemler, kuşaklar boyunca biriken entelektüel gelişmişlik sonucunda ulaşılabilen bir kavramsal soyutlama düzeyinden geldikleri için anlama bürünür. Aynı zamanda bu yolun takipçileri bazen politik hizip mücadeleleri veya devletin meşruiyeti adına ve bazen de po-

püler büyünün perakende satışı için genel kitlelere ve kaygılara hitap eden pratiklere yönelmiştir. Her iki durumda da içsel entelektüel tartışma alanının özerkliği yitirilir ve soyutlama-düşünümsellik zincirinin ilerlemesi engellenir.

Ampirik bilime yol açan alt-zincir, okültist kolun karşıtı gibi görünebilir; aslında bu iki yolun takipçileri çoğu zaman açık birer düşman olmuştur. Wang Ch'ung ve Eski Metin Okulunun "rasyonalistleri" Han dönemi Konfüçyüsçü okültistlerine karşı benimsedikleri karşıtlık üzerinden enerji toplamış ve odaklanmıştır. Fakat bu yol da soyutlama-düşünümsellik zincirinde geriye gidebilir. Okültist somutlaştırmaya karşıt olmak, felsefi yaratıcılıkta ilerlemeyi ve ampirik-bilimsel keşfe yönelmeyi beraberinde getirmeyebilir. Wang Ch'ung'un yaptığı gibi hayalet ve alamet öykülerini dünyevi "rasyonel" açıklamayla boşa çıkarmak, çatışma süreci aracılığıyla okültistlere bağlı kalmaktır. 20. yüzyılın parapsikoloji muhalifleri de aynı şekilde yeni keşiflere yol açan herhangi bir şey üretmeyen tartışmalara kilitlenip kalmıştır. Natüralist, anti-okültist bir hareketin hâkim olduğu dönemler, hem 1700'lerin Avrupalı Aydınlanmacıları ve çağcıllarında hem de Tokugava Japonya'sında Jinsai ve Sorai okullarının rasyonalizminde gördüğümüz gibi genellikle metafizik karşıtlığı dönemleri olmuştur.

Bilim, kendi başına soyutlama-düşünümsellik zincirinde yukarıya tırmanan anayolu oluşturmaz; bu zincirin belli bir noktasında ortaya çıkar ama ayrı bir koldur.[6] Bu bakış açısından, bilim ve büyüsel okültizm arasındaki ilişkiler gibi tartışmalı bir konuya kısaca değinilebilir. Bilim, asıl ilgi alanı felsefe olan ve onun birçok dinamiğine tabi olan entelektüel ağlardan çıkar.

Deneysel bilim, tarihin büyük bir bölümünde sınıflandırmacı skolastik felsefenin bir versiyonu olmuştur: Bu metinler için geçerli olsa da, metinlerden çok doğal gözlemler, gezginlerin öyküleri, mineral ve değerli taş koleksiyonlar vs için de geçerlidir. Entelektüel eylem ve rekabet, metinsel âlimlerin kendi kategorileriyle bağlantılı olarak yaptıkları gibi, nicel uzantı formunu almıştır ama artık olguların biriktirilmesi ve bölümlere ayrılmasını içermiştir. Metinsel sınıflandırma tarzında olduğu gibi, soyutlamanın düzeyi genellikle sabit kalmıştır. Plinius'dan Albertus Magnus'a natüralist tezler bu şekildedir; sınıflandırmacı skolastik felsefe, "bilimsel devrimin" hem 1600'ler ve 1700'lerde aristokratik bilim meraklıları arasındaki "muci-

[6] 10. Bölümde 5. dipnotta belirtildiği gibi, modern "bilim" teriminin kullanımı kronolojik anlamda hatalıdır. Fakat tarihi analiz etmek için kullandığımız bütün soyut terimler, bir ölçüde hatalıdır. Önemli olan, neyden bahsettiğimiz hakkında net olmamızdır. Şimdiki tartışma, ilgili ayrımları yapar.

zeler kabinesi" hem de Linnae tarzı sınıflandırmacı girişimlerde bilim yapmanın bir başka tarzını eklemesinin ardından da devam eder.

Natüralist gözlemler, okültizmle örtüşür çünkü okültizm, doğal dünya da dahil olmak üzere gerçekliğin farklı alanları arasındaki benzeşme şemaları formunu alır. Okültizm de sınıflandırmacı skolastik felsefenin bir versiyonudur; deyim yerindeyse, entelektüel soyutlamadan türetilen kavramları genel kitlelerin pratik büyüye ilişkin somut ilgileriyle harmanlayarak bilimin saf formundan ayrılır.

Avrupa'da yaklaşık 1600'deki "bilimsel devrim" geleneksel bilimin natüralist odağını değil, sosyal dinamiklerini değiştirir. Bunu 10. Bölümde dinamik hızlı-keşif bilimi olarak adlandırmıştım. Entelektüel ağları araştırma ekipmanı silsilesine bağlanarak, kuramsal yorumların oluşturulabileceği bir yeni fenomen akışı üretilir. Yenilikçilik ve dolayısıyla entelektüel şöhretler artık felsefede olduğu gibi soyutlama-düşünümsellik zincirindeki hamlelere değil, Galileo'nun teleskopu ve Boyle'un hava pompasının getirileri gibi araştırma teknolojisinin en son ürünlerinin kullanılmasına bağlıdır.[7]

Okültün bilimsel devrim üzerindeki etkisi sorunu, hızlı-keşif biliminin okültizme de yoğun bir ilgi duyan ağlarda gerçekleşmesinden kaynaklanır: Paracelsus, Bruno, Kepler ve Newton, bu örtüşmenin ünlü örnekleridir. Okültizm, hızlı-keşif bilimine neden olmamıştır; biri düşünce tarzı ve uzun vadeli bir geleneksel tarzdır, diğeri ise sosyal pratik ve maddi varlıklarda bir yeniden örgütlenmedir. Hızlı-keşif tarzının fiziksel bilimdekinden bir veya birkaç kuşak önce gerçekleştiği matematikte, denklemleri oluşturmak ve düzenlemek için kullanılan yeni "mekanizma" hiçbir devrime uğramayan okültist numerolojinin yöntemlerinden çok farklıdır.[8]

Fakat hem okültizmi hem de hızlı-keşif bilimini oluşturan sosyal çevrede bir benzerlik vardır. Her ikisi de genel kaygıları, entelektüel ağın içsel yönelimli argümanlarının daha yüksek soyutlamalarıyla birleştirmiştir. Hızlı-keşif bilimi, felsefe ağının bir kolunun lensler ve pompalar gibi fiziksel

---

[7] Bu, bilimsel kuramlardaki gelişmelerin soyutlama düzeyini hiçbir zaman değiştirmediği anlamına gelmez. Birçok Kuhncu paradigma (Batlamyos'a ait astronomiden Kopernik'in astronomisine, flojiston kuramından oksijen kimyasına) değişimi aynı soyutlama düzeyinde kalır; ama bazı yeni kuramlar daha yüksek soyut düzeylere yükselir ve yer yer düşünümselliği başlatır (Maxwell'in temsilî olmayan elekromanyetik denklemleri, Einstein'ın görelilik kuramı, Heisenberg'in kuantum mekaniği). Bu tür değişimler, asıl olarak bilimsel teoriler kendine özgü bir soyutlama-düşünümsellik zincirine sahip bir alan olan yüksek matematiği temel aldığı zaman gerçekleşir.

[8] Bu, okültizmin karakteristiklerinden biridir; formüle edildikten sonra soyutlama-düşünümsellik zincirinin sabit bir düzeyinde kalır ve olsa olsa kehanet ve tekabüliyet sistemlerinde somut içeriğe yapılan ilavelerle değişir.

ekipman silsilelerini geliştiren ticari ve diğer uygulamacılarla bütünleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Okültizm, entelektüel dünyadan yüksek soyutlama şemalarının benzeşmelerin görünmez dünyası olarak kullanılmasıdır; uygulamacılar bunu kullanarak büyüsel manipülasyon ve alametlere duyulan genel ilgiye yanıt vermiştir. Geç Rönesans-Reform sonrası dönem, entelektüel üretimin maddi tabanlarındaki altüst oluş ve dinsel-politik meşruiyet şemalarının çökmesiyle birlikte, ağların her iki açıdan da tekrar karışmasını desteklemiştir. Okültizm, hızlı-keşif bilimsel devrimine yol açmamıştır ama her ikisinin nedenlerinde temel bir benzerlik mevcuttur.

Epistemoloji-Metafizik Zinciri

Soyutlama ve düşünümselliği yükseltmenin önemli yollarından ikincisine geçebiliriz.

İddialı, Açıklayıcı ve Eleştirel Epistemolojiler

Dünya bileşeni kozmolojileri, özellikle ilk dönemlerinde, savunulmamıştır, iddia edilmiştir. Çarpıcı bir imgelem olarak etkileyicilikleri ve daha sonra da sundukları dünya görüşünün kapsamlılığı ve tutarlılığı üzerinden başarıya ulaşmaları beklenmiştir. Bunlar ön-epistemolojiktir. Rakip konumlar arasındaki tartışmalarda, sağduyu ölçütlerine itimat edilmiş ve analoji yoluyla argümanlar üretmek gibi retoriksel araçlar kullanılmıştır. Bu, dinsel, etik veya politik sorunlar değil, kozmolojik sorunlar üzerinde felsefi tartışma başladığı zaman da tamamen aynıdır. Kuşaklar arası entelektüel uzman zincirleri uzadıkça tartışmanın keskinliği artmıştır ve bilginin kendisi bir konu haline gelmiştir; bu, düşünümsellik zincirinde yukarıya doğru bir çentiktir. Burada da başlangıç ifadeleri, bilginin uygun formu hakkındaki dogmatik iddialardır. İlk *Nyaya sutra*ları bilginin türlerini listeler: Duyu algısı, çıkarım, analoji ve metinsel otorite. Benzer bir düzeyde, el-Bâkıllânî de İslami zincirin yaklaşık sekizinci kuşağında (yaklaşık olarak 965) bilgi türlerinin ilk sınıflandırmasını yapmıştır. Yeni-Konfüçyüsçüler, bilginin şeylerin araştırmasından geldiğini ifade etmiştir ama bunun neden tercih edilen bilgi şekli olması gerektiğinin nedenlerinden söz etmemiştir. Ne zaman yeni bir epistemolojik yön ortaya çıksa, ilk başta açıkça iddia edilme eğilimindedir: Roger Bacon, evrensellerin bilgisi üzerine ciddi bir tartışma sürecinin ardından, tam kesinliği getirdiğini ifade ettiği deney ve deneyimi savunmuştur.

İddialı epistemolojiler, ayrıntılandırılarak açıklayıcı epistemolojiler haline getirilebilir. Bilginin doğası, ontolojik veya psikolojik tarzda açıklanır.

Hindistan'da Caynalar cehaleti bir töz, ruha yapışan ve bilginin orijinal saflığını bulandıran bir tür toz olarak görmüştür. Erken dönem Samkhya Okulu, bilginin bir nesneden göze fiziksel bir izlenim taşıyan ışına dayalı olduğuna inanmıştır. Yeni-Platoncular ve Platonlaştırıcı Aristotelesçiler, geç dönem Yunan antikçağından ortaçağ İslam, Musevi ve Hıristiyan ardıllarına kadar bilgiyi açıklayıcı olarak Tanrı'dan veya en yüksek ilkeden yayılan bir fikirler âlemi olarak ele almıştır. Bu noktadan hareketle, insan idrakinin/zihninin bir tek dünya-ruhunun parçası olup olmadığını tartışmışlardır. Mantık, her yerde açıklayıcı epistemolojinin ihtisaslaşmış bir türü olarak ortaya çıkmıştır; dünya bileşeni ontolojileri alanında olduğu kadar bu alanda da skolastik sınıflandırma oyununun bir versiyonu sahnelenmiştir.

Bu açıklayıcı epistemolojilerin hiçbiri, bu bilgi formlarının gerçekten bilgi olup olmadığı hakkında eleştirel soruları gündeme getirmemiştir. Eleştirel epistemoloji, muhalif bir damarda ortaya çıkmıştır. İslam dünyasında, epistemolojik temellerinin eksikliğini ortaya koyarak İslami kelamın rasyonel teolojisiyle birlikte bütün Yunan külliyatını reddeden el-Gazzâlî ve evrensel öncüller ve tartışmasız önermeler gibi üstünkörü varsayımları nedeniyle tasımsal akıl yürütmeyi boş olmakla eleştiren İbn Teymiye gibi teolojik muhafazakârlar veya anti-rasyonalist sufiler tarafından yönlendirilmiştir. Eleştirel epistemoloji dürtüsü, belirli dönemlerde ortaya çıkan (örneğin Sokrates, Descartes, Kant'ın dönemlerinde) ve çoğu zaman açıklayıcı epistemoloji aşamasına geri dönen epizodik bir gelişmedir. İbn Teymiye'nin eleştirileri devamlılık arz etmemiştir; teolojik muhafazakârlığın zaferine rağmen, mantık geriye kalan neredeyse tek Yunan mirası olarak ortodoks *medreselerin* müfredatının bir unsuru olmayı sürdürmüştür. Hume'un keskin epistemolojik ölçütleri, kuşaklar boyunca popüler itibar bakımından eleştirel zorlukların bir çözümüymüş gibi bir sağduyu yetisi (açıklayıcı bir epistemoloji) varsayımında bulunan İskoç sağduyu felsefesinin gölgesinde kalmıştır. Epistemolojik analiz düzeyindeki bu tür gerilemeler yaygındır. 20. yüzyıldaki epistemolojik sorunların yüksek saygınlığı ve bunun sonucunda eleştirel epistemolojinin bir zirvesinden bir başka zirvesine hareket edilerek klasiklerimizin tarihini seçici bir biçimde okuma eğilimi, bunu örtmüştür.

Epistemoloji-metafizik zinciri, soyutlama-düşünümsellik zincirinin bir versiyonudur. Entelektüel dikkat alanındaki genel karşıtlık süreci ve soyutlamanın daha yüksek düzeyindeki yeniden yapılanma tarafından yönlendirilir. Eleştirel epistemoloji, düşünümselliğin daha yüksek bir düzeyidir; önceki kuşakların birinci düzey bilgi yöntemleri üzerine bilinçli düşünme yoluyla yapılandırılan ikinci düzey epistemolojidir.

Epistemoloji, metafizik soyutlamanın ardışık düzeylerini birbirine geçirir. Eleştirel epistemoloji ise daha yüksek metafizik şemalara giden yoldur. Sofistlerin, nesnel bilginin ölçütleri sorununu açıkça formüle eden Sokrates ve Platon'da doruğa ulaşan ihtilafı, çok geçmeden yeni ontolojilerin yaratılmasıyla sonuçlanmıştır: Platon'un Formlar evreni, Aristoteles'in daha karmaşık Formlar karışımı ve dünya bileşeni kozmolojileri, bunların beraberinde birçok rakip metafizik sistem. Hindistan'da da birbirini izleyen Budist sistemlerden Hindu Advaita ve düalist rakiplerine kadar daha görkemli metafizik soyutlamalar, kendilerinden hemen önceki epistemolojik kesinliğin araçlarıyla üretilmiştir. Epistemoloji zincirinin çok ilerlemediği Çin'de bile İsimler Okulunun epistemolojik sorgulamasını çok geçmeden *Tao Te Ching*'teki ontolojik bir kategori olarak isimsizliğin tahsisi takip etmiştir.

Epistemolojinin gelişimi, zaman zaman metafiziği durma noktasına getirme tehdidinde bulunur. Bilgiyi ampirik birikim yoluna yönelten Francis Bacon, felsefi soyutlamayı yok etmeyi amaçlar. Bacon'ın epistemolojisi, eleştirel değil, iddialı bir epistemolojidir. Descartes, eski felsefeyi yeni bilimle değiştirme amacına dönük açıkça eleştirel ölçütleri ortaya koyar. Yine de bunun sonucu, soyut felsefeyi sonlandırmak değil, bilim ve felsefenin farklı dallar olarak birbirinden ayrılmasını vurgulamak olmuştur; üstelik felsefenin içinde metafiziğin göz kamaştırıcı bir canlanma yaşamasını sağlayan araçları sunmuştur. Bunu tekrar tekrar görürüz. Eleştirel epistemolojilerin gittikçe merkezi hale geldiği modern Avrupa, bir dizi yeni ve ezoterik metafizik yapıların ortaya çıkışına sahne olur. "Eleştirel" bilgi felsefesi ve kuramı kavramını felsefenin girişiminin merkezi haline getiren Kant, açıkça ilan etmiş olduğu yasaklı spekülasyon alanını bertaraf etme amacına ulaşamaz, İdealist yapıların bu alana ilerlemek için kullanabileceği bir araç sunmuş olur. Yeni ve çok genel mantıksal formalizmi ileri sürerek karmaşayı ortadan kaldırmayı amaçlayan Frege ve mantığı ampirik psikolojiyle temellendirmeyi öneren Brentano'yu, Meinong'un Altın Dağlar ve yuvarlak daireleri içeren varlık alanı ve Husserl'ın özler ve transandantal egonun fenomenolojik hiyerarşisi gibi metafizik yapılar takip etmiştir.

Russel'ın yeni mantıksal araçları kullanmaktaki ısrarı soyutlama-düşünümsellik zincirinin genel bir sürecini örneklendirir. Kümeler kuramında ortaya koyduğu zorlayıcı paradokslar, daha yüksek bir soyutlama düzeyinin bakış açısına geçilerek çözümlenir. Tipler kuramı, ona çelişkilerin kaynağında bulunan heterojen ifade tipleri arasındaki karmaşaya yukarıdan bakabileceği bir düşünsel pozisyon sunar. Yine de Russell'ın yeni araçları, Wittgenstein'ın *Tractatus*'u gibi alışılmadık yeni metafizik sistemlerin oluşturulmasının zeminini hızla hazırlamıştır. Mantıksal pozitivizm ve

analitik felsefenin anti-metafizik hareketinin, metafiziğin yenilenmiş bir patlaması tarafından takip edilmesi ironik değildir;[9] bu, normal epistemoloji-metafizik zincirinin parçasıdır.

Epistemolojilerin metafiziği beslemesi gibi, metafizik de epistemolojiyi besler. Aquinas, epistemolojisini metafizik varsayımlardan türetir; insanlar evrensellerin meleksi dünyasını kavrayamayacağına göre, bunların bilgisinin tikeller vasıtasıyla ilerlemesi gerekir. Hem Augustinuscuların evrensellerin bilgisine verdiği önceliği hem de Aquinas'ın tikellerin bilgisine verdiği önceliği eleştiren Duns Scotus, ilk bilginin bu ayrımın ötesindeki tekanlamlı varlığın bilgisi olduğu sonucuna ulaşır. Burada, epistemoloji ontolojiyle kaynaşır; bilginin temellerinin eleştirel soruları, neyin var olduğu hakkındaki tartışmalardan ayırt edilemez hale gelir.

Metafizik alana geri dönüşte, epistemolojik eleştiri azalma eğilimi gösterir ve epistemoloji, tekrar açıklayıcı bir damarda takip edilir. Locke'un ampirizmi, doğuştan idelere saldırısı ve parçacık felsefesinin eleştirel olmaksızın iddia edilen materyalizmle arasına özellikle koyduğu mesafeyle birlikte, Kartezyen ağın epistemolojik tartışmalarından gelir. Kimi takipçiler bunu açıklayıcı bir epistemoloji olarak ele alır ve bilginin ilkelerini somut olarak ampirik psikolojide arar. Locke'un doğrudan halefi Berkeley ise aynı ampirist araçları aşırı bir İdealist metafiziğe çevirir. Hume, beşerî bilimlerin ampirik sistemini inşa etme çabasıyla daha gelenekçi Locke tarzı bir yol izlemeye başlar ama epistemolojik ikilemlerin yan kanallarına sapar. Bunlar da Kant'a yapboz alanı sağlar. Modern Avrupa felsefesinin zenginliği, epistemoloji ve metafizik arasındaki bu tekrarlanan geri dönüşümdür.

Epistemoloji-metafizik zincirinin nedenlerini değerlendirmeye geçebiliriz. Analitik olarak farklı ama tarihsel olarak bazen örtüşen üç neden ayırt edilebilir: (1) Bir katalizör olarak septisizm (harekete geçirdiği klasik karşı hamleler arasında cogito da yer alır); (2) epistemolojik düşünümsellikle sonuçlanan tartışmanın yoğunluğu ve devamlılığı ve (3) insanbiçimci tektanrıcılık tarafından üretilen epistemolojik gerilimler.

Katalizör Olarak Septisizm

Çekişmeli epistemolojinin ilk ve tekerrür eden bir formu, septisizm şeklinde gerçekleşir. Bunun ortaya çıkış yollarından biri, entelektüel dikkat alanının aşırı kalabalık olmasıdır: Çok sayıda hizip, küçük sayılar yasasının üst sı-

---

9 Analitik kampta ortaya çıkan örnekler Robert Nozick'in *Philosophical Explanations*'ını (1981) ve David Lewis'ın olası-dünyalar mantığını bir "kipsel gerçekçilik" metafiziğine dönüştüren –bütün olası dünyalar gerçekten vardır– *On the Plurality of Worlds*'ünü (1986) içerir.

nırını zorlar ve net konumların yokluğunun verdiği kaotik bir ortam doğar. Neyin doğru olduğu noktasında hiçbir uzlaşı olmadığı gibi, alternatifler de bulanıktır.[10]

Septisizm, çok taraflı bir tartışma mahallinde entelektüel topluluğun hızla genişlediği dönemlerde ortaya çıkar. Sofistlerin döneminde Atina, bütün ağların yakınlaştığı ve fikirlerin özgünlüğü üzerine rekabet düzeyinin zirve yaptığı bir yer olarak meşhur bir örnektir. Sonraki kuşaklarda, bu septisizm Pyrrhon ve Timon'la birlikte bir okul düzeyine yükselmiştir. Bir diğer örnek ise Vedik okulların yeni çöküşüne ve birçok *şramana* hizbine sahne olan geç Upanişad dönemindeki Hindistan'dır. Bazı eleştirel konumlar karmayı reddederken, bazıları da ahlaklılığı reddeder. Buddha'nın çağcılı Sañjaya, genel olarak bilgiyi yadsıyan tam bir septiktir. Bir diğer örnek ise geç Savaşan Devletler dönemindeki Çin'dir. Bu dönemde, Chi-hsia Akademisi gibi merkezler "yüz okul" ağını desteklemiştir. Tartışmadaki uzmanlar, bir sorunun her iki tarafını savunan kişiler olarak karşımıza çıkar; paradoksal tartışma tarzı, Hui Shih'ten *Tao Te Ching*'e kadar ünlü hale gelmiştir. Bu üç önemli bölgesel kuşak boyunca yaşanan can alıcı kuruluş dönemlerinde, dikkat merkezi paradoksları yorumlayanlar ve doğrunun var olmadığı iddiasını ortaya atanlar tarafından dağıtılmıştır.[11]

Katı septisizm, entelektüel topluluğun bir bütün olarak çıkmaz sokak olduğunu savunur. Yine de septisizm yalnızca kuvvetlerin çatışma alanında ortaya çıkar. Karşıtların septik argümanlar tarafından hiçbir zaman ikna edilmemesi ve kendi konumlarını sürdürmekten vazgeçmemesi dikkat çekicidir. Septisizm, karşıtlıklar dizisinin içinde çok sayıda hizipten biridir; düşmanlarının üzerindeki parazittir ve onlarla birlikte ölür. Arkesilaos Akademisinin septisizmi, Eski Stoacıların çürütülmesine bağlıdır ve karşıtlarının değişen öğretisiyle birlikte ortadan kaybolmuştur (Reale, 1985:334).

Septisizm, soyutlamanın daha yüksek düzeylerine yükselen karşıtlıklar zincirinde bir adımdır. Yunan sofistlerini, Sokrates ve Platon'la birlikte açık

---

10 "Septisizm" terimini, bilgi olasılığına karşı topyekûn eleştirel bakış açısı anlamında kullanıyorum; bu duruş, çoğu zaman çözümlenemez paradoksların gösterilmesi şeklinde ortaya konmuştur. "Septisizm" terimini, büyüsel hurafeye veya dinsel doğaüstücülüğe karşıtlık şeklindeki gevşek anlamıyla kullanmıyorum; bu tür tutumlar için "seküler rasyonalizm" veya "natüralizm" terimlerini kullanmak daha yerinde olacaktır.

11 Krishna (1991:42) tartışmalarda ortaya çıktığı şekliyle şüphe kavramının, Hint geleneğinde felsefenin tanımının bütünleyici bir parçası olduğuna dikkat çeker. "Şüphe veya *samşaya* ortaya çıkar, çünkü *vipratipatti* vardır. Bir başka deyişle, iki karşıt konum, eşit ölçüde önemli argümanlar tarafından desteklenir görünür. 'Felsefe' sözcüğünün, Sanskritçe bir sözcük olmadığı doğrudur ama Hint geleneğinde bunun Sanskritçe bir benzerinin bulunmadığını varsaymak için ortada hiçbir neden yoktur."

epistemolojik ölçütlerin ortaya çıkışı takip etmiştir. Tartışma duruşu, Megara Okulu tarafından diyalektik mantıkta kurumsallaştırılmıştır ve Aristotelesçiler ile stoacıların daha az tartışmacı mantığı onu izlemiştir. Yunan felsefesinin epistemolojik kaygıları, septiklerin sürekli varlığı ve mücadelesiyle canlı tutulmuştur. Yunanistan'da septik geleneklerin en güçlü gelişimi, epistemolojik argümanın kadim gelişmelerinin en güçlüsüyle beraber ilerler.

Hindistan'da, bütünüyle septik duruş Sañjaya tarafından ortaya konmuştur. Gautama Buddha tarafından kristalleştirilen entelektüel ağın yanıtı, tek başına epistemoloji olmaktan çok, gündelik nesneler dünyasının bir illüzyon olduğu yönündeki genel kavrayışta epistemoloji ve ontolojinin birleşimidir. Budizm, karmik nedensel zincirin ve ondan doğan dinsel yolun hayali olmadığını savunurken bir yandan da maddi dünyaya karşı, mutlak transandantallığın cisimleştirilmesine karşı ve özellikle de benliğin kalıcılığına karşı temel duruşuna kapsamlı bir septisizmi dahil eder ama bu sınırsız bir septisizm değildir. dünya illüzyonu öğretisi, hem Budist hem de Hindu cephesinde Hindistanlı filozofların gelecek kuşaklarının daha açık epistemolojiler geliştirirken kullanacakları tezat haline gelir.

Çin'de, Savaşan Devletler döneminin tartışmacılarının septisizmi çok keskin bir biçimde formüle edilmemiştir; doğrunun var olmadığı yönünde bütünüyle septik bir öğretinin kaydına rastlamayız. Yine de bu dönemin son kısmında Çin epistemolojisine doğru en güçlü gelişmeye tanık oluruz. Bu zincir, Çinlilerin yüzyıllar boyunca daha yüksek soyutlamaya giden hareketinin tepe noktasıdır. Hui Shih'in ve İsimler Okulunun paradokslarının daha dikkatli bir soyut ifadeyle üstesinden gelmeye dönük bir hamle olarak yorumlanabilecek Mohist *Kanonlar*, Çin mantığının yegâne gelişimi olarak bu kuşaklarda gerçekleşir. Bu epistemolojik ölçüt, Han dönemi Konfüçyüsçülüğünün egemen sentezinin sonucu olarak büyük ölçüde yitirilir. İsimsiz'in *Tao Te Ching* ontolojisindeki epistemolojik-metafizik birleşim, daha kalıcı bir sonuçtur. dünya illüzyonunun açık bir epistemolojik ölçüt olarak görüldüğü Hindistan'ın aksine, Taocu isimsizlik, gündelik nesnelerin doğru olmadığını değil, onları ifade etmenin beyhudeliğini savunur. Bu, örtülü bir biçimde, epistemolojik tartışmanın ve genel olarak Çin felsefesindeki soyutlama, zincirin sonunun geldiğinin bir ifadesidir.

Bütün bu dünya arenalarında septisizmin ilk ortaya çıkışı, entelektüel dikkatin aşırı kalabalıklaşma krizi yaşadığı koşullarda gerçekleşir. Bunun ardından, ağlar daha yüksek bir soyutlama düzeyinde kavramları biriktirdikçe, septisizm dönemsel olarak yeniden canlanır; bazen klasik "her şeye eşit mesafede olma" kisvesi altında ortaya çıkar ama bazen de kendi doğ-

rusunu alandaki yığılmadan ayırmak isteyen kişilerin elinde kasıtlı olarak bir müdahale aracına dönüştürülür. Helenistik Yunanistan'da ve Roma İmparatorluğundaki çekişen retorik üstatlarının "İkinci Sofistik" döneminde, bir yandan stoacılar ve Epikurosçuların kendi tartışmalarını çözüme kavuşturma noktasında görünüşteki kayıtsızlıkları, bilgi üzerine hiçbir uzlaşmanın sağlanamayacağı ruh halini beslerken, bir yandan da Orta Platoncu senkretizmleri bir keşmekeş halini alırken, septisizm bunların karşısında kurumsallaşmış bir okul olarak karşımıza çıkar. Ortaçağ Hıristiyanlığının daha sonraki yüzyıllarında, Thomistler ve stoacıların sonu gelmeyen ve ikna edici olmayan tartışmaları da nominalistler arasında gittikçe eleştirel bir ruh halini beslemiştir. 1500'lerin sonunda, Rönesans Hümanistleri kadim felsefeleri yeniden canlandırdıkça konumların üst üste yığılması da bunu pekiştirmiştir. Sonuç olarak, küçük sayılar yasanının dikkati yapılandırmadığı ve entelektüel hayatın enerjisinin net bir kanala akmadığı bir dönem daha yaşanmıştır. Dış politik koşullar, bu durumu şiddetlendirmiştir; Lutherci, Kalvinist ve tutucu Protestanlık arasındaki bölünmeler ve alt bölünmeler ve seküler lordların bunlar ve Karşı-reformcu Katoliklik arasındaki entrikaları, kapsamlı bir entelektüel tartışma yorgunluğuna eklenmiştir. Bu, Montaigne, Sanchez ve Charron'un ortaya çıktığı ortamı hazırlamıştır. Kendi çağlarımızda, 1960'lardan itibaren büyüyen eğitim pazarından kaynaklanan üniversite profesörlerinin sayısındaki önemli artış, kültürel tarihselcilerin ve postmodernistlerin rölativist anti-temelciliğinde septisizmin yeniden ortaya çıkışını beraberinde getirmiştir.

Bunlar, dikkat alanının aşırı kalabalıklaşmasının getirdiği septisizmlerdir. Diğer koşullar, septik araçların daha az kapsamlı kullanımlarını ortaya çıkarır. Bunlardan biri, septik argümanların bütünüyle-septik olarak değil, dinsel geleneğe yöneltilen eleştirilere karşı atak olarak inancı (fideist) bir kullanımıdır. Katolikler, Protestan reformcuların İncil'e itimadının altını oymak için; Hıristiyan muhafazakârlar bilimsel materyalizm veya duyusal ampirizmi boşa çıkarmak için veya Jacobi, Kantçı İdealizme karşı metinsel inancı savunmak için septik argümanlar kullandığını görürüz. Septik argüman dikkat alanında belirgin bir biçimde ilerledikten sonra, sonraki kuşaklarda farklı, daha sınırlı amaçlar doğrultusunda ve alandaki diğer hiziplerin ana öğretileriyle bir arada kullanılabilir. Septisizmin en çarpıcı kullanımlarından biri cogitodur.

Cogito'nun Tekerrürü

"Düşünüyorum o halde varım" bir bilgi ölçütü ve dolayısıyla eleştirel bir epistemoloji oluşturmak için bütünüyle-septisizmi temel alan diyalektik bir

hamledir; septisizmi kendi kendisine uygulamak suretiyle, nelerden şüphe duyulamayacağı bulunabilir. Cogito, düşünümsellik hiyerarşisinde yukarıya doğru atılan bir adımın klasik örneğidir. Kendi geleneklerinin tarihlerinde en önemli filozofların bazıları –Augustinus, Şankara, İbn Sina, Descartes, Fichte– cogito'yu kullanmıştır; bir başka deyişle, büyük şöhretler soyutlama-düşünümsellik zincirinin yeni bir evresinin açılmasının sonucu olarak elde edilmiştir.[12]

Augustinus, 300'lerin sonunda, Hıristiyan "kilise babaları" kuşağının öğretilerinin eksiksizce kodlandığı dönemde yazmıştır. Profesyonel bir retorik öğretmeni, son pagan mesleğinden dönmüş biri olarak Augustinus, Hıristiyan öğretisini felsefi ağların birikmiş gelişmişliğinde temellendirebilecek bir konumdadır. Septisizm ise Yunan felsefesinde yaklaşık 20 kuşak kadar geriye giden uzun ömürlü bir konumdur. O halde cogito manevrası neden ilk kez o tarihte ortaya çıkar? Septisizmin kendi kendinin altını oyması, şüphe duyan kişinin kendi şüphesinden şüphe duyamayacağı savunusu, muhalifler tarafından bu okulun ilk döneminden itibaren zorlanmıştır ve aslında Aenesidemos'un sofistike septisizmine (yaklaşık olarak MÖ 65), septiklerin septisizm de dahil olmak üzere her şeye ilişkin hükümleri kısıtladığı görüşüne dahil edilmiştir. Entelektüel hiziplerin bu dizilişinde, argümanlar ve karşı-argümanlar alanı statik bırakır; septikler temel görüşlerini savunmanın bir yolunu bulur ve anti-septikler septisizmi reddetmek ve kendi sistemleriyle devam etmekten duydukları tatmin için nedenler bulur.

Augustinus, başka bir şey yapmaya motive olmuştur: Septisizmi, rakip felsefelerin zeminini temizlemek için kullanmış, daha sonra kendi güvenli sistemini –bu durumda Hıristiyan öğretinin pagan felsefelerden kendi en iyi ölçütlerine göre daha üstün olduğunu göstermek için– bunun üzerine inşa etmiştir. Şüphe, bir tek büyük gerçek –şüphe edenin varlığı– dışında her şeyi ortadan kaldırır. Bu şekilde kanıtlanan benlik –bu kavrayışı edinen farkındalık– bilincin net ışığı tarafından aydınlatılır ve bu transandantal ölçüt, Tanrı'dan gelir. Augustinus, Yüksek ortaçağ, hatta sonrasına dek egemen olacak Hıristiyan yeni-Platonculuğunun birçok versiyonunun babası haline gelmiştir; ayrıca en yoğun argüman ölçütlerinin rekabet etmek durumunda kalacağı bir eleştirel epistemoloji geleneğini tesis etmiştir.

İslami ağlarda, septisizm görece geç ortaya çıkar; dinin politik gücü gerçek anlamda bir bütünüyle-septisizme izin vermez ve üçüncü bir taraf olarak beliren tasavvufu desteklemek için Yunan yönelimli *falsafa* (Arapçada

12 Etkilerin olası aktarımı sorunu, bizim amaçlarımız doğrultusunda önemli bir sorun değildir, zira cogito farklı bağlamlarda ve farklı amaçlar doğrultusunda kullanılır.

"felsefe") ve İslami *kelamın* rasyonel teolojisini reddeden el-Gazzâlî (yaklaşık olarak 1065) tarafından ileri sürülen inancı (fideist) septisizm bunun sonucudur. Burada, İslami cogito, septisizme bir yanıt olarak değil, ondan birkaç kuşak önce ortaya çıkar. Matris, 900'lerin başında tam teşekküllü felsefi konumlar dizisinin oluşumudur: Rasyonalist *kalam*, Yunan *falsafa*'yla karşılaşmıştır; Arap-İslam ulusalcılığı gelişmiştir ve İslam dışı dinlere hoşgörü, din değiştirme kampanyalarının dalgasında ortadan kaybolmuştur. Kelamı daha muhafazakâr teolojik eğilimlerle harmanlayan Eş'arî Okulunda, öğretiyi yazan Bâkıllânî (900'lerin sonunda) bilginin çeşitli kaynaklarını sistematize eder. Diğerlerinin arasında, şüphe duyulamayacağını söylediği benliğin bilgisini de sıralar. Bu, henüz eleştirel bir epistemoloji değildir ve septisizmle yüzleşmeye dayanmaz; duyulardan ve başka kişilerin anlatımlarından gelen bilgi, el-Bâkıllânî'nin cogito'suyla aynı düzeyde listelenir.

Bir sonraki kuşakta, epistemoloji merakı İbn Sina tarafından çok daha tutarlı bir şekilde uyandırılır. İbn Sina, aktarılan Yunan felsefesine karşı oluşan dış baskıların tamamen farkındadır. İbn Sina'nın kendisine ün getiren projesi, bu yabancı mirası İslami rasyonel teolojideki temel tartışmayla –Tanrı'nın yaratıcı gücü ve dünyanın fani tözleri arasındaki ilişkiyle– birleştirmesidir. İbn Sina'nın cogito'su, yaratılan varlığın olumsallığını keskinleştirmek ve böylelikle felsefi soyutlama ve düşünümselliğin o ana dek bilinmeyen düzeylerinde Tanrı'nın bir kanıtını üretmeye dönük bir hamledir. İbn Sina'nın karanlıkta uçan ve cismani dünya hakkındaki her şeyden şüphe duyan bir adamı değerlendirdiği düşünce deneyi, varlığın kendisinin –ne tür bir varlık olduğu hakkında şüphe bulunsa bile– her zaman bilindiğini göstermek için tasarlanmıştır. Bu, İbn Sina'nın kendi içinde tek başına saf bir şekilde gerekli varlık olarak Tanrı'nın kanıtına ulaşmak için gerekli, olası ve olumsal varlık alt tipleri arasında ayrımlara gitmesinin zeminini hazırlar.

İbn Sina örneği, şüphenin sistematik kullanımının soyutlamanın yeni düzeylerini açığa çıkarmak için entelektüel hayatın çatışmalarında bilhassa körüklenebileceğini gösterir. Aristoteles'in 1200'lerin ortasında yeniden hayat bulmasına dek, Augustinus ve İbn Sina (Avicenna adı altında) ortaçağ Hıristiyan felsefesinde dışarıdan aktarılan en etkili iki filozoftur. Militan tektanrıcılıkla düşmanca bir yüzleşme yaşayarak epistemolojik keskinliğin peşine düşen egemen yeni-Platoncu geleneğin iki yüksek noktasını oluşturdukları göz önünde bulundurulduğunda bu şaşırtıcı değildir. İbn Sina'nın şüpheyi kullanımı, Hıristiyan Aristotelesçilerin zaferinin ardından bile örnek alınmıştır; Duns Scotus, hem Aquinas hem Avicenna'nın bir adım ötesine geçerek, felsefi soyutlamanın daha da yüksek düzeylerine ulaşmış ve

bir oluş mu, yoksa öz mü olduğu konusunda şüphelerimiz olsa bile idrak edebileceğimiz tekanlamlı varlığa işaret etmiştir.

Genel olarak, İslami ve Hıristiyan felsefenin rasyonalist çizgileri bütünüyle-septisizm için kullanışsızdır; Duns Scotus'un şüpheyi kullanışı çok sınırlı ve spesifiktir. Cogitoyla beraber tam gelişmiş bir septisizm, 1300'lerde nominalist hareketin patlak vermesiyle ortaya çıkar. Buradaki koşul, her şeye eşit mesafede duran bir tutum olarak genellikle dikkat alanı kalabalık olduğunda ve rekabetin çizgileri yerleştiğinde ve hiçbir hareket işareti vermediğinde ortaya çıkan septisizmin klasik koşullarına daha benzerdir. 1340'larda Paris'te etkinliğin zirvesinde yer alan Mirecourtlu Jean, Thomist ve Scotist konumların ve aslında teolojinin herhangi bir rasyonel önermesinin altını oymaya dönük nomalist taktiği en uç noktasına taşır. Mirecourt, dirençli özçelişki testinden geçtiği için güvenilir olan bir bilgi öğesi olarak cogito'yu bir kalıntı şeklinde bulur. Mirecourt, ortaçağ Hıristiyan felsefesindeki sıradışı bir karakterdir; kitapları yakılmıştır ve öğretisi hiçbir etki yaratmamıştır. Cogito, sistem üreten sonuçlar doğurmadığından hiç ün edinememiştir. Mirecourt'un kullanımı, tamamen yıkıcıdır.

Hindistan'da Şankara, cogito'yu zekice kullanarak post-Budist felsefenin tüm döneminde egemen bir şöhrete kavuşmuştur. Tüm dünyevi bilgileri ortadan kaldırmak için omni-septisizmi eksiksiz bir biçimde kullanmıştır. O halde şüphe, şüphe duyan kişinin ve bilincin aydınlık zemininin varlığını kanıtlar; bu, düalizm ve de karşıtının ötesindeki en yüksek gerçekliktir. Hint felsefesinde çok uzunca bir süre (Buddha'dan önceki kuşakta Sañjaya'dan beri) bütünüyle-septisizm geleneği var olmamıştır ve Şankara da onun hatırasını canlandırmamıştır. Fakat Şankara'nın hem septisizmi hem de aynı zamanda onun üstesinden gelen cogito'yu yarattığı söylenemez. Şankara, atalarının ağında iki temel bileşene sahiptir: Epistemolojik ölçütler sorununu ve bilincin bilgideki gerekli rolünü gündeme getiren realistlerin Mimamsa Okulundaki üstatları arasındaki tartışmalar ve Şankara'nın Hindu felsefesinde devraldığı alanın İdealist tarafını işgal eden bütün Budist gelenek. Budist felsefe, isim ve form dünyası hakkında kurumsallaşmış bir şüpheciliği dahil etmiştir, hatta nirvananın somutlaştırılmaması gerektiği vurgusunu yapmıştır. Şankara, diğer Hindu *darşana*ları arasında yaygın olan dünyevi-duyusal realizmi alaşağı etmek için bu septisizm mirasını kullanabilmiştir. Aynı zamanda cogito hamlesi de benliğin yokluğu, Budist dogmanın resmiyet bir öğesi olduğundan ona çekici gelmiştir. En yüksek gerçekliğe ulaşan bir yol olarak benliğin kanıtı, Şankara'nın kendisinin hem ortodoks olarak Budizm-dışı bir konumda kalmasına hem de Budist alandan beslenerek bir Hindu İdealizmi inşa etmesine olanak tanımıştır.

Cogito, sistem kuran bir hamle olarak, çeşitli türden yapıların onun üzerine inşa edilmesine olanak tanır. Augustinus, İbn Sina ve Şankara, bunu İdealizmi temellendirmek için kullanmıştır. Descartes, skolastik felsefeyi ve Hümanistlerin Yunanları canlandırmasını bertaraf ederek, uzamda yer kaplayan töz ontolojisiyle yeni bilim için taze bir başlangıcı ilan etmek amacıyla cogito'yu kullanmıştır. Bu örnekte, Descartes septisizmin halihazırda geliştiği bir ağdan çıkmıştır; septisizmi din savaşlarının polemiğinden uzaklaşmak için kullanan Montaigne'den yalnızca birkaç bağlantı mesafededir. Descartes'in kendi öğretmeni Veron, Protestanların İncil'i esas almasına karşı septik argümanlar kullanan bir Katolik fideisttir. Modern Avrupa felsefesinin geleneğinde eğitim görmüş olanların gözünde, Descartes'inki meşhur cogito'dur çünkü sistem üretici görevleri ve türlü türlü dalları, içinde düşündüğümüz çerçeveyi oluşturur.

Sistem inşa edici yörüngenin önemi, daha sonra netleşir. Descartes'in felsefesi, hem geniş hem de dar olarak çözümlenmiştir; dar olarak çözümleyenler, spesifik Kartezyen ve anti-Kartezyen harekettir. Descartes'in cogito'su, 1670'lerde bu çevreler arasındaki tartışmanın konusudur; muhalifler, cogito'nun "Düşünüyorum, o halde varım" dışında bir anlam ifade edip etmediği gibi sorunları gündeme getirmiştir. Bu keskinliğe rağmen, Huet ve Régis uzun vadede taşıdıkları önem bakımından ikincil figürlerdir; yapıcı alternatiflerin yokluğunda eleştiri, dikkat alanının daha çok gelişmesine yol açacak hiçbir şey yapamaz.

Cogito yaklaşımının genişletilmesi, yeni entelektüel hareketlerin başlatılmasındaki en güçlü taktikler arasında yer alır. Kant'ın herhangi bir yargıda ima edilen gerekli temelleri bulmaya yönelik transandantal araştırma yöntemi, Descartes'in kendi kendini sınırlandıran şüphesinin bir genelleştirmesidir. Fichte'nin versiyonu, ampirik benliğin varlığını kanıtlamaya dönük Kartezyen adımı terk eder; en inkâr edilemez önerme olan A = A önermesi, kalıcı benliği ve o benlik için doğru olduğunu ima eder. Fichte, bir dizi benzer adımı takip ederek, dış dünyanın varlığını ve bir diyalektiğin gelişmesini türetir; bu diyalektikte, kendi kendinin altını oyan ifadeler, bütün sistemin ayrıntılandırılmasına öncülük eder. İki kuşak sonra, İdealizm Amerikan üniversitelerinde ortaya çıktığında, Royce Kartezyen ve Fichteci hamleleri birleştiren bir cogito versiyonu formüle eder. Hatanın varlığı, neyin hata olduğuna dair bir ölçütün varlığını ima eder; bir şeyden şüphe duymak, anlık bilincimizin ötesinde daha derin bir benlik tarafından bir şekilde idrak edilen bir şeylerin var olduğunu ima eder. Kant ve Royce, septisizmin entelektüel dünyada önemli bir canlı hizip olduğu koşullarda ortaya çıkmamıştır; her ikisi de kendi sistemlerini yapılandırmak için kullanmak

üzere septisizme başvurmuştur.[13] Septisizm mevcut değilse, icat edilmesi gerekecektir. Aslında septisizmin hangi kaynaklarını bulabileceklerine dair bir arayış içine girmişlerdir.

Kartezyen cogito'nun şöhreti, Descartes'in eğitim müfredatında ulusalcı bir şekilde kutsallaştırıldığı Fransa'da bir dizi uyarlamaya kaynaklık etmiştir. Maine de Biran (yaklaşık olarak 1815) "İstiyorum, o halde varım" formülasyonunu getirmiştir. Bu, septisizmin kendi kendini sınırlandırmasından doğan bir argüman değildir, o tarihe kadar Fransa'da hâkim olan ampirik çağrışımcı psikolojiden kopmanın bir aracıdır. Hume'a başvuran Maine, dış duyumların hiçbir zorunlu nedensel bağlantı sunmadığını savunur; nedenselliğin doğrudan kesinliğini ortaya koyan şey, direncin üstesinden gelen istencin içsel deneyimidir. Kartezyen bütünüyle-septisizmin daha açık bir paraleli, Camus'nün cogito'yu epistemolojiden değerler alanına aktaran varoluşçuluğudur (yaklaşık olarak 1940-1950). Camus'nün dramatize edilmiş dilinde, yegâne temel sorun intihardır çünkü bu, yaşamın bütün değerlerini sorgular. Fakat nihilizm dürtüsü kendi sınırlarını ortaya koyar: dünyayı anlamsız olduğu için reddediyorum; bu nedenle bir anlam ölçütü vardır. Camus, sosyal boyuta giriş yaparak şöyle devam eder: İsyan ediyorum, o halde biz bir ahlaki topluluk olarak varız.

Cogito, hepsinde olmasa bile birçok dünya ağında bulunur. Çin'de cogito'nun ünlü bir kullanımı yoktur; ağların epistemoloji-metafizik zincirinde çok ilerlemediği göz önünde bulundurulduğunda bu şaşırtıcı değildir. Yunan felsefesinde de cogito'ya rastlamayız (en azından bilebildiğimiz kadarıyla, dikkat alanında hiçbir zaman önemli bir yere sahip olmamıştır); yalnızca sonlara doğru, Thales'ten yaklaşık bin yıl (30 kuşak) sonra Augustinus'la birlikte adını duyurur. Hindistan'da Yunan ağlarına tekabül eden zaman dilimi boyunca cogito'nun kayda değer bir kullanımı yoktur; Upanişad bağlantılı dünya bileşeni filozoflarının dönemini hesaba katacak olursak, Şankara yaklaşık kırkıncı kuşakta ortaya çıkar. Bu, Augustinus'tan biraz daha sonrasına denk düşer ama İslami *falsafa* akımını Yunan ağının bir devamı olarak sayarsak İbn Sina'yla eşit derecededir. Cogito, zincirin ortaçağ segmentinin derinliklerine doğru bir gelişmedir; bu, sonrasında modasının geçtiği anlamına gelmez. Ortaçağ dinsel ortamında ulaşılan sofistike soyutlamalar, sonraki sekülerist versiyonlar için kalıcı kazanımlar haline gelmiştir.

---

[13] Kant'ın durumunda, perde arkası Hume'un nedensellikle ilgili daha sınırlandırılmış septisizmidir. Royce'un durumunda katalizör Peirce'in eleştirisidir; Peirce, Kartezyen şüphenin imkânsız olduğunu, çünkü insan bilincinin her zaman için duyumlar ve işaretler zincirinin ortasında olduğunu, bunun içindeyken net şüphenin yapay bir yapı olacağını ileri sürmüştür.

Kusursuz bir tam-septisizm, düzenleyici idealin, entelektüel hayatın en merkezi kutsal amacının, mutlak hakikat idealinin muadili olan derin bir sorundur.[14] İşte bu nedenle septisizm, çok az kişiyi ikna edebilmiş olsa da tekrar tekrar hayat bulmuştur. "Büyük filozoflar" aynı düşünümsel sorunlarda bir değişken bulabilen kişilerdir; bu sorunlara ürettikleri çözümlerin, birörnek olmasalar da, entelektüel alanın karşıtlık motifine denk düşmesi bu sebepledir.

Gerçeklik Kategorileri Üzerine Uzun Vadeli Hizipleşme

Uzun vadede, başlıca entelektüel itici güç örgütsel olarak sürdürülen tartışmanın dinamiğidir. Kimlikleri tartışmanın bir tarafı olan kuşaklar boyunca koruyan hizipler, birbirleriyle uzun bir dansa tutuşmuştur; gittikçe dış etkilere dayanaklı hale gelmişler ve karşılıklı olarak oluşturdukları argümentatif kimliklerine yönelmişlerdir. Böylelikle entelektüel dikkat alanının kolektif bilincini tekrar tekrar soyut özdüşünümün yeni doruklarına yönlendirmişlerdir. Bunun epistemoloji-metafizik zincirini nasıl geliştirdiğini görmek için Hindistan'daki zincirin ana hatlarını inceleyelim.

Hindistan Zinciri. Beş dönemi ayırt edebiliriz:

1. *MÖ yaklaşık 700'den 400'e, Vedik okulların bölünmesiyle Upanişad bağlantılı ve heterodoks bilgeler arasındaki çok taraflı rekabetin ortaya çıkması.* Entelektüel içerik, görünür dünyanın temelini oluşturan kozmolojik malzemeler hakkındaki rakip savlardan oluşur. Bu dönemin sonunda, Budizm egemen okul haline gelir. Buddha'nın zafer getiren hamlesi, nesnelerin ve benliğin görünüşteki kalıcılığının geçici toplamlar olduğunu açıklamak ve spiritüel özgürlüğü, illüzyondan uzaklaşmak üzerinden tanımlamaktır. Aşırı kalabalık dikkat alanında ortaya çıkan septisizm dalı, kişinin meditasyon aracılığıyla kendini dünyadan ayırmasına dönük entelektüel bir motivasyon olarak Budist senteze dahil edilir. Hint soyut felsefesinin oluşumsal döneminde Budizmin egemenliği, Sañjaya'nın septisizmini başlıca çerçevesine oturtmuştur; Budizmin dış çöküşüyle birlikte, Hindu cephesinde onun temel tutumunu Advaita devralmıştır.

Batı düşüncesinin bakış açısından, dünyanın bir illüzyon olduğu savı, Hint felsefesini yalnızca mezhepsel veya tarihsel bir ilgiye indirgeme eği-

[14] Diğer derin sorunların, özellikle de ağ zincirlerinde çok erkenden keşfedilen ve soyutlamanın her bir düzeyinde tekrar tekrar gündeme gelen varlık ve çoğulluk ya da töz ve ilişkileri problemlerin aksine, cogito bu zincirlerin orta dönemlerinde başlar. Bunun nedeni cogito'nun yalnızca soyut kavramların değil, aynı zamanda önemli bir düşünümsellik derecesinin kabulüne dayanmasıdır.

limindedir. Hint felsefesine bu şekilde yaklaşmak, dinsel çerçevenin dışına çıkarılabilen teknik gelişmişliğini kaçırmaktır. Aynı şey, Tanrı kavramının yalnızca bir dogma olmadığı ortaçağ İslam ve Hıristiyan felsefesi hakkında da söylenebilir; epistemolojik bir ideal (kusursuz bilgi) ve metafizik nihai kavramlar ideali (sonsuz nedensel güç, nihai ontolojik temel vs) vazifesi üstlendiğinden felsefi olarak verimlidir.

Egemen Budist ve Hindu okullarda, illüzyonun eleştirisi daha yüksek dinsel kavrayışa giden yol olarak saygınlık kazanır. Bu, aynı zamanda Hint felsefesindeki epistemoloji-metafizik zincirinin itici gücüdür. dünya illüzyonu savı, temel sorundur, tartışmaların yörüngesidir. Bu, nesnelerin gerçekliği hakkındaki kurumsallaşmış bir septisizm olarak değerlendirilebilir. İlk başta, yüzeydeki görünümlerin altını oyan temel bileşenler tartışılmıştır; daha sonra bu bileşenlerin de gerçekliği eleştirilmiştir. Hint realistler, İdealistler ve metafizik nihai kavramların açıklanamaz olduğunu savunanlar, her türlü sava karşı kalıcı olarak kullanılabilen bir araç olarak bu kurumsallaşmış septisizmle başa çıkmak durumunda kalmıştır. *Herhangi bir şeyin* gerçekliği hakkındaki bir sav, her zaman için dinsel aydınlanmadan uzaklaşmaya dönük bir hamle olduğu ithamıyla karşılaşabilmiştir.

Dinsel nefretten arınmış aynı septik iddia –özellikle kozmopolit tartışmalar zirveye ulaştığında filozofların yalnızca nominal olarak dindar göründüğü zamanlar olmuştur– felsefi oyunun nasıl oynanacağına dair soyut bir ölçüt ortaya atmıştır. Aslında Hint felsefesinin önemli bir bölümü, dünyayı genel olarak illüzyon şeklinde görmemiştir. Advaita düalizm karşıtlığının ortaya çıkışından önce Hindu *darşana*larının hepsi, geçerli bilgileri maddi nesnelerin duyusal algılamasına dayandırmıştır. Budist filozofların *Abhidharma* kanadı, genellikle çeşitli dünya öğelerini gerçek olarak kabul etmiş ve yalnızca kalıcı nesneler ve benliğe dair zihinsel olarak dayatılmış somutlaştırmaları reddetmiştir; bu, modern bir fizikçinin konumundan çok da farklı olmayan bir konumdur. Şankara'dan sonra bile Advaita muhalifleri dünyanın gerçekliği konusundaki duruşlarını sürdürerek gelişmiştir. Entelektüel hayat, karşıtlık üzerinden ilerler. Hint tartışmalarındaki dünya illüzyonu sorunu, realist konumların da epistemolojik keskinlikle açıklanacağı anlamına gelmiştir.

İllüzyon sorunu, tüm Hint felsefesinin epistemolojiyle uğraşmasını gerektirmiştir. İşte bu nedenle, Hint felsefesi dinsel kisvesinden sıyrıldıktan sonra Yunan-Hıristiyan-Avrupa zincirinin en derin yapbozlarını karakterize eden temalar bakımından çok zengindir.

2. *Yaklaşık olarak MÖ 400'den MS 200'e, Budist mezhepler arasında felsefi bölünmeler ve Mahayana ile Nagarjuna'nın diyalektik yadsımasının yükselişi.* Bu dönemi yaklaşık olarak MS 350'ye kadar uzatarak ve bir yandan da Budist mezhep rekabetlerinin gelişmesiyle kendimizi sınırlayarak, Budizmi tam gelişmiş bir idealizm haline getiren Yogacara'nın ortaya çıkışını da dahil edebiliriz.

Bu dönemi, bir sonrakiyle birleştirmek pratik olacaktır.

3. *Yaklaşık olarak 100'den 500'e, temel Hindu darşanalarının gelişimi (Nyaya, Vaişeşika, Samkhya, Yoga, Mimamsa, daha sonra ortaya çıkan Advaita dışında hepsi).* Bu, aynı zamanda Budist-Hindu yüzleşmesinin artık birleşik hale gelen dikkat alanının genelindeki tartışmaların dönemidir.

Açıkça epistemolojik-metafizik olan birçok tema artık tartışma konusu haline gelmiştir. Genellikle sorun ilk başta Budist mezhepler arasında gündeme gelir ve daha sonra tam gelişmemiş düşünce okullarını felsefi alanda giderek kutuplaşan konumlara sürükleyen yüzleşmeler aracılığıyla Hindu darşanalarının içinde ortaya çıkar.

Nominalizm ve *realizm*, *evrenseller* ve *tikeller*, erken dönem Budist okulları arasında gündeme gelen sorunlardır. *Abhidharma* derlemelerindeki dünya bileşenleri listeleri, illüzyon testine karşı nasıl bir sınav verir? Sarvastivada, "herşey-vardır-kuramı," bilincin yönelmişliğinin verdiği garantiyle bütün *dharma* öğelerinin gerçek olduğunu savunur; zihin asla bir nesne olmadan doğru bir idrake sahip olamaz. Sarvastivada takipçilerinin tartışma ortağı olan Sautrantika takipçileri, somut olmayan kategorileri maddi tözlerle aynı düzeyde ele almanın tutarsızlığına işaret etmiştir; zihnin göndergesel olmayan bir boyutunda soyut kategorilerin nominalizmini desteklemişlerdir. Evrenseller kavramı ortaya çıktığında, diğer Budist okullar tikellerin, aslında Budist mistisizminin belirli formlarının alameti farikası haline gelen açıklanamaz böyleliğin (*tathata*) yegâne gerçek olduğunu ilan ederek buna saldırmıştır. Bu argümanı uç bir noktaya taşıyan Nagarjuna, bütün dharmaların (dünya bileşenlerinin) boş olduğunu, hiçbirinin kendinde hiçbir öz içermediğini savunmuştur.

Hindu okulları, benzer bir soyutlama düzeyinde kristalleşmiştir. Nyaya Mantık Okulu, dünyanın anlamlarının gelenekçiliğini savunarak nominalist bir duruş benimser. Vaişeşika kategori şeması, töz ve niteliği listeler ve Aristoteles'in cinsler ve türlerine paralel olarak çeşitli genellik düzeylerine sahip evrenseller ve tikeller hiyerarşisini ortaya koyar. Budistlerle tartışmalar artık etkisini gösterir ve kritik soruları gündeme getirir? Çıplak tözler, herhangi bir nitelik olmaksızın nasıl var olabilir? Bağlantıyı sağla-

yan aracıların sonsuz bir gerilemesi olmaksızın, tözler ve nitelikler arasındaki ilişkiler nasıl gerçekleşebilir? Yaklaşık olarak 550'de Nyaya-Vaişeşika ittifakı erken dönem nominalizminden vazgeçmiş ve gittikçe uzlaşmaz bir realizm duruşu benimsemiştir: İlişkiler gerçektir; ilişkilerin arasındaki ilişkiler gerçektir; hatta yokluk gerçektir. Tartışma, dünya illüzyonu ve çoğulcu realizm konumlarında kutuplaşmıştır.

Nedensellik ve *potansiyel*, tözün gerçekliği ve çoğulluğu hakkındaki tartışmanın konusu haline gelmiştir. Nagarjuna, gerçeği nedensel olarak etkili olan şey şeklinde tanımlayarak bu probleme işaret etmiştir. Bu nedenle, her şey bir nedenler zincirine bağlı olduğundan, hiçbir şey kendi doğasına sahip, bağımsız olarak gerçek değildir. Evrensel veya töz diye bir şey yoktur. Bu bakış açısından, Yogacara Okulu tam gelişmiş bir İdealizmi ileri sürmüştür: dünya nesneleri olarak görünen şey, öznel fikirlere dışsallık ilişkisi dayatan zihin tarafından tedarik edilir.

Hindu cephesinde, nedensellik üzerine paralel problemler baş gösterir. Samkhya, düalist metafiziğindeki ikilemler nedeniyle Budistlerin eleştirilerine hedef olmuştur. Bir maddi dünya tözü ve ona yukarıdan bakarak tanıklık eden saf bir biçimde nesnel bilinç varsayılıyorsa, bu ayrı ve farklı tözler birbiriyle nasıl ilişki kurar? Samkhya, tanıklık eden bilinci daha da nesnel kılarak ve maddi tözde zihnin ampirik ve dinamik yönlerini de dahil ederek çeşitli iyileştirmeler yapar görünür. Eleştirmenler buna da karşı çıkar: Töz kalıcıysa ve durgunsa, kendini neden harekete geçirir? Bu, Parmenides'in Yunan felsefesinde daha yüksek soyutlamaya giden dönüm noktası olarak ortaya koyduğu derin sorunun eşdeğeridir. Samkhya, Aristoteles'e paralel bir çözümle yanıt verir: Töz gizlilik veya gizilgücü içerir; dünya tözü, tıpkı kabuğundan ayaklarını çıkaran bir kaplumbağa gibi dönemsel olarak görünür dünyayı çıkarır.

Derin bir sorun, tartışma katmanlarının oluşturulabileceği verimli bir nokta sunar. Bu argümanlar, tüm Hint felsefesinde yankılanır. Sonucun maddi nedende önceden var olduğunu savunan *satkaryavada* ve nedenler ile sonuçların ayrı varlıklar olduğunu, dolayısıyla birbirine bağlanamayacağını, bunun bir tözü diğerine indirgeyeceğini savunan a*satkaryavada*'nın tarafında konumlar benimsenir. Vaişeşika çoğulcuları, ikinci konumu benimser; gizliliğin var olmadığını ve yeni malzeme kombinasyonlarının, yepyeni varlıklara yol açacağını savunur. Bu bölünme, Budist cephede de ortaya çıkmıştır: Mezhepler arasında çıkan ilk tartışmalardan biri, geçmiş, bugün ve geleceğin bağımsız olarak mı var olduğu, yoksa bunların hepsinin daha önceki varoluşta mı yer aldığı üzerinedir. Nagarjuna, fiilen monizmi yeğleyerek zaman ve tözü bütünüyle ortadan kaldırmıştır; Yogacara İdealizmi ise

bütün çoğulluğun depo bilinçteki gizilgücün tohumlarından türediğini savunmuştur. Daha sonra hem Samkhya hem de Budizmi alandan çıkaran büyük yeniden yapılanmanın ardından, Advaita ("düalizm karşıtlığı") Samkhya *satkaryavada* duruşunu (sonuçların nedende önceden var olduğu görüşünü) devralmıştır; ikili tözlerin mahcubiyeti ortadan kaldırılmış ve Parmenidesçi değişmezlik, daha saf bir monizme yükseltilmiştir. Tartışma, burada son bulmamıştır; çoğulluk ve değişimin derin sorunları, Hint felsefi yaratıcılığının daha sonraki her evresinde tekrar tekrar irdelenmiştir. Aynı derin sorunlar, Batıda da ele alınmıştır: Spinoza ve Leibniz, daha sonra Bradley ve Russell, *satkaryavada* yapbozunun boyutları üzerinde çalışmıştır; hem İslami teoloji hem de post-Kartezyen Avrupa'da gündeme gelen aranedenci sorun, tözlerin çoğulluğu problemindeki bir diğer değişkendir.

4. *Yaklaşık olarak 500-800 arasında, Budist-Hindu yüzleşmesinin zirveye ulaşması, ağların kesişmesi ve konumların karışıp dönüşmesi.* Önceki kuşakların derin sorunları yeniden şekillendirilir. Nominalizm-evrenseller karşıtlığı, bir kez daha verimli zeminler sunar. Budist kampındaki kozmopolit bir Hindu olan Bhartrihari, Nyaya-Vaişeşika çoğulcu realizmine ve her bir sözcüğü, bağımsız bir gerçeklikle özdeşleştirmesine saldırmıştır. Bunun yerine, konuşulan sözcüğün gerisinde transandantal bir anlam birimi var olduğunu savunmuştur; sözcükler, sözsüz-farklılaşmamış bir gerçekliğin içinde yapay ayrımlar getirir. Bhartrihari, dilin yalnızca isimlerin bir toplamı olmayıp prosedürel bir sistem olduğunu düşünen profesyonel bir dilbilimcidir. Grameri birincil dinsel zeminle birleştirerek, dünyanın konuşan ve farklılaşmamış olana farklılık getiren Brahman tarafından inşa edildiğini ileri sürer; zaman, sonsuzda dilbilimsel zamanlar aracılığıyla ortaya çıkar. Statik nominalizmin çok ötesine genişleyen gramer, ontolojik hale getirilir. Bhartrihari'nin dil merkezli felsefesi, dünyanın en yüksek Bir'deki Formlardan yayıldığını öngören Platoncu görüşe ters düşer. Yunanlar için, teknik ilham geometriden gelir ve Formların statik ve sonsuz bir görüntüsü sunulur; Bhartrihari'nin modeli ise sözdizimini temel alır ve dinsel motivasyonu, dili dünya illüzyonuyla özdeşleştirmek olsa da gerçekliğin formel boyutu yönünde dinamik bir eğilim sunar.

Budist cephede Hindu okullarının realist ve duyumsal epistemolojilerine saldırıyı sürdüren Dignaga, Bhartrihari'nin takipçisi olur. Duyu algısı, her zaman için tikellerle ilgilidir; isimler evrenseldir ve evrenseller mevcut değildir. Dignaga, gündelik nesnelerin yalnızca "isim ve form" olduğunu ortaya koyarak onların gerçekliğini sona erdirmek suretiyle Budist alanı savunmaya devam etmiştir. Dil, fani tikellerden kalıcı şeyler üreten illüz-

yon kaynağıdır. Dignaga, değillemeyi dünya yapısının merkezi süreci olarak ileri sürmüştür. Kavramlar, bütün örneklerini kapsayan evrensellerdir ama hepsi asla gösterilemez. Bu nedenle sözcükler, bir şeyi diğerinden yalnızca değilleme yoluyla ayırabilir; bir inek olsa olsa "inek olmayanın değili" şeklinde ifade edilebilir. Gerçekliğin farklılaşmamış birliği, sözel düşüncenin doğasındaki değilleme yoluyla hayali somutluklara bölünür.[15]

Son büyük Budist filozof Dharmakirti, Nagarjuna ve Dignaga'dan temaları epistemolojik-metafizik bir sentezde birleştirir. Gerçeklik, nedensel olarak etkili olan şeydir. Varlıklar, zihin tarafından dayatılan farklılaşmalardır ve gerçekdışıdır, çünkü nedensel zincir parçalara bölünemez. Dünya gerçekten vardır ve zihin tarafından inşa edilmez ama zihinsel yapılar olan gündelik nesnelerle özdeşleştirilmemelidir. Dharmakirti, Kant'ın kavranılamaz "kendinde şey" kavramına paralel bir konuma ulaşmak için ilişkilerin gerçekliğine karşı geliştirilen argümanın bir türünü kullanır (Leibniz'in süreklilik labirentine benzerdir) ama ontolojik vurgu, Budist bakış açısında, anlayışın kategorileri için her türlü geçerliliği yadsımaya kayar. Zaman ve uzay gerçekdışıdır; kategoriler illüzyon kaynağıdır.

Alanın Hindu tarafında, daha önceki ultra-muhafazakâr okul Mimamsa'nın tartışmalara girdiğinde yüksek bir soyutlama ve düşünümsellik düzeyine ulaşılmıştır. Mimamsa, daha yeni meditatif ve teist dinlere karşı eski Vedik ritüelleri savunmuştur. Ritüellerin büyüsel etkileri nasıl doğurabileceğini açıklamak –ve aynı zamanda da diğer dinsel pratiklerin etkisini reddetmek– için, Mimamsa filozofları yaklaşık olarak MS 600'de herkesin

---

[15] Bu, Platoncu etkinin değillemeyi yalnızca varlığın mahrumiyeti olarak etiketlediği Batıda çok fazla araştırılmayan bir temadır. yeni-Platoncu etkinin çöküşünden sonra, değilleme (olumsuzlama) nihayetinde Fichte ve Hegel'in diyalektiğinde ön plana çıkmış, Heidegger ve Sartre'ın varoluşçuluğu tarafından değillemenin ontolojik kullanımının yolunu açmıştır. Dignana'ya epizodik bir paralel, ortaçağ Hıristiyan filozofu Ghentli Henry'dir. Henry, maddeyi bireyleşmenin kaynağı olarak kullanmaktan kaçınmak için bireyleşmeyi çifte değilleme olarak açıklamıştır: Belirli bir şeyin içinde bütün farklılıkların değillenmesi ve kimliğin diğer şeylerden değillenmesi. Bir kuşak sonra Eckhart, Hıristiyan mistisizminin Platoncu olmayan formülasyonunda değillemeyi merkezi kılmıştır: Tanrı varlığın o kadar üzerindedir ki onun hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz; insan varoluşu öylesine alçaktadır ki hemen hemen hiçbir şeydir ve bu iki hiç, ilahi bir kıvılcımda yakınlaşır. Değillemenin bu ontolojik kullanımlarından ayrı olarak, Saussure'ün yapısalcılığında Bhartrihari'nin ve Dignaga'nın dil kuramlarının bir paralelini görürüz. Saussure'ün yapısalcılığında sözcükler bir dil sisteminin içindeki farklılıkların keyfi işaretçileridir (Bhartrihari'nin, Saussure'ün *parole* adını verdiği konuşma eylemlerine *langue*, yani hem Bhartrihari hem de Dignaga'nın illüzyon kaynağı olarak gördüğü formel karşıtlıklar sistemi karşısında ontolojik bir öncelik tanımasında da daha ileri bir paralellik mevcuttur). Yapısalcıların-postmodernistlerin "farklılığa" yaptığı vurgu, isim ve form aracılığıyla ortaya çıkan dünya illüzyonuna dair orijinal Budist kavrayıştan çok uzak olmayan bir ontolojik ton ekler.

ritüel eylem aracılığıyla karmik potansiyelleri biriktiren bir ruh tözüne sahip olduğunu savunarak nedensellik argümanının büyüsel-dinsel bir versiyonunu formüle etmiştir. Bu, Mimamsa liderlerini tözün doğasına ilişkin güncel tartışmalar alanına yöneltmiştir. Kumarila, soyutlamaların gerçek olduğunu ileri sürmüştür; Dharmakirti tarafından merkezi hale getirilen değilleme, gerçek bir varlıktır. Mimamsa kampındaki bir muhalif olan Prabhakara, gerçekliğin her zaman pozitif olduğunu ve değillemenin ontolojik değil yalnızca mantıksal bir çıkarım olduğunu savunmuştur; genel olarak değilleme yoktur, bu durum yalnızca tikeller için geçerlidir. Hint felsefesi, bu tartışmalar sonucunda bölünerek eleştirel epistemolojinin alanını ortaya çıkarmıştır.

Mimsaka, diğer Hint okulları gibi, duyusal algıyı geçerli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir; Okul, uzun erimli nedensel süreçlerin de (örneğin karmanın birikimi) geçerli olduğunu göstermek istediğinden, algılamadaki hataların nasıl gerçekleştiğini göstermek de önemli bir sorun haline gelmiştir. Genel anlamda geçerlilik sorunu, açıkça gündeme gelmiştir: Her şey bilinç aracılığıyla bilindiğine göre, bilinç dışında geçerli bir bilgi ölçütü yoktur. Prabhakara, algısal bir illüzyonun (örneğin sarılı bir ipin yılan zannedilmesi) algısal bilincin hatalı olduğunu göstermediğini ileri sürmüştür; yalnızca kişinin ikinci bakışı (ipi görmesi), ilk bakışının (yılanı görmesi) basit bir algılama olmadığını, anıların veya çağrışımların müdahalesi olduğunu ortaya koyar. Geçerliliği yalnızca kendisi tarafından sunulduğu için, kavrayışın geçerliliğinin altı oyulamaz (Bu argümanın bir versiyonu, daha sonra G.E. Moore tarafından Russell'ın matematiksel küme kuramı veya Wittgenstein'ın *Tractatus*'unda olduğu gibi mantıksal formalistler tarafından ileri sürülen soyut varlıklara karşı kullanılmıştır). Kumarila ise algısal hatanın, bir gerçekliğe (ip) var olmayan bir şeyin (yılan hatırası) dayatılmasından kaynaklandığını savunmuştur; değillemeler de gerçek olduğuna göre, hatalar bile gerçekliğin algılarıdır ve geriye yalnızca gerçekliğin hangi formu aldığı kalır.

Prabhakara ve Kumarila arasındaki tartışma, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinin bir Hint versiyonunun formüle edilmesine yol açar. Prabhakara, "Ben"in bir nesne değil, özne olduğunu ve dolayısıyla bilginin konusu olamayacağını ileri sürmüştür. Kumarila ise "Ben"in çıkarımdan doğduğunu ve dolayısıyla bilginin geçerli bir formu olduğunu savunmuştur. Düşünümsellik açık bir konu haline gelir. Şankara, Mimamsa'nın dünyevi realizmi savunma manevralarını, transandantal gerçekliği garantileme yoluna yöneltir. Prabhakara'nın zihinsel deneyimin özgeçerliliği kavramını devralarak, gerçeklik hakkındaki şüphenin bile şüphenin formüle edildiği bir zemini

ima ettiğine dikkat çeker; bilincin temelindeki bu kendi kendini aydınlatan zemin, dünyevi deneyimin bütün farklılaşmalarının temelindedir.

Şankara'nın cogito'su, aynı zamanda yeni bir metafizik ve epistemolojiyi ortaya koyar. Bilincin zemini, en yüksek metafizik ve dinsel gerçekliktir. Şankara, sonucun nedende önceden var olduğu konumunu benimseyerek (yani nedensel olarak etkili tözlerin çoğulluğu karşısında Nagarjuna ve Dharmakirti'nin yolundan giderek) Mutlağın dünyadan farklılaşmadığını ileri sürer. dünyanın herhangi bir ikilik barındırdığını söyleyemeyiz. Ama olağan deneyim dünyasıyla karşılaştırıldığında Mutlağın ikiliği hakkında ne söylenebilir? Şankara, doğru düzeylerinin bir epistemolojisini ayrıntılandırır. Tam-septisizminin bakış açısından bu probleme çözüm getirmeye çalışan Nagarjuna, kendi konumunu kuramsızlığın kuramı olarak nitelendirmiştir. Bir başka deyişle, doğrunun iki düzeyi mevcuttur: Argümanların üretildiği dünyevi düzey ve açıklanamaz olan nihai gerçeklik düzeyi. Şankara, bunu ayrıntılandırarak üç düzeyin bulunduğunu ileri sürer: Yalnızca ikili olmadığını söyleyebileceğimiz açıklanamaz Mutlak; yalnızca Mutlağın bakış açısından bir illüzyon olan olağan dünya ve son olarak, dünyevi bakış açısından görüldüğü şekliyle algısal hataların düzeyi (örneğin aslında ip olan yılan).

5. *MS 800'den 1500'lere, zafer kazanan Hindu okulları arasındaki post-Budist tartışmalar dönemi.* Bu, dinsel mezhepçilik ve anti-rasyonel bhakti inancıyla ün yapan Hint felsefesinin en çok ihmal edilen dönemidir. Mezhepçi eğilim yeterince gerçektir; Avrupalı ağların teolojiyi felsefeden ayırdığı ve sonrasında da radikal bir sekülerleşmeye uğradığı dönemde, Hint felsefesi, gittikçe tikelci teolojik konumların yararına tartışmalara gömülmüştür. 1600'den sonra Müslüman fatihler ve Avrupalı sömürgecilerin karşısında her konumu bhakti inancına dönüştürülmüş Advaita akonseptüalizmi bayrağı altında birleştiren "gevşek senkretizm" ortaya çıkar. Yine de en azından 1300'lere kadar okullar arasındaki entelektüel rekabet canlılığını korumuştur. Yeni teist kültler yerleştikten sonra bile genellikle yerleşik rakiplerinin metafizik ilkelerini tartışarak dikkat alanındaki varlıklarını duyururlar. Bir süreliğine, mezhepçilik eğilimi felsefi yaratıcılığı uyaran dış tabandaki bir dizi sarsıntı vazifesi üstlenir. Teolojik tuzakların altında araştırmamızı sürdürmeyi göze alırsak, bu dönemde Hint felsefesinin olgun aşamasını, epistemoloji-metafizik zincirinin en yüksek keskinlik düzeyini buluruz.

Advaita kampında, Şri Harşa ve Citsukha, realistlere karşı saldırgan bir tutum benimsemiş ve Berkeley, Hume ve Kant'a paralel argümanlar toplamıştır. Bir nesnenin, onu bilme eyleminden ayrı bir bilgisi olamaz; bağımsız

bir gerçekliği varsaymak, kişinin bilmeden önce bildiği çelişkisini doğurur. Tözler hiçbir zaman algılanmaz, yalnızca nitelikler algılanır; peki nitelikler birbirini nasıl etkileyebilir? Bu noktada, Batıda Bradley tarafından ünlü kılınan bir argüman ortaya çıkmıştır: Töz ve nitelik ilişkilendirilemez, çünkü herhangi bir ilişkinin kendi koşullarıyla ilişkileri, sonsuz bir gerilemeye yol açar. Bütün kavramlar –varlık, neden, ilişki, nitelik– çelişkilere yol açar. Citsukha, solipsizmi benimsemiştir, çünkü benlik illüzyona indirgenemeyecek yegâne öğedir. Daha sonra, 1500'lerde Prakaşananda Advaita'yı nesnelerin yalnızca algılandıkları zaman var olduğunu öngören Berkeley tarzı bir öznelcilik şeklinde formüle etmiştir.

Advaita muhalifleri, nominalizm ve realizm konulu tartışmalar mirasını genişleterek karşılık vermiştir. Şri Harşa'nın anti-konseptüalizmi kategorilerin, yani evrensellerin yok edilmesine dayanır; Madhva ise Tanrı dahil her şeyin tikel olduğunu ileri sürerek karşılık verir. Gerçekliğin temel özelliği, Duns Scotus'un evrensel ve tikel varlık konulu ortaçağ Hıristiyan tartışmasında formüle edilen bu-luk (*haecceitas*) kavramına paralel olarak her şeyin kendi olma gücüdür. Madhva, geçici olmayan varlıkların evrensellerinin, geçici olduğunu savunarak tikelciliği en yüksek ontolojik düzeye yükseltmiştir. Bu da evrensellerin sınırlı insan bilincinin dünyayı gördüğü bir filtre olduğunu savunan Scotus ve Ockham'ın konumuna paraleldir; kusursuz epistemolojik bakış açısı –Tanrı– her şeyi kendi tikelliğinde görür.

Diğer Hint filozoflar, burada Tanrı veya dünya zemini olarak formüle edildiği şekliyle, temel töz kavramının gerilimleri üzerine bir dizi değişiklik getirmiştir. Ramanuja, içsel deneyimin kendi kendini onayladığı ve bilincin her zaman için bir nesneye yöneldiği, dolayısıyla bilincin her zaman gerçek bir çoğulluk içerdiği şeklinde epistemolojik argümanlar üretmiştir. Tek gerçeklik –Brahman– tözler ve nitelikleri arasındaki ilişki olarak çoğulluğu içerir. Nimbarka, ikiliğin ikili olmayanın bir niteliği olamayacağını, çünkü niteliklerin bir tözü diğer tözlerden ayırdığını ve yalnızca bir tözün var olduğunu savunarak yanıt vermiştir. Nimbarka'nın çözümü, zihinsel ve maddi olandan, kendine-özdeş yöne ve enerji verici-gizilgüç yönüne aktarılan Spinoza'nın iki boyutlu monizminin bir versiyonudur.

Yaklaşık olarak 1100-1300 yılları arasında Şri Harşa, Citsukha, Ramanuja, Madhva ve Nimbarka'yı kapsayan Hint felsefesinin zirveye ulaştığı dönem, Duns Scotus'tan Spinoza, Leibniz, Berkeley, Hume, Kant'a ve İdealistlere, örneğin Bradley'e, hatta Bergson ve Heidegger'e uzanan Avrupa düşüncesine –yaklaşık olarak 1200'den 1900'e kadar uzanan bir döneme–

paralel birçok nokta içerir.[16] Elbette ki bu argümanların kronolojik zincirde ortaya çıkışında katı bir paralellik yoktur. Başka türlü olması da beklenemez, zira fikirlerin birden çok sosyal nedeni vardır ve Hindistan'da ve Avrupa'da dahilî karşıtlıklar ve haricî sarsıntıların farklı kombinasyonları gerçekleşmiştir. Haricî nedenlerin zincirinin bir kısmı, tam tersi yönde işlemiştir: Avrupa entelektüel hayatı daha seküler hale gelirken, Hindistan mezhepçi dine daha çok gömülmüştür. Bu nedenle, evrenselci ve tikelci dinsel duruşlar arasındaki ara durak olan İdealizmin alanı, farklı yönlerde ilerlemiştir. Gördüğümüz tablo, soyutlama ve düşünümselliğin aynı genel düzeyinde, ağdaki karşıt entelektüel hizipler arasında paylaşılan iç içe geçmiş fikirlerdir.

Nominalizm ve Evrensellerin Gerçekliği. Belirli konular, epistemoloji-metafizik zincirinde her dünya ağında ortaya çıkar. Evrenseller sorunu, hem Hindistan'da hem de Yunanistan'da kozmoloji zinciri epistemolojinin soyut değerlendirmesine yükselir yükselmez erkenden ortaya çıkar. Epistemoloji-metafizik zincirinin çok ilerlemediği Çin'de de Kadim Savaşan Devletler dönemindeki yoğun tartışmaların zirvesindeki İsimler Okulu, kısa bir süreliğine nominalist-realist sorunu gündeme getirmiş görünür. Evrenselleri varsaymak, açıkça soyutlamayı kabul etmektir; bu nedenle, konunun hemen her yerde ilk metafizik sorunlardan biri olarak ortaya çıkması şaşırtıcı de-

---

16 Bir başka deyişle, Hint entelektüel hayatı Avrupa'da 600-700 yıla yayılan argüman yelpazesini yaklaşık olarak 200 yılda bünyesine katmıştır. Bu, Batının entelektüel anlamda benzersiz bir şekilde dinamik olduğu düşüncemize gölge düşürür. Soyutlama zincirindeki argüman hızı, her yerde zaman zaman dış etmenler tarafından düşürülür. Bu tür dönemler yalnızca Doğuda değil (örneğin 1500'den sonraki dönemde Hindistan'da) Batıda da gerçekleşir (1400-1600 arasındaki Rönesans dönemi büyük ölçüde ortaçağ Hıristiyan üniversitelerinin soyut felsefesinden bir sapmadır). Avrupa felsefesi, 1600'den sonra kendi ideolojik savlarının bunun tersini işaret etmesine rağmen, büyük ölçüde yeniden canlanmış ve ortaçağ skolastik felsefesinin ulaştığı daha yüksek soyutlama düzeylerini devam ettirmiştir. 1300'lerde skolastik felsefenin daha yüksek düzeylerinin 9. Bölümde Koda'da açıklanan koşullar tarafından aktarılmasının engellenmesini de bu kesintiye ekleyebiliriz. Karşılaştırmayı adil kılmak için modern Avrupa felsefesine paralelliklerin Hindistan'da yaklaşık olarak 550-750 arasında Bhartrihari, Dignaga, Dharmakirti, Prabhakara ve Şankara döneminde başladığını da hesaba katmamız gerekir. Hint felsefesi yaklaşık olarak 800'den 1100'e kadar, öncesindeki ve sonrasındaki yarım düzine kuşakla karşılaştırıldığında ağır çekimdeymiş gibi görünür, bu muhtemelen entelektüel hayatın tabanını etkileyen dış koşullardan kaynaklanmıştır (bu koşullar, tantrik büyünün popülerliğinin koşullarıyla ilişkili olarak 5. Bölümde ele alınmıştır). Her iki zincirden de ölü noktaları çıkarabilirsek, yaklaşık olarak 500-1300 arasındaki Hindistan ve 1200-1900 arasındaki Avrupa arasındaki paralelliğin, ağların soyutlama-düşünümsellik zincirinin ilerlemesini sağlayacak ölçüde süreklilik taşıdığı kuşakların sayısının mukayese edilebilir olduğunu söyleyebiliriz.

ğildir. Bu alandaki tartışmaların kaç kuşak devam ettiği ise dış toplumsal koşullara göre önemli ölçüde değişir.

Hindistan'da, evrenseller Budist *Abhidharma* listelerindeki bir öğe olarak ihtilafsız bir şekilde formüle edilir. Tartışma, soyut varlıklar Budist okulların içinde önce nominal olarak, daha sonra radikal tikelcilik argümanı üzerinden eleştirildiği zaman başlamıştır: Yani gerçekliğin "böyleliği" açıklanamaz. Evrensellere yönelik eleştiri, Hint felsefesinin ortaçağ dönemi boyunca tekrar tekrar dile getirilir. Dikkat alanı Budist ve Hindu okullar arasında bölündükçe, Budistler kendi alanlarının geleceğini hem evrenselleri hem de tikelleri kapsayan ılımlı konumlar da dahil olmak üzere her türlü realist konumun yok edilmesine daha da tavizsiz bir şekilde bağlamıştır. Hindu okullar, hemen her soyutlamayı keşfedildiği şekliyle somutlaştırmak suretiyle gittikçe uzlaşmaz tutumlar sergileyerek bu kutuplaşmada üzerlerine düşen rolü oynamıştır. Budizm ortadan kaybolduktan ve kültürel sermayesi Hindu cephede yeniden bölüşüldükten sonra, Advaita ve teist okullar arasındaki teolojik tartışmalar, evrenseller ve tikeller sorununu bu kez bir tek en yüksek töz kavramına özgü gerilimler hakkında tartışmanın araçları olarak yeniden canlandırmıştır.

Yunan felsefesinde, evrenseller kavramı erkenden ortaya çıkar ama bu kavrama muhalefet ne uzun ne de radikaldir. Sofistlerin sınırlandırılmış nominalizmi, genel olarak kavramlara karşı değil, etik erdemlerin daha spesifik kavramlarına yöneltilmiştir. Bu tartışma, Platon'u çok genel bir soyut Form kavramını formüle etmeye itmiştir. Antisthenes ve takipçisi olan kinikler, bir süreliğine nominalizmin bir versiyonuyla evrensel formlara karşı çıkmıştır ama bu daha çok tüm entelektüel yapılara karşı güvensizlikten kaynaklanmıştır; bu okullar hiçbir öğretiyi savunmayarak septisizme kaymıştır. Aristoteles'in uzlaşması, en kapsayıcı evrenselden daha sınırlı kapsama sahip olanlara ve somut tikellere kadar uzanan bir genellik hiyerarşisini düzenlemiş ve tikel varlıkları birincil tözle, evrenselleri tikellerden ayrı olarak var olamayan ikincil tözle ilişkilendirmiştir.

Karşıt uçların görece gerçekliği sorunu, Helenistik dönemde tartışmalı hale gelir. Aristotelesçilik genellikle soyutlama hiyerarşisini en yüksek evrenselden en alçaktaki tikele uzanan türümler kozmolojisiyle ilişkilendiren Orta Platoncu sistemlere yönelmiştir. Geç antikçağın yeni-Platonculuğunda, alt duyusal alanın gerçeklik statüsü o kadar düşüktür ki herhangi bir varlığa sahip olduğu güçbela kabul görmüştür. Plotinos, hiyerarşinin en üstünde Orta Platoncuların en yüksek Formunun üzerinde, zihin ve varlığı aşan yeni bir düzey formüle etmiştir. Bu, Budist radikal tanımsızlık anlamında ilk felsefi Yunan mistisizmidir; mistik zemin halen Formların yayıldığı kaynaktır.

Evrenseller, Budistlerin dünyevi illüzyonun kaynağı olarak değerlendirmesine tezat oluşturacak şekilde, dinsel zirveye en yakın yaklaşım olarak kabul görmeye devam etmiştir.

Burada, Hıristiyanlığın Batı felsefesinin yönünü değiştirmekte ne kadar önemli olduğunu görürüz. Hıristiyanlık tarafından birleştirilen yeni-Platonculuk muhalefeti, evrensellerin gerçeklikle özdeşleştirilmesine son verme eğiliminde olmuş ve nominalizm-realizm tartışmasının yolunu açmıştır. Pagan çağın sonunda, Hıristiyan düşünürlerin maddi dünyanın ve İsa'nın enkarnasyonunun somut gerçekliğini vurgulaması ve pagan yeni-Platonculuktaki saf bir biçimde entelektüel kurtuluş kavramını reddetmesiyle birlikte ilk dalgalanmayı görürüz. Orijinal haliyle Platoncu evrensellerin egemenliğine en azından ılımlı bir muhalefet sağlayan Aristotelesçilik yeniden canlanmıştır ve evrensellerin ve tikellerin görece konumuna ilişkin sorunlar ilk olarak Afrodisiaslı Aleksandros (yaklaşık olarak 200) ve daha sonra Boethius'un ders kitabında çok etkili bir biçimde (yaklaşık olarak 510) gündeme getirilmiştir.

Roma İmparatorluğunun sonunda edebi kültürün çökmesiyle birlikte, Platon ve Aristoteles'in yeni-Platoncu karışımı Hıristiyan felsefesini alt etmiştir. Hıristiyan ortaçağda canlanan öğrenim dalgaları, gerilimleri yeniden ortaya çıkarmıştır. Karolenj döneminde işittiğimiz ilk tartışmalar, ılımlı nominalizm ve evrensellerin aşırı realizmi arasındaki tartışmalardır. Yine dış koşullardaki bir yıkımın ardından, entelektüel hayatın 1000'den sonra canlanmasıyla birlikte gezgin tartışmacılar (Anselmus ve Abelardus'un doğrudan öncelleri, Lanfranc, Berengar, Roscelin) nominalizm ve evrenseller sorunundan beslenmiştir; tartışmaları, soyutlamaların formüle edildiği epistemolojik sürecin daha karmaşık bir versiyonunu sunan uzlaşı öğretisini ("kavramcılık") ortaya atan Abelardus'la doruğa ulaşmıştır.

Daha sonra Hıristiyan felsefesi vites değiştirmiştir. Nominalizm-realizm tartışması, ısınmaya başlayan alandır; soyutlama düzeyi, daha ayrıntılı metafizik sistemlere doğru bir itki oluşturmuştur. Büyük ölçüde yeni-Platoncu malzemeler üzerine kurulu olduklarından, evrenseller üç kuşak boyunca tekrar baskın hale gelmiştir ve nominalizm terk edilmiştir. Bunun, Hıristiyan öğretisinin dışsal baskılarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bazı nominalistler, Teslis'in üç Kişisini yalnızca nominal olarak yorumlayarak sapkınlık suçlamasıyla karşılaşmıştır ama Teslis'i üç soyut gerçek olarak kabul eden muhalifleri de aynı sonla karşılaşmıştır. Nominalizm-realizm tartışması, entelektüel ağların saf bir biçimde içsel dinamikleri tarafından yönlendirilmiştir. Sorun yeniden ortaya çıktığında, bunun nedeni metafizik alandaki çatışmaların yeni-Platonculuğu zorlama noktasına gelmiş olmasıdır.

Aquinas, kurtuluşun zihin aracılığıyla genel fikirlerin alanına katılım yoluyla gerçekleştiği imasını yadsır. Soyutlama alanlarının hiyerarşisini dokunulmamış bırakır ama insanların evrensellerin dünyasını doğrudan kavrayabilme yetisine sahip olmadığını ve yalnızca tikeller aracılığıyla bir şeyleri bilebileceğini ileri sürerek ontolojik ve epistemolojik zeminleri ayırmak suretiyle soyutlama alanlarının öneminin altını oyar. Aquinas bir uzlaşmacıdır ama yeni karışık formülasyonu, Platoncu ontolojik hiyerarşiyi alaşağı etmiştir ve öz (yani evrensel form) karşısında varoluşa öncelik tanımıştır. Ghentli Henry (ayrıntılı bilgi için 15. dipnota bakın) bireyselliğin pozitif bir biçimde var olan Formların daha yüksek gerçekliğinin zeminine karşı yalnızca bir değillemeler ağı olduğu öğretisini bu hamleye bir yanıt olarak formüle etmiştir. Duns Scotus da bir şeyin özünün ne evrensel ne de tikel olduğunu, kendisinin "bu-luk" (*haecceitas*) olarak adlandırdığı tikelliğin genel ilkesine dayandığını ileri sürerek bütün rakip konumları gölgede bırakmıştır. Hıristiyan felsefesi, bu rotayı izleyerek, en yüksek dinsel gerçekliği evrensellerle özdeşleştiren yeni-Platoncu konumu reddetmiş ve nihayetinde radikal bir biçimde açıklanamaz tikellik kavrayışını esas alan Budistlere, Nagarjuna ve Dharmakirti'ye paralel bir tutum benimsemiştir. Akonseptüal Hıristiyan mistisizminin ve aynı zamanda da Ockhamlı William'ınki gibi radikal nominalizmin canlanmasının yolu açılmıştır.

İslami zincirde nominalizm ve realizm sorunu tartışması özgün Müslüman teologlar ve yeni-Platoncular arasındaki çatışmalar aracılığıyla patlak verir; bu, Hıristiyan insanbiçimcilik ve Yunan mirası arasındaki çatışmasına eşdeğerdir. 900'lerin başında Farabî, bu kavramları Yunan geleneklerini devam ettiren İslami filozofların koluna aktarmıştır ama bu Müslüman *falasifa* genellikle yeni-Platoncudur ve evrensellerin üstün gerçekliğini esas alan ortak hattı takip etmiştir; Farabî'nin yaptığı ekleme, sorunu varoluş ve öz arasındaki bir ayrım olarak formüle etmektir. Farabî'yle aynı kuşaktaki teolog Eş'arî, evrensel özlerin var olmadığını, yalnızca somut ve tikel olguların var olduğunu ileri sürmüştür. Üç kuşak sonra, yeni-Platonculuğun ve İslami rasyonel teolojinin temaları İbn Sina tarafından bir araya getirilmiştir. İbn Sina, kendi içinde sadece olası olan ama haricî bir nedenin sonucu olarak zorunlu hale gelen olumsal varlık kavramını formüle etmiştir. Bir başka deyişle, daha aşağıdaki dünya mantıksal evrensellerin alanının zorunluluk karakteristiğine katılır ama bunu yalnızca kendi içinde zorunlu olan varlığın, yani Tanrı'nın nedensel eylemi aracılığıyla türetilmiş bir şekilde yapar.

İbn Sina'nın olumsallığı, tikel varlıkların gerçek olduğu duyu alanını keskinleştirir. Bu avantajdan yararlanan Eş'arî zinciri, gerçekliğin evren-

seller veya evrensel ilkelere göre işleyen kuvvetler tarafından yapılandırıldığı anlayışına karşı kafa yormaya devam etmiştir. Cüveynî bir nesnenin başka karakteristiklere de sahip olabilecekken belirli karakteristiklere sahip olmasının, onun tikelleşmesine neden olan bir şeyin varlığına işaret ettiğini savunmuştur. Cüveynî'nin Tanrı'yla ilişkilendirdiği bu neden, Duns Scotus'un *haecceitas* veya Budist "böylelik" kavramlarına eşdeğerde tikellik kavramı üzerine bir soyutlama olarak görülebilir. Cüveynî'nin öğrencisi el-Gazzâlî, Hume'unkine paralel bir biçimde nedensellik karşıtı argümanlar üzerinden zorunlu neden kavramına karşı çıkarak İbn Sina'yı reddetmiştir: İbn Sina'nın olumsallık kavramı yeterince radikal değildir ve nedenselliğin bile tikel, Tanrı'nın iradesinin eylemi olarak görüleceği noktaya kadar genişletilmelidir. Duns Scotus ve Cüveynî tarafından vurgulanan Tanrı'nın herhangi bir genel ilkeyi oluşturma veya yok etme noktasındaki ihtiyari gücü, temel ontoloji hakkında çok yüksek düzeyli bir savdır; aynı sav, Heidegger'in dünyanın "fırlatılmışlığı" ve Sartre'ın varlığın doğasının temelsizliği, yani ilk planda herhangi bir şeyin var olması için hiçbir nedenin olmaması yaklaşımında yeniden yüzeye çıkacaktır.

Bu radikal tikellik kavrayışı, dünya ağlarının çeşitli dönemlerinde, evrenselleri ontolojik açıdan merkezi konuma getiren sistemlere karşı tartışma zincirlerinde ortaya çıkar.[17] Fakat radikal tikellik de entelektüel alandaki gelişmelere yanıt vermeksizin uzun süre varlığını sürdüremez. Evrensellerin gerçekliğinin karşıt ucu karşısına kendini diğer uçta konumlandırır ve düşmanıyla beraber ortadan kaybolur. Nagarjuna tarafından popüler hale getirilen Budist Madhyamika, radikal "böylelik" tutumunu Hindu realistleri bir tezat olarak karşısında bulduğu müddetçe sürdürebilmiştir ve bu durumda bile kendi cephesinde zihindeki tohumları evrensel formların eşdeğeri olan Yogacara İdealizmi tarafından yanıtlanmıştır. Radikal *haecceitas* kavramını yüksek düzey soyutlamaların burcuyla çevreleyen Skotizm, 1300'ler ve 1400'lerin entelektüel dikkat alanında odaktan uzaklaşmıştır.

Avrupa'da nominalizm-realizm tarihçesi, 1600'lerde bu kez çok ılımlı bir şekilde tekrar başlar. Transandantal evrenseller ya da açıklanamaz tikellere ilişkin aşırı savlar, tikel şeylerin deneyiminin kişilere isimleri veya şeyler arasındaki benzerliği temsil eden genel fikirleri formüle etmesi için nasıl imkân tanıdığını göstermeye çalışan uzlaşılara yerini bırakmıştır.

[17] Heidegger ve Sartre'ın radikal tikelciliği, Husserl'ın radikal evrenseller gerçekliğine –deyim yerindeyse Husserl'ın deneyimi çerçeveleyen formel ontolojik yapıların en derin düzeylerini araştırma programına– bir tepki olarak inşa edilmiştir. Bu, yaratıcı bir ağda bölünme yoluyla yenilikçiliğin ve bir rakibin merkezi savının değillenmesiyle ortaya çıkan yaratıcılığın tipik bir örneğidir.

Terminoloji, ontolojik ağırlık merkeziyle beraber değişmiştir; "realizm" artık evrensellerin değil, maddi dünyanın gerçekliğine işaret etmiştir. Bütün sorunlar çatışma tarafından yönlendirildiği için, evrensellerin savunucuları tartışmayı başlatan karşıtlıklar alanının önemli bir parçasıdır. Yeni-Platonculuk, ortaçağ akademisyenlerinin metafizik ilerlemeleri klasik antikçağın canlandırılması adına reddedildiğinde Rönesansta bir geri dönüş yapmıştır; yeni-Platonculuğa karşı isyanda, nominalist eleştiri bir kez daha öne çıkmıştır.

Hobbes, nominalizmini maddi tözün ontolojisine bağlar; bu da başka ihtilafların yolunu açar. Cambridge Platoncuları, sanki öznel fikirlere başvurulmaksızın bilinebilecekmiş gibi, maddi gerçeklik inancına saldırarak dinin savunuculuğuna soyunmuştur. Cambridge yeni-Platoncu çevresi ve Hobbes-Kartezyen materyalistlerinin ağlarının kesişme noktasında ortaya çıkan Locke da duyusal ampirizmin ılımlı bir versiyonunu ortaya koymuştur. Locke yalnızca tikel duyusal deneyimleri değil, aynı zamanda onlardan kaynaklanan tikel fikirleri ve tikel fikirler arasındaki benzerliklerin soyutlanmasıyla ortaya çıkan genel fikirleri kabul etmiştir. Locke'un benzerliğin hangi anlamda kavranabileceğine dair yarattığı güçlükler, ağının sonraki kuşaklarındaki birçok felsefe için verimli bir zemin haline gelmiştir. Realist temelleri bütünüyle reddeden Berkeley'in ve başka hiçbir şeyi değil, psikolojik eğilimleri temel alarak sağduyu realizminin savunusuyla son bulan Hume'un felsefeleri de bu verimli zemini kullanmıştır. Deneyimin evrensel boyutunun değerlendirilmesindeki güçlükler, çözümsüz kalmıştır; Hume'un ardından Batı filozoflarının dikkat alanı genellikle başka tartışmalara yönelmiştir.

Hint zincirinde nükseden derin sorunlar, örneğin birden çok töz arasındaki ilişkiler hakkında dünyadan çeşitli karşılaştırmalar yapabiliriz. Bu tür sorunlar, dinsel konumların dinamiğiyle daha da açık biçimde iç içe geçer. Bu, bizi epistemoloji-metafizik zincirini yönlendiren üçüncü temel nedene götürür.

Filozofların Yapbozu Olarak Tektanrıcılık

Teist dini, entelektüel ilerlemeye karşıt kılan köklü bir gelenek vardır. İngilizce konuşan ülkelerin liberal felsefesinin tarihsel bilinci, Abelardus'un sapkınlıkla suçlanmasından 1930'lar ve sonrasının muzaffer seküler okullarına kadar, bu ayrımı eksen alan bir dizi tartışmayı kılavuz edinir. Bu kavrayış, yapılanmış karşıtlıkların çokboyutlu sürecini tek çizgide ilerleyen bir evrime indirgeyerek ve de bu çizgiyi, üstünkörü bir biçimde rasyonalite ve ampirik bilimle özdeşleştirerek zayıf bir fikirler sosyolojisi üretir.

Avrupa'da hızlı-keşif biliminin başlangıcı, felsefi yaratıcılığın yenilenmiş bir evresine yol açan bir etki sağlamıştır ama bu esasen ağların ayrılması ve örgütsel tabandaki bir değişikliktir, felsefi dikkat alanında içsel bir yeniden yapılanmayı beraberinde getirir; çağdaş filozofların ideolojilerinin aksine, çekirdek felsefi araçlar ve yapbozların yerine bilimsel yöntemin getirilmesi değildir. Hızlı-keşif biliminin devrimi, dinsel çatışmaların açmazında Avrupa'daki sekülerleşme süreciyle aynı döneme denk gelmiştir; daha sonraları, üniversite tabanının kontrolünün teologlardan araştırmacı akademisyenlerin –filozoflar, biliminsanları ve hümanistler– eline geçmesi, teolojik gelenekçilik taraftarlarına karşı "akıl" kuvvetlerini kapsayan bir birleşik cephe ideolojisi üretmiştir. Bunlar, pratik ve gelip geçici ittifaklardır ve ideolojileri, felsefi yaratıcılığı yönlendiren daha derin karşıtlık motifine hiçbir şekilde ışık tutmaz.

Batıda inanç ve akıl çizgilerinde nükseden tartışmalar, bilinçli özkimlikleri ne olursa olsun ilerici ve gelenekçi kuvvetlerin bir cephesi değildir. Soyutlama-düşünümsellik zinciri, çatışma ve derin sorunların keşfi tarafından yönlendirilir. Rasyonalizm çoğu zaman kendi başına akar ve kendine özgü bir biçimde gelenekçidir; ortaçağ Averroistlerinin kendi eski metinlerine bağlılığı veya Rönesans Hümanistlerinin geçmişi referans alan bakışı buna örnek verilebilir. Descartes ve Leibniz'in çağında yüksek skolastik felsefenin kültürel sermayesinin yeniden ortaya çıkışı, felsefeyi bir kez daha hareketlendirmiştir. Felsefi ve özellikle de epistemolojik ilerleme açısından, şu veya bu tarafın zaferi değil, inanç ve akıl arasındaki *tartışma* önem taşır.[18] Bu motif tekrar tekrar ortaya çıkar: Kant'ın eleştirel epistemolojinin

[18] Dinsel-felsefi bölünmede ünlü figürler hakkında zaman zaman gündeme gelen inancın samimiyeti sorunu, iki kat faydasızdır. Ockham veya Descartes'in dinsel inançlarında samimi mi olduğu, yoksa bu uğraşlarını koruyucu bir maske gibi mi kullandığını sorgulamak, bu tür bireylerin işgal ettiği yapısal koşulu göz ardı etmektir: Argüman alanının derin sorunlarını dönüştürdükleri için kolay kolay şu veya bu tarafta kategorize edilemezler. Mikro sosyolojik bakış açısından, samimiyet sorunu naiftir. Düşünme, entelektüel ağlara odaklanan duygusal enerjilerin akışıyla, bir düşünürün zihninde belirli kamplara üyeliği temsil eden fikirlerin yeniden harmanlanması yoluyla gerçekleşir. Yaratıcı düşünür, semboller alanında ittifaklar oluşturur ve mevcut olanları dönüştürür. İnanç ve akıl ihtilaflarında, yaratıcı gelişmeler ihtilafın her iki tarafını kesen kavramları kaynaştırır. Elbette ki bir filozofun içsel sohbeti, kamuoyu önünde neleri söylemenin politik olacağı hakkında tartışmalar içerebilir. Fakat bir kişinin içsel düşüncelerini uzun süre gizlemesi, iletişim ritüellerinin enerji akışını kontrol eden tıpalar olduğu entelektüel dünyada bilhassa zordur. Filozof bir konumu açıkça ortaya koyduğunda –örneğin çifte doğru veya kavramsal yeniliklerin dinsel ortodokslukla uyumluluğu– bunu bir kitle karşısında tekrarlamanın ritüelistik süreci daha da çok duygusal enerji üretir ve bu fikirlerin içsel sohbette daha da egemen hale gelmesini sağlar. Başarılı düşünürler, yaratıcılıkları hakkında çok uzun süre Makyavelyan olamaz; fikirleri herkesçe bilinir hale geldikçe, düşünür kendi kendini endokrine eder.

yeni bir düzeyini yaratması, entelektüel hayatın örgütsel tabanının teolojik kontrolü üzerine yaşanan mücadelenin kalbinde gerçekleşmiştir. Bu, Aydınlanma tarzı seküler entelektüeller tarafından metafiziğin kesin reddi değildir, inanç ve aklın tartışmalı alanındaki bir hamledir, soyutlamanın daha yüksek bir düzeyinde verimli bir biçimde ortaya çıkan derin bir yapbozdur. Çok yakın zamanda, Heidegger'in varoluşçuluğu da yeni-ortodoks teoloji ve fenomenolojinin "kesin bilimi" arasındaki geriliminden doğar.

Hem taraftarlarının hem de muhaliflerinin ideolojilerinin aksine, muhafazakârlık dinamik olmaktan uzak duramaz. Muhafazakârlık, koşullar entelektüel hizipler arasında rekabete imkân tanıdığında epistemoloji-metafizik zincirindeki nükseden bir arabulucu andır. Kanonik metinlerin küratörlerinden oluşan bir topluluk, her zaman sistematik sınıflandırma ve kavramsal tutarlılığa dönük normal skolastik eğilimi takip ederek rasyonalistlerin bir hizbini üretir. Muhafazakârlık iptidai değildir. Geleneğin özelliğinin açıkça farkında olan muhafazakâr bir bilincin ortaya çıkışı, rasyonalistlerin önceki varlığına verilen bir yanıttır. Bu bölünme, entelektüel hayatın normal dinamiğinin bir parçasıdır.

İnanç ve akıl arasındaki savaş, epistemolojinin itici gücüdür; zira bilginin doğası ve kaynağı sorununu açıkça gündeme getirir. Yapıcı metafizikçilerin güven içinde kesin gözüyle baktığı araçlarına saldırarak eleştirel epistemolojiyi ilerletenler, çoğu zaman muhafazakârlar, teolojik tikelciler olmuştur. İslam felsefesinde, teolojik olarak muhafazakâr kamptan el-Gazzâlî ve İbn Teymiye, aklın temelleri hakkında ciddi soruları gündeme getirmiştir ve İbn Haldun, kıyassal yöntemin skolastik felsefesine saldırmıştır. Hindistan'da epistemolojiye en açık hamleleri yapan ve Hindu felsefi soyutlamasının yükselişlerini başlatan Mimamsa Okulu, en muhafazakâr okuldur, Vedik metinlerin literalist küratörlerdir.

Epistemoloji-metafizik zincirinde yukarı doğru yönelmeyi sağlayan gerilimler, en çok dinsel ortodoksluğun politik baskıyla uygulanan tektanrıcılık olduğu dönemlerde ortaya çıkar. Epistemoloji ve metafiziğin metafizik argümanların kanıtlarında iç içe geçmesi ve töz ve ilişki, nedensellik ve özgür irade, varlık ve olumsallık gibi temel sorunların gündeme gelmesi bu bağlamda gerçekleşir. Çin Düşüncesi ve Batı Düşüncesi (hem İslami hem de Hıristiyan kolları) arasında soyutlama düzeyinde bu kadar derin bir uçurumun olmasının nedeni budur. Tektanrıcı kilisenin hiçbir zaman devlet baskısıyla uygulanan bir üstünlüğünün bulunmadığı Çin'de, metafizik gelişime giden önemli bir yol eksiktir. Hindistan'da devlet destekli din tekeli genellikle mevcut değildir ve meditatif mistisizmi destekleyen merkeziyetçi olmayan yapılar, felsefi tartışmayı tektanrıcı Batıdakinden farklı yönlere

çevirmiştir. Hint felsefesi, ortaçağdan sonra gittikçe teist hale geldikçe, Batıyla epistemolojik ve metafizik paralellikler de artmıştır.

Tanrı'nın Kanıtları. İnsanbiçimci tektanrıcılık, entelektüel tartışmada yüksek düzeylerde gerilim üretir ve teolojik kanıtlara yol açar. Bu süreç, felsefi soyutlama düzeyini yükseltir ve epistemoloji-metafizik zincirinde hareket üretir. Karşılaştırmalı bir kanıt olarak, Çin felsefesinde tanrının kanıtlarının fiili yokluğuna dikkat edebiliriz. Taocu panteonun tanrıları ve Konfüçyüsçü devlet ayinlerinin şemsiyesi altında desteklenen popüler ilahlar, sonsuz yetkinlik niteliklerine veya dünyayı yaratma gücüne sahip değildir ve varoluşları hakkında soyut bir argümanı gerektirmezler. Yeni-Konfüçyüsçülüğün evreni yaratan Üstün nihai gücü de kanıta konu olmaz. Chu Hsi, ruhların hem ölümsüzlüğünü hem de varlığını reddeder. Diğer bakımlardan olduğu gibi, erken Çin felsefesi farklı bir yol izleme fırsatına sahip olmuştur. Erken dönem Konfüçyüsçülerinin Gök kültü, insanbiçimci nitelikleri zaten aşmıştır. Göğün Vekâleti* kavramı bile politik hâkimiyetin kişidışı kozmik haklılığını ifade eder. Bunun Han hanedanlığındaki kehanet kozmolojileriyle birleşmesi, kişidışı niteliğini ve transandantal bir şey yerine, evrenle özdeşleşmesini pekiştirmiştir. Mohistler, her zaman olduğu gibi, bir fark yaratabilmiştir. Kişidışı Gök ve Yazgı kültüne karşı, erdemlileri ödüllendiren ve günahkârları cezalandıran kişisel bir tanrıyı ve kötülükten intikam alan hayaletleri göklere çıkarmışlardır. Mohistler, Gök-Yazgı kavramını kaderciliği nedeniyle eleştirerek özgür irade hakkında erken bir tartışmaya kapı aralamıştır. Mohistlerin muğlak orta döneminde, Mo Ti ve Mohist *Kanonlar*'ın formülasyonu arasındaki beş kuşakta, Mohist mantığın temellerinin ayrılıkçı hizipler arasındaki karşılıklı sapkınlık suçlamaları ve dinsel inanç hakkındaki çatışmalardan kaynaklanması olasıdır. Mohist tektanrıcılık ve formel mantık birlikte ilerlemiştir. Her ikisi de Çin felsefesinin tarihindeki bir dönüm noktası olarak, Han hanedanlığındaki Mohist Okulun yok olmasıyla son bulmuştur.

Tanrı'nın kanıtlarının büyük gelişimi, üç dönemde gerçekleşir: Sokrates-öncesi filozoflardan Helenistik septiklere kadarki Yunan felsefesi; geç yeni-Platonculuk ve 400'lerdeki Hıristiyanlık arasındaki restleşme ve 700'lerden 1200'e kadar erken dönem Bağdat ve Basra okullarında, İbn Sina, el-Gazzâlî, İbn Rüşd (Averroes) ve Maimonides'in konumlarında zirveye ulaşan İslam (ve buna paralel olarak Musevi) felsefesinin gelişimi. Klasik Yunan dönemi, dünyayı yaratan transandantal bir Tanrı odağı olmaksızın çoktanrıcılık, tektanrıcılık ve panteizm yanlısı ve karşıtı argümanları harmanla-

* Kadim Çin hükümdarlarının sahip olduklarını iddia ettikleri hükmetme hakkı –çn.

mıştır. Bu alanda dikkatlice ortaya konan ilk kanıtlar, Yeni-Platoncu Okulun sonunda Hıristiyanlığa karşı dünyanın sonsuzluğunu savunan Proklos'la ortaya çıkmıştır. Onun ikinci kuşak öğrencileri olan ve Hıristiyanlığa dönen Simplikios ve İoannis Philoponos, tektanrıcı taraftan yeni-Platoncu argümanları reddetmiştir. İlk kapsamlı kanıtları üreten de soyut felsefe ve insanbiçimci Hıristiyan tektanrıcılığının ağları arasındaki sentez olmuştur.[19]

[19] Altı ek sorunun kanıtlarıyla birlikte, Tanrı'nın kanıtlarının sıkça kullanılan yedi türü mevcuttur (Davidson, 1987; *EP*, 1967:2:147-155, 232-237, 324-326, 3:345-348, 6:538-541, 7:84-87; Sextus Empiricus, 1949:1:13-194). Bunların dünya tarihine dağılımı, tektanrıcı bağlamın önemini doğrular. Laik yönelimli iki kanıt vardır: *İnsanlığın görüş birliği*: Cicero, Seneca, İskenderiyeli Klement; 1600'lerde Cherbury, Gassendi, Grotius, Hooker ve Cambridge Platoncuları tarafından yaygın olarak kullanılmıştır. Hindistan'da Udayana'ya getirilen Nyaya-Vaişeşika yorumunda karşımıza çıkar (MS 1000). Bu, ruhban sınıfından olmayanlara yönelik popüler bir argümandır; hem çoktanrıcılığın hem de tektanrıcılığın savunusuna uygulanmıştır ve Yunan sofistler, stoacılar ve septiklerden itibaren eleştirilerin hedefi olmuştur. *Teleoloji veya tasarım* (dünyanın uyumlu düzeni bir yaratıcıyı ima eder): Sokrates (Xenophon tarafından kaydedildiği haliyle), Platon, Hıristiyan kilise babaları; Saadia, Maimonides ve Aquinas tarafından da özetlerine dahil edilmiştir; özellikle 1700'lerin Avrupa'sında Butler ve Paley'le birlikte vurgu kazanmıştır. En çok bilim ve dinin bağdaştırılması bağlamında ön plana çıkmıştır. Bu argüman türü, insanbiçimci bir Tanrı'yı ima ettiği ve daha aşağı dünyanın bir illüzyon olduğunu ilan eden mistisizmle bağlantılı olarak veya Çin kozmolojilerindeki içkin dünya düzeniyle bağlantılı olarak anlamsız olduğu için Asya'da ortaya çıkmaz. Bu kanıtların her ikisi de Tanrı'nın kusursuzluğu ve birliği hakkında veya dünyanın yoktan yaratıldığı hakkında hiçbir şey ima etmediğinden metafiziksel olarak sınırlıdır.
Üç metafizik kanıt vardır. *Kozmolojik* kanıtın alt türleri bulunur: Aristoteles'in ilk Hareket Ettiricinin varlığı kanıtı, stoacılar *hareketten* yola çıkararak ve ortaçağ Müslümanları ve Yahudileri, Aquinas, Descartes, Locke ise Tanrı'nın kanıtları olarak kullanılan ek argümanlarla birlikte *nedensellikten* yola çıkarak kozmolojik kanıt sunar. *Göreli kusursuzluk* (kusursuzluğun karşılaştırmalı dereceleri en üstün varlığı ima eder): Erken dönem stoacılar, Augustinus, Anselmus, Aquinas, Descartes; Şankara epistemolojik bir versiyon sunar. *Ontolojik* kanıt: İbn Sina (olumsallıktan yola çıkar); Anselmus'un versiyonu ortaçağ Hıristiyan felsefesinde yaygın olarak kullanılmış, tartışılmış ve reddedilmiştir, daha sonra Descartes, Spinoza ve Leibniz tarafından canlandırılmış ve Frege ile Russell'a kadar eleştirel olarak tartışılmıştır. Teknik filozoflar, bunu düşünümsellik sorununu ciddi biçimde gündeme getirdiği için metafiziksel olarak en ufuk açıcı kanıt olarak değerlendirmiştir. Ontolojik kanıt, Advaita'nın yükselişinden itibaren egemen olan en yüksek gerçekliğe karşı anti-kavramsal duruş nedeniyle Hindistan'da ortaya çıkmaz.
İki postmetafiziksel kanıt vardır. *Ahlaki*: Kant (en yüksek iyi ideali, insanın dışında bir kaynağı ima eder). *Dinsel deneyimden*: Schleiermacher, James. Bu argümanlar, başta kozmolojik ve ontolojik kanıtlar olmak üzere Kant'ın metafizik argümanları kesen eleştirisinden kaynaklanır.
Ek kanıtlar: Tanrı'nın birliği, kusursuzluğu, sonsuzluğu, cisimsizliğinin kanıtı; hiçlikten yaratılmanın kanıtı (dünya tözünün sonsuzluğunun reddi); ruhun sonsuzluğunun kanıtı. Bu kanıtlar, transandantal tektanrıcılık argümanlarını çoktanrıcılık ve panteizm argümanlarından ayırt etmekte temeldir. Bu kanıtlardan bazıları geç dönem Hıristiyan yeni-Platoncularla başlamıştır; ortaçağ İslam ve Musevi felsefesinde çok yaygın olarak geliştirilmiştir.

İslam felsefesi, Yunan felsefesi için pasif bir aktarma kayışı değildir. İlk soyut tartışma topluluğu, Mutezile Okulunda *kelam* adı verilen rasyonel teolojinin özgün gelişimini ortaya koymuştur. Mutezile Okulunun yaratıcılığı, ancak İslam felsefesinin bir dönüm noktasını deneyimlemesinin ardından –yani 835'ten sonra metinsel muhafazakârların artan gücüyle birlikte– savunmacı bir tutum sergilemeye.başlamış ve dikkat alanında Yunanistan'dan aktarımların sıcak karşılandığı bir boşluk bırakmıştır. İslam felsefesinin ilk evreleri, doğrudan özgün teolojik ihtilaftan kaynaklı olarak özgür irade ve yazgı sorunlarına ve Tanrı'nın birliği ve adaletinin kanıtlarına odaklanmıştır. Nelerin kanıtlandığı ve nelerin kanıtlanmadığına ilişkin keskin bir bilinç gelişmiştir. Tanrı'nın varlığının çeşitli türden kanıtları kabul edilmiş ve bunlar, Tanrı'nın birliğinin ve dünyanın hiçlikten yaratılmasının kanıtlarından ayırt edilmiştir. Muhafazakâr bir muhalefetin oluşumu, soyutlama düzeyini yükseltmiş ve birincil-ikincil olaylar, yaratılmanın olumsallığı, evrensellere karşı tikellik ve nedensellik üzerine ciddi tartışmalara yol açmıştır. İbn Sina, tek başına kendi içinde saf bir biçimde gerekli varlık olarak Tanrı'nın kanıtını sunmak için gerekli, olası ve olumsal varlık ayrımlarını ekleyerek, kanıtların yükselen ölçütlerine ilişkin rekabette kendi cogito versiyonunu üretmiştir. el-Gazzâlî, İbn Sina'nın rasyonalizmine verilmiş bir yanıttır; İbn Rüşd de el-Gazzâlî'ye verilmiş bir yanıttır. İslam felsefesinde epistemoloji-metafizik zincirin ana çizgisi, Tanrı'nın kanıtlarına ilişkin tartışma alanındaki bir dizi hamledir. Yunan ağlarında ve daha sonra Hıristiyan felsefesinde, Simplikios ve Philoponos çok az dikkat çeken önemsiz figürlerdir; ortaçağ Müslüman ve Yahudi felsefesinde, yıldız olanlar Tanrı'nın kanıtlarını formüle edenlerdir.

Ortaçağ Hıristiyanlığında entelektüel hayat canlandıktan sonra, Tanrı'nın kanıtları esasen inanmayanları inandırmak için değil, entelektüel toplulukta öne çıkmak için felsefi yeteneğin test edildiği standart bir alan haline gelmiştir. Bu saf bir biçimde entelektüel oyundur; kanıtların kabul edilmesinin hiçbir getirisi yoktur ve rakip argümanın yetersizliklerinin reddi, bir üstünlük işareti olarak alınmıştır. Yüksek ortaçağın filozofları, soyutlama-düşünümsellik zincirinde başlangıç düzeyindeki kişiler değildir. Kullanılabilir durumdaki kadim sermayeyi uyarlayarak işe koyulmuşlardır ama bu sermayeyi, insanbiçimci tektanrıcı teolojinin ayırt edici yapbozlarına dönüştürmüşlerdir. Hukuk eğitimi almış bir tartışmacı olan Anselmus, tartışma ölçütlerini yükselterek, herhangi bir ampirik önermeye başvurmaksızın kendi içinde kusursuz bir kanıt arayarak ortaçağdaki ilk büyük şöhreti elde etmiştir. Felsefi soyutlamanın keskinliği, daha sonra Tanrı kavramındaki rötuşlarla birlikte yükselmiştir. Kanıtlar Aquinas tarafın-

dan sıralanmış, Duns Scotus tarafından rötuşlanmış ve Ockham tarafından reddedilmiştir ve nominalistler de metafizik oyuna katılmıştır. Tartışmalar sapkınlığın sınırlarını zorlamış görünse de ve bazen inanç ve akıl arasındaki geleneksel ilişkileri zedelese de, saf bir biçimde seküler bir felsefe adına Hıristiyan teolojisini tamamen terk etmek hiç düşünülmemiştir; kanıt oyunu tarafından başlatılan ve dramatize edilen akla dayalı Tanrı kavramı, metafizik ilerlemenin gerçekleştiği derin sorun alanıdır.

Aynı durum, Avrupa felsefesinin sekülerleşme dönemi için de geçerlidir. Descartes'ten Leibniz ve Berkeley'e, Tanrı yeni tartışma ölçütlerine göre oynanan felsefenin akıl yürütme müsabakalarında merkezi bir unsurdur... İnsanbiçimci nitelikler, soyutlamanın bu arındırılmış düzeyinde aşılmıştır; muhafaza edilen ve daha ileri bir soyut yapıya giden yolu mümkün kılan şey, sonsuz yetkinlik kavramlarında vücut bulan yetkinlik ölçütleridir. Seküler bilim ve saf akıl ve özgürlük felsefeleri, nihayetinde teolojiyi tahtından indirmeye yönelik hareketler haline gelmiştir. Fakat bu durum, ebeveynine savaş açan bir çocuğun durumu gibidir; teoloji tarafından keşfedilen her şeyi bilme, her şeye gücü yetme, sonsuz özgürlük ve iyilik ölçütleri, bütünüyle kapsayıcı bir açıklama, kusursuz ve eksiksiz nedensellik, İdealist ve post-İdealist felsefenin çeşitli nihai hedefleri gibi bilimsel ve felsefi hedefler tarafından devralınan kavramları sunmuştur. Septik ve anti-temelci konumlar bile bu ölçüye karşı formüle edilmiştir. Tanrı üzerine tartışmalar, modern Avrupa felsefesinde atavizm [soyaçekim] niteliği taşımaz, epistemoloji-metafizik zincirinin anayoludur.

İnsanbiçimci tektanrıcılığın önemini sınamak için en önemli karşılaştırma kadim Yunan'dır. Kadim Yunan'da kişisel bir Tanrı şöyle dursun, bir tek Tanrı'ya bağlılık için bile hiçbir politik baskı yoktur; yine de teolojik kanıtlarda birtakım gelişmeler olmuştur. Kozmolojik felsefenin ilk gelişimi, çoktanrıcılığın eleştirilmesi veya birden çok tanrının doğal elementler olarak yeniden yorumlanmasıyla gerçekleşmiştir. Mitolojilerin rasyonalize edilmesinin ikinci bir versiyonu, ilahiliği genel bir anlamda dünya bileşenlerinden biri olarak kavrayan ve evrenin kendisinin akıllı bir ruha sahip canlı, rasyonel bir varlık olduğu argümanlarını geliştiren stoacılar tarafından ileri sürülmüştür.

Platon, üçüncü bir yol izleyerek ampirik dünyanın doğasında değil, üzerindeki bir metafizik düzeyde, zekâ ve ihtiyatlı bir öngörü gibi insan-benzeri niteliklere sahip transandantal bir Tanrı tasavvur etme eğilimini geliştirmiştir. Platon yalnızca tereddütlü bir şekilde tektanrıcıdır; Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici hakkında hareket eksenli son derece sınırlandırılmış kanıtında olduğu gibi, Platon Tanrı'ya yalnızca sınırlı güçler bahşeder; olsa

olsa dünyayı şekillendirir veya kontrol eder ama dünya tözünün veya sonsuz Formların yaratıcısı değildir. Orta Platoncular, akla dayalı bir tektanrıcılık üretmeye daha çok yaklaşmış ve formların ilksel Bir'den yayıldığı çeşitli modeller ortaya atmıştır; ama bunlar genellikle kanıttan ziyade ontolojik açıklamalardır ve panteizme yönelir.

Yunan felsefi ağının iç tartışmaları, tektanrıcılık kavramının kaynaklarından biridir. Genel olarak, soyutlama-düşünümsellik zincirinin eğilimi, metafizik birleşme, ampirik düzeyi aşma, epistemolojik ve ahlaki yetkinlik gibi tektanrıcılığın bazı kavramlarını üretir. Yunan felsefesi, Hıristiyanlığın tam gelişmiş insanbiçimci tektanrıcılığıyla harmanlanabilen, hatta onun yayılmasına katkıda bulunabilen bir kol geliştirilmiştir. Fakat felsefi ağların tek bir dinsel eğilimi yoktur; kendi haline bırakıldığında, Yunan felsefesinin natüralizm (bir süreliğine), tam-septisizm veya panteizmi vurgulaması da aynı ölçüde muhtemeldir.[20]

Yunan ağları, tanrılar veya Tanrı'nın varlığına karşı kanıtların popülerliği bakımından dünya ağlarıyla karşılaştırıldığında dikkate değerdir. Aslında negatif kanıtlara en başından itibaren rastlanır ve pozitif kanıtların gelişiminin büyük bir kısmı, negatif kanıtların süregelen teşvikiyle gerçekleşmiştir. Özellikle Megara ve Kirene okullarında ünlü ateistler vardır. Akademi, Karneades'e kadarki septik döneminde, stoacıların dinsel kanıtlarına karşı argümanlardan beslenmiştir; bu da Orta Stoacıların karşı kanıtlar üretmesine neden olmuştur. Septik okul, her iki taraftaki sonuçsuz argümanların dengesinden mühimmat toplamıştır. Bu argümanlar, kavramsal soyutlama düzeyinin keskinleşmesine ılımlı bir ölçüde katkıda bulunmuştur. Örneğin Megara Okulu, stoacıları görece ve mutlak yetkinlikler boyutunu ayırt etmeye zorlamıştır.

Bir bütün olarak, bu argümanlar İslam, Musevi ve Hıristiyan felsefesi için Tanrı'nın kanıtlarının sahip olduğu merkezilik benzeri bir şeyle felsefi

[20] Tektanrıcılık, popüler dinin iptidai bir kavramı değildir; panteonlarla uzlaşma eğiliminde bir politika izleyen profesyonel rahiplerden de gelmez. İlahiyat kavramını ontolojik tektanrıcılık halinde saflaştırmak, rekabetçi bir entelektüel topluluk içinde soyutlama dürtüsünün bulunmasını gerektirir. Tektanrıcılığın, entelektüel bir zincirin orta kuşaklarına doğru ortaya çıkma eğiliminde olması bu nedenledir. Fakat insanbiçimci tektanrıcılık noktasında entelektüel dinamiklerin içinde dengede tutulacak hiçbir şey yoktur. Bunun gerçekleştiği yerde, bu tür tektanrıcılık içsel entelektüel eğilimlerin Weber ve Durkheim'ın dikkat çektiği türden dış toplumsal koşullarla birleşmesinin sonucudur. Bu dış koşullar sırasıyla emperyalist bir devletin egemenliği (veya kadim İsrail'in savaş konfederasyonu örneğinde, bu tür bir devlete duyulan özlem) ve bunun bir panteonun birincil tanrısını diğerlerinin üstüne yükseltmesi (Weber) ve artan sosyal farklılaşmayla birlikte evrenselleşme (Durkheim). Karşılaştırmalı kanıt, Swanson tarafından sunulur (1962).

gelişmeyi yönlendirmemiştir. Sextus Empiricus'a (MS 200) kadar, çoktanrıcı tanrılar hakkındaki tartışmalar tektanrıcılıkla ilgili olanlarla hiçbir ayrım gözetilmeksizin karıştırılmıştır. Tektanrıcılıkla ilgili tartışmalarda bile argümanlar çoğu zaman harekete dayalı kanıtın, İlahı, maddi dünyanın kusurlu niteliklerini paylaşan bir maddi beden haline getiren anti-stoacı argümanlarda olduğu gibi çok düşük bir soyutlama düzeyinde kalmıştır. Bu somutluk, çoktanrıcılığın süregelen politik varlığından kaynaklanmıştır. Felsefi argümanlara karşı temel dış baskılar, hem erken dönemde (Sokrates'in ölümüne neden olan suçlamalar ve sofistler ile Kirene Okulunun skandalları) hem de geç dönemde (Roma İmparatorluğunun daha sonraki döneminde Hıristiyanlığa karşı çoktanrıcı savunma) çoktanrıcı kültlere yapılmış hakaretlerden doğmuştur. Hıristiyanlık siyasi olarak egemen hale geldikten sonra, Tanrı'nın yüksek düzeydeki metafizik kanıtları epistemoloji-metafizik zincirini yönlendirmeye başlamıştır.

Hindistan faydalı başka bir karşılaştırma imkânı sunar. Tanrı'nın varlığının kanıtları, özellikle Şankara'yla birlikte MS 700'lere kadar belirgin değildir. Bu, Budizmin gerilediği ve felsefi dikkat alanının soyut alanlarındaki yerinin, Hindu okulları tarafından alındığı dönemdir. Bu, 400'lerde Hıristiyanlığın felsefenin kontrolünü yeni-Platoncuların elinden almasına benzer bir durumdur; daha önce egemen olan felsefi okulların her ikisi de insanbiçimci olmayan transandantal mistisizmdir; Budizm örneğinde bu açıkça ateizmdir. Hinduizmde liderlik eden Şankara, Mimamsakaların ağ ürünüdür. Metinsel literalistlerin bu okulu, Hindu teizminin gelenek dışı kültlerine karşı verdiği mücadelede, tanrıların gerçekliğini Vedik metinlerdeki isimlerden ibaret görerek reddetmiştir. Sonsuz olan ve dolayısıyla klasik Yunan kozmolojilerinde maddenin sonsuzluğu benzeri bir rol oynayan şey Vedalardır. Şankara'dan önceki kuşakta yer alan Kumarila, tartışmayı keskinleştirerek transandantal bir Tanrı'nın dünyayı yaratmak için bir amacının olacağını reddetmiştir (bu, Augustinus tarafından alıntı yapılan Yunan septiklerinin de ileri sürdüğü fikirdir). Şankara, Mimamsa epistemolojisini farklı bir amaç için kullanmış ve esasen Budist ateizm ve popüler Hindu realist çoktanrıcılığı arasındaki farkı gidermiştir. Şüphe değerlendirmenin yapılacağı bir ölçütü varsaydığına göre, en yüksek bakış açısının varlığı kanıtlanır; bu, dünyanın illüzyon olmasına karşılık ikili olmayan, açıklanamaz gerçeklik, yani Brahmandır.

Advaita, dikkat alanının kontrolünü Budizmin elinden aldıktan sonra geriye kalan tüm Hindu okulları yeniden yapılanmaya zorlanmıştır. Advaita saflarının dışında aktif kalan tek okul olan Nyaya-Vaişeşika, ilk dönemki ateizmini terk etmiş ve çoğulcu realizmini Tanrı'yı listedeki bir başka

metafizik varlık olarak dahil edecek biçimde genişletmiştir. Udayana (MS 1000'ler) kanıtların bir özetini üretmiştir; bunların bir versiyonu (doğru bilginin yalnızca Tanrı olabilecek bir dış kaynağı gerektirmesi) Şankara'nın epistemolojik kanıtını anımsatır ama Şankara'nın şüphe ve doğru bilginin gerçekten var olup olmadığı sorusunu temel alan argümanının keskinliğinden uzaktır. Udayana'nın diğer argümanları, nedensel bağımlılığı temel alan kozmolojik argümanın versiyonlarını içerir (Radhakrişnan ve Moore, 1957:379-385). Özet formu, bu argümanların Nyaya-Vaişeşika Okulunun önceki kuşaklarında geçerli olduğunu ima eder. Udayana görünüşte Budizme karşı çıkar; ama Budist ateizm artık yaşayan bir okul değildir ve o tarihte varlığını sürdüren Budistler, büyüsel-teistik tantracılerdir. Burada, Tanrı'nın kanıtlarının entelektüel ustalıkların sergilenmesi için başlıbaşına bir oyun haline geldiği ortaçağ Hıristiyanlığına paralel bir durumla karşılaşırız.

1000 ve 1400 arasında, teist okullar (Ramanuja, Madhva, Nimbarka) felsefi alanda Advaita'ya meydan okuduğunda, tartışmalar yaratıcı Tanrı'nın varlığına değil, dünyanın gerçekliğinin derecesine ve farklılaşmamış Mutlağın daha alçaktaki bu âlemi nasıl yaratabildiğine odaklanmıştır. Advaiata diyalektikçileri Şri Harşa ve Citsukha, bu bağlamda her kavramı çelişkilerin gerçekdışılığında aynı potada eriten bir analiz uygulamış ve düalist olmayan Mutlağı yegâne gerçeklik olarak bırakmıştır. Epistemoloji-metafizik zinciri, ortaçağ Hindistan'ında tektanrıcılık geliştikçe önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Yaklaşım açısı, dünyanın gerçekliğinin Tanrı'nın kanıtlarının türetildiği başlangıç noktası olduğu İslami anlayış ve Hıristiyan Batıdan farklıdır. Hindistan'da, post-Budist dönemdeki egemen okul kişidışı transandantal bir mistisizmi benimsediğinden, dünyanın kanıtları önemli bir sorun haline gelmiştir. Her iki durumda da, felsefi tartışmanın gerilimi insanbiçimci tektanrıcılığın gücü tarafından üretilir.

Derin Sorunlar: Özgür İrade ve Determinizm, Töz ve Çoğulluk. Kendiliğinden yayılan bir güçlük içeren öğreti, derin bir sorundur. Her biri başka yapbozlar içeren alternatif yollar açılır. Bu tür açmazların keşfi, felsefi soyutlama-düşünümsellik zincirinin daha yüksek noktalarına açılan ortamdaki temel dinamik haline gelir. Entelektüel hayat, enerjisini karşıtlıklardan alır. Garanti edilmiş tartışma konuları sunduğu için derin sorunlardan beslenir. Derin bir sorun keşfedildikten sonra, soyutlamanın ardışık düzeylerinde geri kazanılma eğilimindedir. Derin sorunların kabulü, entelektüel yaratıcılığın temel bir ilkesinin daha kesin bir şekilde yeniden formüle edilmesine olanak tanır: İhtilaflar, küçük sayılar yasasına göre dikkat alanını

böler, bunu yalnızca katılımcılar için en çok önem taşıyan çizgilerde değil, mevcut derin sorunların çizgilerinde yapar.[21]

Tektanrıcılık, soyutlama-düşünümsellik zincirindeki ilerleme için verimlidir çünkü derin sorunların önemli bir kaynağıdır. Bunların en basitlerinden biri, özgür irade sorunudur. Özgür irade sorunu, bir çift karşıt kavramda çelişkiler üretebilen soyutlama düzeyinde ortaya çıkar. Bir tarafta genelleştirilmiş bir topyekûn nedensellik kavramı, diğer tarafta ise eşit ölçüde soyut ve genel bir ahlaki ilke kavramı bulunmalıdır. İnsanbiçimci tektanrıcılık neredeyse bu iki soyutlamanın bileşimi tarafından tanımlanır: Tanrı'nın birliği ve gücü, en uç noktaya yüceltilir; aynı zamanda insani erdemlerin yüceltilmesi, Tanrı'yı doğruluğun ve adaletin özü haline getirir. Sorun, çoktanrıcılıkta veya transandantal mistisizmde veyahut içkin kozmik dünya ilkesi altında ortaya çıkmaz. Özgür irade sorununun, İslam ve Hıristiyanlıkta (ve bunu takip eden seküler felsefede) önemliyken, Çin, Hint veya Yunan felsefesinde önem taşımaması bu nedenledir.

Özgür irade derin sorununun bir versiyonu, tektanrıcı olmayan zincirlerde de ortaya çıkar. Çin, Hindistan ve Yunanistan'da soyutlama-düşünümsellik zincirinin çok başında kader veya yazgı sorunu ortaya çıkmıştır. Bu, erken Mohistler için erken dönem Konfüçyüsçü Gök veya Yazgı kültüne karşı önemli bir itirazdır. Bu, Buddha'nın çağcılları arasında Ajivikaların kaçınılmaz Yazgı olarak nitelendirdiği ve Buddha ile Cayna kurucusu Mahavira'nın sırasıyla meditatif uzaklaşma ve çilecilik aracılığıyla üstesinden gelinmesini önerdiği karma kavramında kristalleşmiştir. Yunanistan'da mantıksal zorunluluk kavramının oluşturulmasının hemen ardından, Megara mantıkçısı Diodoros Kronos ve onun ardından Stoacı Okul, gelecek hakkındaki her ifadenin ya doğru ya da yanlış olacağını ve dolayısıyla gerçekleşecek her şeyin halihazırda mantıksal olarak belirlenmiş olduğunu savunmuştur. Tartışmacılar, bunun dünyayı kaderine terk ettiğini ve bireyin herhangi bir şey yapma motivasyonunun altını oyacağını belirterek buna karşı çıkmıştır; Stoacı Hrisippos, bireyin eylemlerinin de belirlenmiş olduğunu ileri sürerek sert bir yanıt vermiştir.

Genelleştirilmiş nedensellik kavramı oluşturulur oluşturulmaz, eşit ölçüde soyut ahlaklılık kavramının formüle edilmesini desteklediği için tartışma konusu haline gelmiştir. Böylece, Mohistlerin benimsediği karşıt yol, genelleştirilmiş insan ahlakının bir Tanrı kişiliğinin doğaüstü düzlemine yansıtılması olarak değerlendirilebilecek tektanrıcılık yönünde ilerlemiş-

---

[21] Hint *satkaryavada* ve *asatkaryavada* karşıtlığı gibi derin bir sorun, dikkat alanını yalnızca ikiye böler ama küçük sayılar yasası üç ila altı boşluk sağlar. Derin sorunlar, dikkat alanını bölen etmenlerin en önemlisidir ama yegâne etmen değildir.

tir. Hindistan'da karmayı reddeden birçok filozof, bu entelektüel toplulukta daha önce duyulmamış bir ahlaki ölçütü destekleyen Buddha tarafından ahlaklılığı reddetmekle suçlanmıştır.

Topyekûn nedensellikle gerilimi ortadan kaldıran felsefi ahlak kavramı yaratıldığında, bu tartışmalar oldukça çabuk çözüme kavuşturulmuştur: Çin'de insanın ahlaki eylemi ya ritüel ve toplumsal gelenekle ya da kozmik *taoyla* uyumla özdeşleştirilmiştir; Hindistan'da nedensellik, illüzyonun dünya düzeyiyle özdeşleştirilmiştir ve en yüksek ahlaklılık bunu aşmaktan geçer. Yunanistan'da (ahlaki veya kozmik gerilimin bulunmadığı çoktanrıcı konum bir kenara bırakılırsa) egemen felsefi etik, kozmik ve ahlaki tüm yargılardan şüpheci bir şekilde uzaklaşmayı veya benliği evreni yöneten içkin bir dünya ilkesiyle stoacı tarzda uyumlu kılmayı temel almıştır. Yunanlar için özgür irade konulu ahlaki tartışma hiçbir zaman güçlü olmamıştır ve sorun, daha genel bir determinizm ve indeterminizm karşılaştırmasına odaklanmıştır. Platon ve Aristoteles, özgürlüğü akla uygun bir şekilde hareket etmekle (akla uygun hareket etmek de kozmik düzenle ilişkilendirilmiştir) ve esareti tutkulara esir olmakla özdeşleştirmiştir.

Tüm bu örneklerde, soyutlama-düşünümsellik zinciri orta düzeye ulaştığında gerilim dağılmıştır. Tektanrıcılık koşulunda gerilim artmıştır; aslında başlangıçta entelektüel soyutlamaya ihtiyaç duymayan ve özgün felsefeler ortaya çıktıkça buna açıkça düşman hale gelen önemli hizipleri geliştiren konumlarda daha yüksek soyutlamanın gelişimine dönük bir itici güç haline gelmiştir.

Özgür irade yalnızca yarı derin bir sorundur; belirli bir teolojiyi kabul etmekten kaynaklanan gerilimlerden doğar. Kuşaklar boyunca özgür iradenin incelenmesi, kavramların kendisinde biriken daha kapsamlı derin sorunları açığa çıkarır. Bu, benzer olmayan tözler arasındaki ilişkiler problemidir veya daha genel olarak ontolojik çoğulluk problemidir; bunun sonucunda nedensellik ve aranedencilik sorunları ortaya çıkar. Metafizik keskinliğin daha da yüksek bir düzeyinde, derin sorun var olmak ve olumsallık olarak yeniden formüle edilir. İslam felsefesi örneğinde bu itici gücü açıkça görürüz.

700'lerin başında entelektüel ağlar oluşurken eksen alınan ilk önemli sorun, Tanrı'nın kadirimutlaklığıyla ahlaki kötülüğün sorumluluğunu bağdaştırma tartışmasıdır. Rasyonel teoloji (*kelam*) hizbi, Tanrı kavramını rasyonel bir doğaya sahip olması ve dolayısıyla nihai bir iyilik ölçütüne bağlı kalması üzerinden ayrıntılandırmıştır; dolayısıyla kötülük de insanın özgür iradesine atfedilmiştir. Buna yanıt olarak gelişen metinsel lafızıcıların muhalefeti, özgür iradenin Tanrı'nın gücüne getirilen bir sınırlama oldu-

ğu duruşunu benimsemiş ve yazgıyı savunmuştur. Aynı tartışma çevreleri, dünyanın kadirimutlak yaratıcısı olarak Tanrı'nın birliğinin ve gücünün kanıtlarını başlatmış ve insanbiçimci tektanrıcılığı keskinleştirmiştir. Derin sorun, tam da bu noktada çiçek açmıştır. İlk ünlü Müslüman entelektüeller grubu bu problem alanında ortaya çıkmıştır.

Kelamın üçüncü ve dördüncü kuşaklarında ortaya çıkan Mutezile hizbi, aynı anda hem özgür iradeyi hem de Tanrı'nın birliği ve gücünün kanıtlarını savunabilmek için metafizik zeminlere yönelmiştir. Bu birleşimin sonucu, zaman-atomlarından oluşan bir dünyada ilahi müdahaleyi esas alan aranedenci öğretidir. Özgür irade argümanı, arındırılmış bir nedensellik kuramına, Tanrı'nın dünyaya müdahale şekillerinin açıklamasına yol açmıştır; Tanrı'nın birliğinin kanıtları ise töz ve niteliklerinin ayrılmasına neden olmuştur. Dırâr, bedensel tözü reddetmiştir; beden yalnızca niteliklerin bir toplamıdır ve bazı nitelikler diğerlerinin üzerine inşa edilir (örneğin yuvarlak olmak, bir şekle sahip olmayı temel alır vs). Töz ve nitelik ayrımı yoktur, çünkü her töz sonsuz şekilde bölünebilir (bu, Budist nominalizmini andıran bir argüman çizgisidir). Dırâr'ın rakibi Muammer, Budist *Abhidharma* realizmine benzer bir duruş sergilemiştir: Nitelikler yalnızca temeldeki bedensel atomların toplamıdır; ama İslami tektanrıcılığa uygun olarak, Tanrı'nın insan bedenlerini onları oluşturan atomları yaratmak suretiyle yarattığını savunmuştur. Bu, özgür iradenin ve Tanrı'nın adaletinin savunusuna imkân tanımıştır, çünkü Tanrı insani bedenlerin niteliklerinden yalnızca dolaylı olarak sorumludur ve onların iyi veya kötü niteliklerinden sorumlu değildir. Ebû'l-Hüzeyl, hangi türden niteliklerin zamanda yalnızca anlık olarak var olduğunu ve hangilerinin görece kalıcı olduğunu ayırt etmeye çalışmıştır; zamanda var olan sorumlu bir insan varlığından söz edilebilmesi için gerekli olan istenç ve hareket, hayat ve bilgi görece kalıcı olan nitelikler arasında yer almalıdır. Bu Müslümanlar, kişiyi uçup giden bir toplama, fiilen bir illüzyona indirgemek istememiştir, çünkü amaçladıkları şey, Budist nirvana değil insanbiçimci ahlaki kurtuluştur.

Bir sonraki evre, varoluş ve değişimin ontolojik statüsüne daha da yönelmiştir. Bişr, realist tarafta yer almıştır. Her şey yalnızca zamandaki atomik anlar dizisi olarak var olur; dünyayı gözeten Tanrı bunları tekrar tekrar yaratır ve yok eder. Fakat her varoluş orada bulunduğu süre zarfında gerçektir. Dahası, muhtemelen Budistlerin Vaişeşika muhaliflerini gittikçe aşırı realist alana zorladığı dönemdekilere benzer tartışmalardan yola çıkan Bişr, yıkımın da gerçek bir eylem olduğunu, hatta Tanrı'nın zaman-atomlarını yarattığı "hiçliğin" de gerçek "bir şey" olduğunu ileri sürmüştür. Bu aşırı realizme karşı, entelektüel kutuplaşma motifine uygun olarak, Naz-

zam, Herakleitos benzeri bir aşırı süreçsellik geliştirmiştir. Töz, sonsuz bir şekilde alt bölümlere ayrılabileceğinden mevcut değildir. Nitelikler de dağılır, çünkü tüm diğer nitelikler harekete indirgenir ve hareket de tabiatı gereği geçicidir. Nazzam'ın muhalifleri, Eleacı benzeri sorunları gündeme getirerek yanıt vermiştir: Herhangi bir mesafe sonsuz sayıda noktadan oluşuyorsa, sonsuz bölünebilir zaman-atomlarının onları aşması nasıl mümkün olabilir?

Dırar ve Muammer, Ebû'l-Hüzeyl, Bişr ve Nazzam, ünlü isimler değildir; İslami rasyonel teolojinin içindeki tartışmalar, Yunan yönelimli *falasifa* (Farabî, İbn Sinâ, vs) ya da sonraki bir döneme ait olan daha muhafazakâr ortodoksluğun uzun süre boyunca dikkatleri üzerinde topladığı İslam dünyasında bile filozofların tarihsel bilincinde hiçbir zaman önemli bir yere sahip olmamıştır. Yine de erken dönem Mutezileciler, tektanrıcılığın metafizik itici gücünü ve kendi kaynaklarından (bu, Yunan felsefesinin İslam dünyasına nüfuz etmesinden önceki bir dönemdir ve Budist veya Hıristiyan fikirlerin aktarımları olarak bu tartışmaları göz ardı etmek için ortada ciddi bir neden yoktur) ayırt edici bir şekilde tektanrıcı bir problematik tarafından renklendirilen soyutlama-düşünümsellik zincirinin orta düzeylerinde kimi temel konumları üretebilme yeteneğini gösterir.

İlk olarak Mutezileciler tarafından formüle edilen ve teolojik olarak daha muhafazakâr Eş'arîler tarafından devam ettirilen aranedencilik, töz ve çoğulluk konseptindeki derin sorunun dine özgü bir versiyonudur. Müslümanlar için, bu zaman-atomların çoğulluğu arasında bir andan diğerine devamlılığı sağlamak için Tanrı'ya başvurma sorunudur. Radikal çoğulluk, devamlılığın deneyimini açıklamak için eşit ölçüde radikal daha yüksek bir varlığa atıfta bulunur. Bu problem, dünya felsefesinde daha genel olarak, çoğul tözler arasındaki ilişkiler sorununda veya bununla bağlantılı olarak ontolojik farklılıkların türleri arasındaki ilişkiler sorununda ortaya çıkar. Batı geleneğinde, bu Parmenides'in klasik problemidir: Varlık kavramının kendisi her türlü değişim veya çoğullukla çelişir. Varlık, gerçekten var olan töz, her zaman için kendisidir; o halde doğasıyla çelişmeden nasıl başka bir şey haline gelebilir? Parmenides'le eşzamanlı olarak, Herakleitos sorunun diğer tarafını formüle etmiştir: Değişim, insanın iki kez içine girebileceği bir nehir, töz olmadığını ima eder. Parmenides'in takipçisi Elealı Zenon, hareketin sonsuz bölünebilirliğini değişimin gerçekliğine karşı bir dizi paradoksal argümana dönüştürmüştür; aynı türden argümanlar, tözün bölünebilirliği ve gerçekliği tartışılırken Mutezileciler arasında da ortaya çıkmıştır. Her iki ağ, aynı derin sorun alanını işlemiştir.

Yunanistan'da, Parmenides'ten hemen sonraki kuşaklar bir dizi çözümle yanıt vermiştir: Atomların değişmeye muktedir olmayan Parmenidesçi nihailer olarak ele alındığı ve çoğulluk ile değişimin, atomların toplamlarının düzeyine tayin edildiği Demokritos'un atomculuğu bunlardan biridir. Diğer çözümler, ontolojik daimiliğin niteliklerini soyutlama düzeyine yükselten ve deneyimlenen dünyayı gerçekdışılığa indiren Platoncu formlar ve Aristoteles'in gizilgüç ve aktüalite ayrımıdır. Entelektüel tarihin uzun seyrinden bildiğimiz şekliyle, bu çözümlerin hiçbiri ilke olarak derin sorunun yeni saldırılarından muaf olmamıştır: Demokritos'un atomları, çoğulluk ve ilişki problemlerini doğurmadan toplanabilir mi? Platoncu Formların çoğulluğu, gerçekliğin yalnızca birlikte, bütün Formların Formunda var olduğu önermesiyle uzlaşabilir mi? Yunanistan'da, derin sorunlar çok fazla irdelenmemiştir; yarı çözümler, yüzyıllar boyunca metafizik kavrayışlarda ek değişiklikler getirmeden egemen olmuştur.[22] En keskin ölçütler, septikler tarafından benimsenmiştir; ama tüm konumlardan şüphe duydukları ve herhangi bir pozitif yapı ortaya koymamaları yüzünden, onlar da Helenistik felsefedeki konumların durağanlığının bir parçası haline gelmiştir. Bundan çıkarılacak bir sonuç, tektanrıcılığın yokluğunun Yunan felsefesini bu sorunları daha derinlemesine irdelemekten ve soyutlama-düşünümsellik zincirinde ilerlemekten alıkoyduğudur.[23]

Hindistan'da, töz-ilişki veya genel olarak çoğulluk derin sorunu çok daha merkezidir. Bu, sorunun tektanrıcılıktan bağımsız olarak ortaya çıktığını gösterir; tektanrıcılık yalnızca ona spesifik bir form verir. Samkhya düalizminin Budist eleştirisinden doğan *satkaryavada* ve *asatkaryavada* sorunu, her iki önemli formunda da aynı derin soruna odaklanır. Değişmez bir maddi töz, yayılarak evreni oluşturmak için kendi kendini nasıl birdenbire hareketlenebilir? Ve bu, maddi düzlemde meydana gelen şeylere sakince tanıklık etmek dışında hiçbir şey yapmayan bütünüyle farklı saf bilinçten bir tözle nasıl ilişkilendirilebilir? Hint çözümü, gizilgüç kavramını ontolojik

---

[22] Örneğin Epikurosçular, bağımsız atomlar arasındaki nedensel ilişkiler problemini daha düşük bir somutluk düzeyine inerek çözme yoluna gitmiştir; atomların birbirlerinin rotasına çıktığını ve böylelikle görünür evrenin oluşumunu başlattığını ileri sürmüşlerdir.

[23] Hıristiyanlığın genelleştirilmiş bir düzeyde teoloji formüle etmeye başladığı noktada bir değişim görünür. 190 ve 530 arasında dikkatlerin büyük bir kısmını üzerine çeken Teslis'in parçaları arasındaki ilişkiler hakkındaki tartışmalar, teolojinin kısmen soyut düzleminde tözlerin çoğulluğu derin sorununun bir versiyonudur. Bu tartışmaların ilki, Monarchian (ikinci ve üçüncü yüzyılda Tanrı'nın bir kişi ve bir varlık olduğunu savunan anti-Teslisçi gruplar özgü) sapkınlık, Hıristiyan teologların entelektüel topluluğunun oluşabileceği bir yapboz alanının keşfi olarak görülebilir. Bunun ışığında, sapkınlık mücadelelerinin ortaya çıkması Hıristiyanlığın zayıflığının değil, kurumsallaşmasının bir işaretidir.

aktüaliteden ayırmak olmuştur. Burada, Aristotelesçi hamle bir dizi yeni sorunla yanıtlanmıştır: Gizilgücün kendisi gerçek midir? Değilse, aynı ikileme mi geri döneriz? Gizilgüç gerçekse, bu ek töz özünde bulunduğu tözle nasıl ilişkilendirilebilir?

Hintli filozoflar, bu derin sorunun daha ileri düzeylerini oldukça erkenden zorlamıştır. Alandaki ilk tutumları benliğin ve diğer toplamların gerçekliğini yok etmek olan Budistler, bir adım daha ileri giderek bütün tözlerin ve bütün gerçeklerin yok edilmesine yönelmiştir. Nagarjuna, genel olarak tüm ilişki türlerinin anlaşılabilirliğine saldırmıştır; bir şeye neden olma kapasitesini gerçekliğin işareti olarak kabul ederek, sonsuz nedenler zincirinin her şeyi gerçekdışı kıldığını ileri sürmüştür; nedensellik tözü dağıtır. Bu argüman, Dignaga ve Dharmakirti gibi tözleri bir kavramsal değillemeler ağına dağıtan ortaçağ Budistlerinin yanı sıra Hindu tarafında da ustalıkla kullanılmıştır. Şankara, nedensellik eksenli eleştiriyi her türlü ilişkinin eleştirisine genelleştirmiştir: Her neden-sonuç ilişkisi, ilişkinin neden ve sonucun her iki ucuna bağlanması gerektiğini ima eder ve bu da ilişki ve gönderge arasında bir başka ilişkiyi ima eder ve bu şekilde sonsuza kadar uzanır. Şri Harşa ve diğer Advaita diyalektikçileri, her kavramın gerçekliğine karşı benzer argümanlar kullanmıştır. Daha erken dönem Hintli düşünürler arasında, derin sorun esasen Budist cephe, bir başka deyişle katı bir biçimde ateist mistisizm tarafından kullanılmıştır.[24] Hindu tarafında felsefi teizmin gelişmesi, Budizm düşmanlığı tarafından teşvik edilmiştir. Töz-ilişki derin sorununun Şankara ve onun Advaita takipçileriyle birlikte daha yüksek düzeylere taşındığı nokta, teizmin felsefi alanda kendine bir yer edinmeye başladığı noktadır. Şankara'nın Brahman'ı çok insanbiçimci değildir ama daha açıkça teist felsefeler için felsefi saygınlığın kapılarını aralamıştır. Buna göre, Hint entelektüel hayatının Avrupalı temalarla en çok paralellik taşıyan temaları üretmesini sağlayan şey, daha sonraki Hint felsefesinde Advaita ve teist metafizik çoğulculuğun varyasyonları arasındaki tartışmalardır.

Aranedencilik, dinsel dogma hem maddi hem de spiritüel dünyaları aşan bir insanbiçimci Tanrı'yı esas alan felsefeyi sunduğu zaman töz-ilişki derin sorununun büründüğü versiyondur. Aranedencilik, madde ve ruhun aşamalı bir hiyerarşisi bulunduğunda (yeni-Platonculukta olduğu gibi) veya

---

[24] Budizm de bir teist yön geliştirmiştir. Mahayana, Boddhisattavas ibadeti ve Buddha'nın gelecek ve geçmiş enkarnasyonlarının bir zincirini eklemiştir; bu Buddha'nın üç bedeni olduğu ve bunlardan birinin evrenin bedeni olduğu öğretisini de içerir. Fakat bu insanbiçimcilik hareketleri, yaratıcı bir Tanrı kavramını üretmemiştir ve Mahayana felsefelerinin öğretileri, yaratılacak bir dünya tözü bulunduğunu reddetmiştir.

ruh, maddenin içindeki form olarak kabul edildiğinde ortaya çıkmaz. İslami aranedencilik, maddi dünyanın geçici yongalarını birbirine bağlamak için Tanrı'ya başvurur; Hıristiyan aranedencilik, aynı gerçeklik düzeyinde olduğu kabul edilen maddi ve spiritüel tözler arasındaki bir köprü olarak Tanrı'ya başvurur. Aranedenciliğin çok merkezi olduğu dönemlerde, benzer karmaşıklıktaki felsefi yan sorunlar tartışılmıştır. Müslümanlarda, Tanrı'yı bir köprü olarak görmek, dünyanın atomik anları arasında hiçbir doğal nedenselliğin gerçekleşmediği görüşünün bir parçasıdır. Nedensellik ve olumsallık, Eş'arî ve el-Gazzâlî arasında İslam felsefesinin doruğundaki sorunlar olarak gittikçe ön plana çıkmıştır. 900'lerin sonunda Eş'arî okulundaki el-Bâkıllânî, hiçbir doğa yasasının var olmadığını savunmuştur; her atomik an, Tanrı tarafından benzersiz bir şekilde yaratılır ve hiçbir tekrar zorunluluğu yoktur. Bu zincirde üç kuşak sonra, el-Gazzâlî ünlü Hume tarzı nedensellik reddini üretmiştir.

Avrupa'da, Hume'da son bulan dört kuşak, benzer derin sorunlar ailesiyle ilgilenerek enerji toplamıştır. Bağlamdaki benzerlik, rasyonalize edilmiş tektanrıcılığın burada da bağımsız bir biçimde mevcut olan –yani yayılmayan, yaratılan– maddi dünya kavramıyla karşı karşıya kalmasıdır.[25] İslamda natüralizm, insanbiçimci tektanrıcılığın sağduyuya dayalı dinsel metinlerinde halihazırda mevcuttur; rasyonalizm ise felsefi tartışmayla gelişmiştir. Avrupa'da felsefi rasyonalizm, ilk metinsel aktarımlara dayanan uzun bir geçmişe sahiptir; natüralist materyalizm ise yaklaşık olarak 1600'de yeni-Platonculuk ve Aristotelesçiliğin alaşağı edilmesiyle ön plana çıkmıştır. Descartes, iki-töz problemini tam olarak ortaya koymuştur. Dikkat alanının başarılı bir yeni odağından çıkan tartışma, Descartes'in konumundaki verimli tutarsızlıklar sayesinde alevlenmiştir. Bunun sonucunda bir dizi çözüm üretilmiştir: Malebranche ve Geulincx, Tanrı tarafından sürekli yeniden yaratılan zaman-anlarının aranedenciliğini formüle etmiştir; Spinoza,

[25] Entelektüel tarihçilerin fikirler arasında paralellikler kurarken izledikleri geleneksel pratik, etkinin aktarılmış olabileceği yolları (örneğin Hume'un el-Gazzâlî'nin nedensellik tartışmalarını doğrudan veya dolaylı olarak nasıl işitmiş olabileceğinin yollarını) araştırmaktır. Daha önce ileri sürülen nedenlerden ötürü (8. Bölümde 6. ve 15. dipnotlar) bu tür etkiler genellikle mübalağa edilir; bu yaklaşım bir topluluktaki entelektüellerin başka yerlerdeki argümanlara neden ilgi göstermeye yöneldiğinin değerlendirmesini de dışta bırakır. İki akademik girişimin entelektüel örgütlenmesindeki farka dikkat etmeliyiz: Tarihçiler genellikle soyutlama-düşünümsellik zincirinin çok ılımlı bir düzeyinde, entelektüel nedenselliğin somut kavramını kullanarak hareket eder (bir fikrin, bir kişiden diğerine aktarılmasını esas alır). Sosyolojik analiz ise biraz daha soyut bir düzeydedir ve entelektüel üretimi açıklayan genel ilkeleri açıklar. Bu nedenle, fikirlerdeki benzerlikleri entelektüel hayatın içindeki koşullardaki benzerlikleri bulmak için bir çağrı olarak alır.

zihinsel ve maddi boyuta sahip bir tek töz ileri sürerek iki-töz ikileminden açınmıştır; Leibniz, önceden tesis edilmiş bir uyum tarafından bağlanan dışa kapalı monadların çoğulluğunu formüle etmiştir. Budist, Hindu ve İslam felsefesinde aynı derin sorunlarla karşılaşılan noktalarda ortaya çıkan konumlara paralel olan konumlar, bu kuşakta yoğunlaşır.

İslam ve Avrupa ağlarında aynı problem grubu, birincil ve ikincil niteliklerin ayırt edilmesiyle sonuçlanır. Locke, tözlerin çoğulluğunu onları duyulardan kaynaklanan fikirlere çevrilerek bağdaştırır. Maddi töz yerine, uzantı ve hareket ilişkilerini içeren basit fikirler vardır. Zihin, görünür dünyayı karakterize eden ikincil nitelikleri bunlardan üretir. Eş'arîler de benzer bir sonuca ulaşmıştır: Hareket, durgunluk ve lokasyon gibi birincil nitelikler töze her zaman eşlik ederken, diğer nitelikler bunların türevidir. Eş'arîler, bu kavrayışa ayrılmış oldukları Mutezilecilerin teolojik tartışmaları aracılığıyla ulaşmıştır. Locke'un birincil-ikincil ayrımı, çoğu zaman fiziğin insani deneyimin öznel niteliklerini ürettiğini öngören bilimsel bakış açısının erken bir formülasyonu olarak yorumlanır. İslami karşılaştırma, daha derinde olan bir şeyi gösterir: Teolojik sorunlar tamamen aynı ayrımı üretebilir ve aslında aynı teolojik-felsefi derin sorunlar dizisi, Locke'un formülasyonunun da ortaya çıktığı bağlamdır.

Locke'un çözümü, istikrarsızdır; bir başka deyişle, içerdiği derin sorunlar sonraki kuşakta tekrar ele alınmıştır. Berkeley (onun, Collier ve Norris'in gölgesinde kalan birçok figürle birlikte) deneyimin görünür niteliklerinin temelinde herhangi bir tözün bulunduğuna veya renk gibi ikincil niteliklerden yoksun çıplak birincil niteliklerin var olduğuna dair doğrudan bir kanıt olmadığını vurgulamıştır. Dünyanın düzeni, bunun yerine Tanrı'nın sürekli müdahalesine atfedilebilir. Bu, aranedenci konumun bir versiyonudur; ancak Tanrı'nın fiziksel ve zihinsel olaylar veya tözler arasında bağlantı kurmak yerine, öznel bir şekilde deneyimlenen nitelikler silsilesini bağlamak için müdahalede bulunduğunu varsayar. Bu konum, Mutezilecilerin tartışmalarında Nazzam'ın konumuna eşdeğerdir (Hem Berkeley hem de Nazzam'ın kendi konumlarını sürdürecek takipçilere sahip olmamasına değinebiliriz; her ikisinin de tartışmaları absürt bir uç noktaya taşıdığı düşünülmüştür ve aslında bu doğrultuda derin bir sorun hakkında söylenebileceklerin sınırlarını test etmişlerdir).

Bu yolda daha da ilerleyen Hume, Locke ve Berkeley'in imalarını takip ederek tamamen ampirik bir açıdan fenomenal akışta zorunlu nedenler veya düzenlilik motiflerinin hiçbir kanıtının bulunmadığına dikkat çekmiştir. Hume, el-Gazzâlî'nin İslami zincirin bu döneminde oynadığı rolle tamamen aynı şekilde, bu tartışma dizisini doruğa ulaştırmıştır.

Töz ve çoğulluk problemi, Avrupa felsefesinde metafiziğin yeniden hayat bulduğu daha sonraki dönemlerde tekrar yüzeye çıkar. Bunun bir ucu, çok genel anlamda ilişkiler sorununda daha yüksek bir soyutlama düzeyine çıkmaktır. Bradley'in İdealizm versiyonu, her türlü ilişkinin tutarsızlığını göstermeyi temel almıştır; Şankara ve Nagarjuna'yla aynı argüman türünü kullanan Bradley, ilişkilerin onları göndergelerine bağlayan sonsuz gerilemesine dikkat çekmiştir. Bu problem, Russell dış ve iç ilişkileri ayırt ettiğinde soyutlama-düşünümsellik zincirinde daha da ileri bir adımı teşvik etmiştir. Bütün ilişkilerin içsel olduğunu savunmak (Bradley, Leibniz ve Spinoza'nın yaptığı gibi) bir şeyin özelliklerinin birbiriyle çok yakından bağlantılı olduğunu ve bir özelliği değiştirmenin, o şeyi farklı kılacağını kabul etmektir (burada *asatkaryavada*'yı destekleyen Nyaya-Vaişeşika'yı anımsatan bir noktayı fark ederiz). İlişkilerin dışsal olduğunu savunmak, bir şeyin esas özelliklerinin yaratılıştan geldiğini ve dünyanın geri kalanıyla ilişkileri nasıl değişirse değişsin aynı kalacağını söylemektir. Bu ikinci konum çoğulluğa izin verir, ama dünyanın çoğul şeylerinin özelliklerini neyin oluşturduğu sorusunu yanıtsız bırakır; ilk konum ise Hua-yen Budizmindeki İndra'nın ağı gibi dünyayı bir tek töze indirger. Russell'ın ayrımı, Bradleyci İdealizmi bir karmaşaya dayandığını göstererek çökertmeyi amaçlamıştır; ama bu netleşme, problemi bu kez yeni bir formda tekrar gündeme getirmiş ve çok geçmeden Wittgenstein'ın *Tractatus*'u bunun derinliklerine dalmıştır.

Modern felsefede bu sorunun diğer ucu, derin sorunun gerçekliğin yapısına katıldığı çizgiyi takip etmiştir. Bir başka deyişle, gerçek hem çoğul hem tektir, ilişkiler hem tutarlı hem tutarsızdır; metafizik tözün içindeki bu çelişki, zamanı üretir ve değişimi yönlendirir. Fichte ve Hegel, bu konumu işlemiştir. Bu, düşünümselliğin daha yüksek bir düzeyinde ele alınan klasik derin sorundur; filozoflar zinciri, derin sorunun varlığını açıkça kabul eder ve iki taraftan birinde yer alarak bunu çözmeye çalışmak yerine, daha ileri yapıların inşa edilebileceği bir ontolojik kategori üretir. Bu diyalektik İdealist sistemler dönemini, yerini İdealizm karşıtı felsefelere bırakmıştır. Fakat temel derin sorun kalmıştır ve yeni bir metafizik sistemi inşa etmek için bir motivasyon ortaya çıktığında bundan yeniden faydalanılacaktır. İdealizme tüm düşmanlıklarına rağmen varoluşçular, tözün önceliğini reddeden ve başlıca insani gerçeklik olarak değillemeye öncelik tanıyan bir versiyonda Fichte ve Hegel'in diyalektiğini yeniden işlemiştir. Postmodern kuşağın özcülük karşıtlığı, bu alanı farklı bir tarzda işlemeye devam eder. Hiç kuşkusuz gelecek felsefeler bu uzun vadeli derin sorun temelinde yaratılacaktır.

Matematik Ağları ve Avrupa felsefesinin Ayırt Edici Özelliği

Bu noktada nereye ulaştığımızı özetleyelim. Dış koşullar entelektüel ağlardaki canlılığı kuşaklar boyunca canlı tutarsa, içerik dünyanın kozmolojik açıklamalarının ötesine geçerek bilginin doğası hakkındaki düşünümsel sorunlara yönlenir. Epistemoloji, metafizikle uygun bir şekilde iç içe geçerek orada bulunan şeyin soyut özellikleri alanının keşfine kapı aralar. Bu epistemoloji-metafizik zinciri, burada açıklanacak olan çeşitli sosyal süreçler tarafından ilerletilir.

Öncelikle, tartışmanın yoğunluğu ve devamlılığı, başlangıçta yalın iddia düzeyinde bilginin ne olduğu sorununu ve daha sonra da açıklamayı gündeme getirir. Tartışma kurallarını formüle etmek, doğrunun mekaniği olarak mantığın kurallarının ortaya çıkmasına yol açar. Her zaman olduğu gibi, bir yan zincirin ortaya çıkması ve sınıflandırmacı skolastik felsefenin kendi başına bir amaç haline gelmesi tehlikesi mevcuttur. Fakat soyutlama-düşünümsellik zincirinin bu sınıflandırmacı eğilimin ötesinde geçmesi için gerekli koşullar mevcutsa, mantık ontolojiyle iç içe geçer ve genel olarak var olan şeyin soyut çerçevesinin bir parçası haline gelir.

Tartışan hiziplerin yoğunluğu, zaman zaman dikkat alanının çekişen konumlarla dolup taşmasına yol açar; bu yatay yoğunluk aşırılığı soyutlama-düşünümsellik zinciri için de önemlidir çünkü epistemolojik septisizmi üretir. Bu hizip, düşünümsel zeminlerde bilgi olasılığını reddederek kendisiyle her şeyin arasına eşit mesafe koyan meta-duruştur. Epistemolojik-metafizik sistemler için yeni bir transandantal temellendirme sağlayarak, cogito hamlesi için kullanılabilecek bir tezat sunar. Ağın kolektif bilinçteki "yatay" kalabalıklaşmanın bir emsali, süregelen hizip savaşları kuşaklar boyunca devam ettiği takdirde gerçekleşen "dikey" kalabalıklaşmadır. Bu tür uzun vadeli tartışmalar, isimler, evrenseller, tikeller ve radikal olumsallık gibi, argüman kategorileriyle ilgili düşünümsellik düzeyini yükselterek soyutlama-düşünümsellik zincirini yukarı taşır.

Tartışma, en çok, derin sorunlar keşfedilirken verimlidir. Yüksek soyutlama düzeyine bilhassa yoğun bir yolculuk, tektanrıcılık aracılığıyla ilerler çünkü derin sorunların birincil kaynağı budur. Teslis veya özgür irade hakkındaki görece yüzeysel veya tikelci derin sorunlardan, ağ çoğulluk ve töz, nedensellik ve ilişki hakkında daha derin sorunlara ulaşır. Tektanrıcılık bu sorunlardan bazılarına ulaşabilmenin yegâne yolu değildir ama bunları bilhassa keskin kılar ve erken dönem Müslüman düşünürlerin örneğinde olduğu gibi bir ağın tarihinde oldukça erkenden soyut felsefeyi üretir. Tek-

tanrıcısal bir tartışmacı topluluk, ispatlanan ve ispatlanmayan şeyler hakkında ciddi düzeylere yükselerek Tanrı'nın kanıtlarını üretir; kanıt oyunu, kendi başına entelektüel bir alan olarak özgürleşmeye başlar.

Ana hatlarını çizdiğimiz ağ dinamikleri, vurgudaki çeşitli farklılıklarla birlikte dünyanın aydın uygarlıklarının genelinde gerçekleşmiştir: Çin, epistemoloji-metafizik zincirinde çok ilerlememiştir ve Han hanedanlığından sonra, soyutlamanın ılımlı bir düzeyindeki kozmoloji-etik birleşimine odaklanmıştır; İslam, Musevilik, Hıristiyanlık ve Avrupa, geç ortaçağ Hint felsefesinde de belli ölçüde bulunan tektanrıcı itkinin en güçlü sonuçlarını toplamıştır. Kozmolojik ve epistemoloji-metafizik zincirlerinin dışında, dünya felsefesinde üçüncü bir önemli yol daha vardır: Matematik. Bu, en çok modern matematikteki yükselişin modern felsefedeki yükselişle buluştuğu modern Avrupa'da önemli olmuştur. Bunun etkileri en çok Descartes, Leibniz ve Newton'un çevresindeki ağlarda ve yine Kıta Avrupa'sında Frege, Husserl, Carnap ve Gödel'le ve Boole'den Russell ve Wittgenstein'a uzanan İngiliz zincirinde görünür. Aynı ağlarda karşıtlık üzerinden kendi konumlarını yaratan anti-matematikçi tarafı da eklersek (örneğin Berkeley, Heidegger, Moore ve daha sonra Wittgenstein) modern Avrupa felsefesinin matematik tarafından yönlendirildiğini söyleyebiliriz.

Bunun ne anlama geldiğini kavramak için dikkatli olmamız gerekir. Avrupa felsefesi *yalnızca* matematik tarafından yönlendirilmez; burada ana hatları çizilen önemli süreçlerin tümünü birleştirir. Yüksek yoğunluklu bir tartışmalar dizisini sürdürmüştür ve tektanrıcılığın vârisidir; bu dönemdeki dinsel sekülerleşme döneminden geçer ve Tanrı kavramındaki derin sorunlar alanını bir uçtan diğerine bir kez daha kateder. Aslında bu alan iki kez katedilir: 1600'lerde dinsel savaşların sonunda ve 1800'lerde dinsel eğitimin kalesinin seküler kontrole geçmesine yol açan ve dinsel alanda filozoflar için bir ara durak vazifesi üstlenen İdealist metafiziği başlatan Alman üniversite devriminin yayılmasıyla. Modern matematiğin devrimleri, bütün bunların üzerine eklenmiştir. Diğer rotaların toplumsal koşulları her yerde mevcuttur; ortaçağ Hindistan'ında ve İslam dünyasında, Descartes'ten Bradley'e Avrupa düşüncesiyle birçok paralellik mevcuttur çünkü yüksek yoğunluklu tartışma toplulukları orada da bulunur ve farklı yönlerde olsa bile akıl dini ve insanbiçimci tektanrıcılık arasındaki alanı bir uçtan diğerine katetmiştir. Matematik, Avrupa felsefesini benzersiz kılan ve onu soyutlama ve düşünümselliğin bilhassa yüksek düzeylerine yönelten malzemedir.

Matematik, felsefeye olumsal bir dış etkiden mi ibarettir? Öyle olduğu söylenemez; bunu, felsefenin olgunlaştığında "bilimsel" hale gelme eğilimi

olarak da değerlendiremeyiz. Matematik bilimle özdeş değildir; daha önce gördüğümüz gibi, ampirik-keşifsel bilim soyutlama-düşünümsellik yükseltmez, en azından uzunca bir süre belli bir düzeyde sabit kalmasını sağlar ve böylelikle yanal keşfin gerçekleşebilmesine zemin hazırlar. Matematik, entelektüel topluluğun yapısında doğrudan bir etkiye sahiptir çünkü topluluğun en içteki bazı özelliklerini kendi gözleri önüne serer.

Bu etkinin temel bir sosyal belirteci, matematiksel ve felsefi ağlar arasındaki bağlantıdır. Matematik tüm dünya uygarlıklarında mevcuttur. Çin'de (özellikle Sung hanedanlığının cebirinde) ve Japonya'da (Tokugava dönemindeki kalkülüste), çeşitli gelişmelerin kaydedildiği Hindistan'da, daha da çok ortaçağ İslam dünyasında ve elbette ki kadim Yunan'da çok ayrıntılı gelişmelere ulaşılmıştır. Daha önce gördüğümüz gibi, ağ motifleri geniş ölçüde değişkenlik göstermiştir. Çin ve Hindistan'da matematiksel ve felsefi ağlar bütünüyle ayrıdır; öte yandan Batıya ait dört örnekte de önemli ağ örtüşmeleri mevcuttur. Bu, en çok Yunanistan ve modern Avrupa'da dikkate değerdir; hem ağlar önemsiz figürler bakımından örtüşür hem de yıldızlar ve ağ merkezleri birbiriyle yakından bağlantılıdır, hatta bazen aynı kişide buluşur.

Yunanistan'da, felsefe ve matematiğin içeriğindeki önemli gelişmeler bu bağlantıdan etkilenmiştir. Felsefede daha yüksek bir soyutlamaya sıçramayı teşvik eden sofistler, aynı zamanda matematiksel yapbozları popüler hale getiren çevredir. Pisagorcular, matematiğin ilkel kavramlarını temel alan kozmologlar olarak yola çıkmıştır; ihtisaslaşmış matematikçiler ve irrasyonel sayıların eşölçülemezliği gibi temel derin sorunlar onların saflarından çıkmıştır. Platon, sofistler ve Pisagorcuların ağlarını ve kavramlarını birleştirerek soyut Formlar felsefesini yaratmıştır. Felsefenin de matematik üzerinde etkisi olmuştur. Aristoteles'in formalize edilmiş mantığı, Öklid'in geometri sentezinde zirveye ulaşan belitsel sistemlerin temeli haline gelmiştir. Helenistik dönemde, teknik matematikçiler yollarını ayırma eğilimindedir; felsefe-matematik örtüşmesi devam etmiştir; numerolojiye dönüşmüş ve sınıflandırmacı skolastik felsefesi, genel yönelimli okültizm ve dünya türümleri kozmolojsiyle harmanlamıştır. Klasik dönemin ardından, matematik-felsefe örtüşmesi soyutlama-düşünümsellik zincirine daha fazla katkıda bulunmamıştır; her iki alanda da "klasik" dönemi, bunların birkaç kuşak boyunca örtüşmelerinin yarattığını bile söyleyebiliriz.

Modern Avrupa'da, 1500'lerdeki matematiksel devrim hem matematiğin yeni bir formunu hem de modern felsefenin itici gücünü üretmiştir; en yaratıcı matematik ve felsefe ağları bir süreliğine birleşmiştir. Ağ birleşmesi bu etkiyi neden yaratmıştır? Bu soruyu yanıtlamak, matematiğin sosyolo-

jisini gerektirir. Matematiğin tarihi, soyutlama-düşünümsellik zincirinin en saf halidir. Matematikçilerin araştırdığı konular, entelektüel işlemlerdir. Topluluğun bunun farkına varması, kuşaklar boyunca süren bir entelektüel rekabete bağlıdır. İlk başta, matematik Pisagorcuların sayı çakıltaşları ve Platoncu Formlar gibi nesnel nesnelerin alanı olarak kabul edilmiştir. Ağın yeni işlemleri, sembolizmi manipüle etmenin yeni tarzlarını yaratabileceğini ve bunların sonuçlarını araştırabileceğini keşfetmesi, özdüşünümselliğin birbirini izleyen katmanlarının ardından mümkün olabilmiştir. Yüksek matematik, matematiksel işlemlerin bu düşünümselliğinin keşfedilmesinden oluşur.

Düşünme bir sosyal ağdaki iletişimle içselleştirildiğine göre, matematik iletişimin içselleştirilmiş işlemleri olarak düşüncenin saf, içeriksiz özelliklerinin keşfidir. Bu, modern matematikteki iki büyük devrimi gözden geçirirsek daha net hale gelecektir.

Matematikçilerin, Entelektüel İşlemlerin Saf Düşünümselliğini Keşfetmesi

1500'lerde ve 1600'lerin başında modern matematikteki yükseliş, matematiğin bir problem çözme makinesine dönüştürülmesiyle gerçekleşmiştir. Daha önce matematiksel tartışmanın gerçekleştirildiği sözlü yöntemlerini, her tarafa yayılan bir sembolizm ve daha da önemlisi sembolleri kurallara göre manipüle etmenin araçları almıştır. Matematik, kâğıt üzerinde denklemler şeklinde ifade edilen bir semboller teknolojisi haline gelmiştir; sembolleri mekanik olarak birbirine dönüştürmek amacıyla hareket ettirmenin ilkeleri, hem belirli problemleri çözmenin bir yöntemi hem de güvenilir genellemelerin keşfedildiği bir alan haline gelmiştir. Daha düşük düzey problemleri çözmenin yöntemleri bulunmuştur (örneğin cebir, aritmetikteki problem sınıfları için genel ilkeleri sunar). Bu yöntemler, daha yüksek düzey ilkelerin keşfedilebileceği düşük düzey modeller olarak alınabilmiştir. Bir başka deyişle, düşük düzey işlemler bir sembol altında toplanabilir (sayılar *x, y* vb. cebirsel bilinmeyenler olarak sembolize edilir; toplama çıkarma vb bir fonksiyon olarak sembolize edilebilir; fonksiyonlar, fonksiyonların fonksiyonları altında toplanabilir) ve bu daha yüksek sembollerle işlemler gerçekleştirmenin kuralları araştırılabilir. Daha eski problemler çözüldükçe, uzantılar ileri sürülmüştür (örneğin kübik denklemlerle ilgili cebirsel problemlerin çözümünde kullanılan kurallardan yola çıkılarak, dördüncü derece ve beşinci derece denklemleri çözmek için rekabet eden matematikçiler yeni sorunlar ortaya atmıştır). Matematiksel keşifler birdenbire yayılmıştır. Bu entelektüel ağ, genişleyen alanı keşfettikçe enerjiyle dolmaya başlamıştır:

Cebirsel denklemlerin ve trigonometrinin genel özellikleri, geometri gibi matematiğin daha eski alanlarını çaprazlama etkilemiş ve somut figürlerin daha zorlu problemlerine dikkati çekmiştir, öte yandan konik kesitler, hareketin temsillerini getirmiş ve kalkülüsün yolunu açmıştır.

Descartes, bu devrimin ilk büyük şöhretini elde eden ağ üyesidir. Denklemleri kurma ve bilinmeyenleri sembolize etmenin standart formları ve bunları manipüle etmenin kuralları haline gelecek genel yöntemleri ortaya koymuştur. Cebirsel geometrisi, tüm matematik alanını bir tek kavramsal sahada birleştirmiştir; aynı zamanda fiziksel evreninkilerden daha yüksek noktalar, çizgiler, kareler ve boyutların bir tek matematiksel manipülasyon sürecinde birleştirilebileceği bir meta-alanı dikkat merkezine taşımıştır. Descartes yalnızca belirli sonuçlarını değil, aynı zamanda genel bir denklemler kuramını açıklayarak entelektüel dünyanın soyutlamanın meta-düzeyinin farkına varmasını sağlamış ve matematiğin daha yüksek bir boyutuna işaret etmiştir. En önemlisi de matematiksel topluluğun artık yeni ve güvenilir bir sonuç akışını üretme yöntemine, keşifler yapma makinesine sahip olduğunu ilan etmiştir.

Bu keşif yapma makinesinin açtığı alanın keşfedilmesi, modern matematiğin ilk dalgasını oluşturmuştur. Yaklaşık olarak 1800'de matematiksel soyutlama ve keşfin ikinci dalgası gelmiştir. Bu defa, matematikçilerin ne yaptığı hakkında yükselen düşünümsellik üzerinden ilerlemiştir; matematiğin başka şeylerin değil, kendi işlemlerinin incelemesi olduğunun anlaşılmasına yol açan artan bir özbilinç mevcuttur. Bu daha yüksek matematik dalgası, örgütsel bir değişimle başlamıştır; ortaya çıkan akademik konumlar, ağlar ve yayınlarda, matematik fiziksel bilimlerden ve uygulamalarından bağımsız bir şekilde takip edilebilmiştir. Matematiğin mekanizması, doğanın dünyası hakkındaki genelleştirmelere yol açan sonuçlarından ayrı olarak kendi başına irdelenmeye başlanmıştır. Kalkülüsün çeşitli alanlarının keşfedildiği önceki dönemin pratik yöntemleri, kesinlikten yoksun oldukları için eleştirilere hedef olmuştur. Terimlerin çıkarılması ve sıfıra bölünme işlemleri veya hiçbir zaman birleşmez görünen diziler gibi kavramların varsayılması, kesinlikten uzak bulunmuştur.

Matematiksel kesinlik, kendi soyut alanında oynanan rekabet oyununda yeni bir ölçüt haline gelmiştir. Kavramsal olarak titizlikten uzak yöntemler, sırf fizikte veya mühendislikte iyi sonuçlar verdikleri için haklı çıkarılmamıştır; aynı zamanda matematikçiler arasındaki rekabet mücadelelerinde yeni ispat ölçütleri geliştirilmiştir. Bu maksatlı içedönük oyun, bir başarıya ulaşmıştır; lüzumsuz bir titizlik olmanın ötesine geçerek, keşfedilmeyi bekleyen soyut matematiğin engin bir alanını açmıştır. Keşif yapma mekaniz-

ması, bu defa daha yüksek bir düzlemde tekrar başlamıştır. İşlemlerin kurallarını dikkatlice ortaya koyan belitleştirme yöntemi yalnızca geometride (sınırlandırılmış, fiziksel olarak sağduyulu ilkelerin Öklid'ten beri standart olduğu alanda) değil, cebirde ve daha sonra gruplar kuramı gibi daha da soyut alanlarda uygulanmıştır.

Bu alana yöneliş, paradoksların –matematiksel gerçekliğin geçmişte kabul gören kavrayışları açısından absürt görünen modellerin ve gelenekçileri zorlayan matematiksel tuhaflıkların– keşfedilmesinin nükseden deneyimiyle heyecanlı hale gelmiştir. Kendi kendini üreten bir döngü başlamıştır: Paradokslar üzerine ihtilaflar, onların üstesinden gelmeye yönelik daha güçlü çabaları beslemiştir; belitsel temeller daha dikkatlice yeniden kazılmış ve onları üreten matematiksel mekanizmanın işlemleri açığa çıkarılmıştır. Daha çok belitleştirme ve kesinlik, başka türden belitsel kümelerin incelenmesini ve soyut alanın daha da kapsamlı katmanlarının keşfedilmesini mümkün kılmıştır; bu soyut alanda daha da çok paradoksal tür bulunabilmiştir. Yalnızca uzamsal görüler değil, aynı zamanda tartışmasız prosedürler veya kavramları her türlü kabulü de sorgulanır hale gelmiştir.

Yüksek matematiğin engin ufukları açığa çıkmıştır. Aynı zamanda özgür matematiksel keşif alanlarının en tutkulu kâşifleri –örneğin sonlu ötesi sayıların çoklu düzeylerini araştıran Georg Cantor– ve kesinliğin sağlam bir biçimde sezilen gerçekliği temel alması gerektiğini savunan muhalifler arasındaki çatışma kızışmıştır. Mutlak kesinlik ve karşılıklı uzlaşmanın kadim ölçütü olan matematik, temel bir çatışmada bölünmüştür. Bu noktada, bazı matematikçiler felsefenin bir kolunu andıran bir meta-alana ulaşmış ve matematiksel felsefenin yeni bir karışımı ortaya çıkmıştır.

Descartes'ten Russel'a Matematikçi-Filozof Karışımları

Modern felsefenin temel noktaları, matematik ağı, felsefi alana yayıldığı zaman ortaya çıkar. Bu, soyutlama ve düşünümselliğin yeterince yüksek bir düzeyinde araştırılan herhangi bir konu, orijinal uygulayıcıların spesifik problemlerini bırakıp felsefi alanla karşılaştığı için doğal olarak gerçekleşir. Descartes, kendi ilgi alanları ve amaçları bakımından bir matematikçi ve (bizim nitelendireceğimiz şekliyle) doğa bilimcisidir. Öncülleri tarafından geliştirilen notasyon araçlarını sentezleyerek ve onları denklemlerin manipülasyonu için açık bir mekanizmaya dönüştürerek, matematiksel devrimin yükselişinin ilan edilmesinde ve pekiştirilmesinde temel bir figür haline gelmiştir. *Yöntem Üzerine Konuşma* eseriyle birlikte yayımlanan ünlü analitik geometrisi, matematiğin en geleneksel parçalarının bile bu yeni mekanizmayla nasıl ileriye taşınabileceğini gösterir. Descartes, daha genel

felsefi ifadelerinde, bilimsel ve matematiksel devrimlerin güvenini, hızlı keşif ve kesinliğin yeni yöntembilimsel mekanizmanın kullanımıyla birbirine bağlandığı hissini tüm bilgi alanına yayar. Matematik, tüm kesin bilgilerin kapsamlı çıkarımına ulaşma çabasındaki ilhamı ve ölçütüdür; Descartes'ın amacı bütün bilimsel ilkeleri, yeni-Platoncu ve Aristotelesçi kozmolojilerin yerine geçen uzamda yer kaplayan töz veya maddenin özelliklerinden çıkarsamaktır.

Felsefi dikkat alanı, Descartes'in sisteminin hazırlık parçaları tarafından yenilenmiştir; cogito sorunu ve ikili tözler arasındaki ilişkiler sorunu, spesifik olarak felsefi yaratıcılığın yükseldiği derin sorunlar haline gelmiştir. Kalkülüsün en agresif geliştiricisi ve tedarikçisi olan Leibniz, bu metafizik problemleri çözmek için yeni matematiksel sofistikasyon hâkimiyetini –Descartes'in kuşağındakinden daha yüksek bir atılımı olan kuantum sıçraması– kullandığında, matematiğin ikinci temel taşması gerçekleşmiştir. Leibniz'in iki töz açmazına yaklaşımı, skolastik bir öğretiyi yeniden gündeme getirmektir: Öz bütün yüklemlerini içerir. Leibniz'in kalkülüsü, epeyce güncel bir analoji sağlar: Her töz, tıpkı matematiksel koordinatlar boyunca hareket eden bir nokta gibi kendisinin geçmiş ve gelecek hallerini içerir; hareket eden bir nokta, geometrik temsilde duran bir nokta gibi göründüğünden o noktanın geçmişten geleceğe hareketi üreten ek bir matematiksel niteliği (bu daha sonra "kinetik enerji" olarak adlandırılacaktır) içermesi gerekir. Sonsuz küçükler hesabı, birinci derece ilişkiler arasında ikinci (veya daha yüksek) derece ilişkilerin kavranmasının yolunu açmıştır. Leibniz, bunu hem Descartes'in uzamda yer kaplayan tözünden hem de rakip materyalist atomculuk öğretisinden –yani bütün maddi tözün sonsuz şekilde bölünebileceği ve böylelikle nihayetinde yok olabileceği öğretisinden– doğan bir sorunu çözmek için kullanmıştır. Leibniz'in kalkülüsünün ilham verdiği bakış açısından, sonsuz küçüklerin yine de somut bir devamlılık oluşturduğunu gösteren, sonsuz bölünme modelinin incelenmesinden doğan bir transandantal düzen mevcuttur. Leibniz'in monadolojisi, özleri mantıksal olarak tüm yüklemlerini veya niteliklerini –nedensel ve zaman-uzay ilişkileri de dahil olmak üzere– içeren bağımsız tözlerin sonsuz dizisini birleştirir. Bu, bir matematikçinin evren vizyonudur.[26]

[26] Bunun bir ön iması, 1400'lerin ortasında matematik devriminin en başında Cusanus'la birlikte gelmiştir. Cusanus, dünyayı geometrik formları bütün formların birbirleriyle birleşeceği sonsuzluğa genişleterek açıklar; evrenin, çemberi hiçbir yerde olmayan ve merkezi her yerde olan bir küre olduğu yönündeki ünlü formülasyonu ortaya koyar. Leibniz, her fiziksel ve mantıksal niteliği bir süreklilikteki konumlara dönüştürür: Geri kalanı, sonsuz bir şekilde ağır çekimdir; eşitlik sonsuz bir şekilde küçük farklılıklardır.

Metafizik ve epistemolojide bir sonraki büyük sıçrama, Kant'la yaşanır. Kant, Descartes ve Leibniz düzeyinde bir yıldız matematikçi değildir ama kariyerinin başlarında matematik ve bilim dersleri vermiştir ve ilk ilgi alanları –aynı zamanda da en seçkin ağ bağlantıları– bilim ve matematiktedir. Ayrıca Prusya üniversitelerinde hâkim olan Wolffçu Okulun bir parçası olarak felsefede Leibniz'in konumunu miras almıştır; Kant'ın yaratıcılığı, bu ağın hem dinsel cephede hem de bu dönem boyunca Descartes-Leibniz zincirine bir karşı dalga oluşturan Newtoncular tarafından meydan okumalarla karşılaşınca verdiği yanıttır. Yine Kant'ta da, matematiğin soyut özelliklerinin değerlendirmesi felsefesinin temeli olmuştur. Temel keşfi, sentetik *a priori* kavramıdır. Bu döneme dek, geleneksel görüş, matematiğin analitik bilginin örneği olduğu ve tanımlamalar ve belitlerin imalarının araştırılmasından ibaret olduğudur. Fakat bu tür bilgiler yalnızca totolojiktir; Kant totolojik olmayan, zaten bildiklerimizi netleştirmek yerine bildiklerimizi ayrıntılandırıp genişleten, bilginin sentetik bir versiyonunu hedeflemiştir.

Kant, matematiğin *a priori* olmayı sürdürse de aslında analitik değil, sentetik olduğunu ileri sürerek can alıcı adımını atmıştır. Bundan hareketle yalnızca kavramların bilgisi olmanın ötesine geçerek hem kesin hem de bilgilendirici olan bir bilgi formu mevcuttur. Kant, sentetik *a priori* anlayışın kategorilerini araştırmayı sürdürmüş ve zaman, uzay ve nedenselliğin, bütün deneyimlerin ister istemez filtrelendiği kategoriler olduğu ve bütün geçerli bilimsel bilgilerin bunların zorunlu düzenine uygun olarak formüle edilebileceği sonucuna ulaşmıştır. Kant'ın transandantal yöntemi, filozoflar için bilimin bu şekilde temellendirilebileceğinden tamamen ayrı yeni bir oyun alanı –aslında bu türden iki alan– açmıştır. Bunların ilki, bütün gerçekliği bilinç temelinde çalışmayla inşa eden İdealizme giden yoldur. Daha kalıcı olduğu ispatlanan diğer yol ise, Kant'ın transandantal yönteminin eleştirel yönüdür. Bu, geriye doğru çalışma yöntemidir; deneyimin alanlarında bir deneyimin formüle edilebilmesi için nelerin kaçınılmaz olarak önceden varsayıldığını araştırır.

Bu yöntem, eleştirel epistemolojiyi merkezi felsefi sorun haline getirir. Aynı zamanda –gelişmekte olan üniversite sisteminde muazzam bir yeni-Kantçı hareket için zemin hazırlayan bir nokta olarak– filozofu diğer tüm entelektüel disiplinlerin bilgi koşullarının hakemi kılar. Kant'ın kendi kuşağında bu yöntem, yangın gibi yayılmıştır çünkü felsefi entelektüellerin teoloji üzerindeki özerkliğini ilan etmiş ve felsefeyi, diğer alanlarda olduğu gibi teolojide de bilgi iddialarının koşullarını bildirme konumuna taşımıştır. Bu Kantçı eleştirel epistemoloji, üniversite devriminin ideolojisidir. Araştırma Üniversitesi o tarihten itibaren entelektüeller için temel örgütsel

taban haline gelmiştir ve eleştirel epistemolojinin merkeziliği etrafında demir attığımız tarihten bu yana hepimiz post-Kantçılarız.[27]

Descartes'ten Kant'a uzanan bu hareketler, matematik devriminin ilk evresinden yayılan bir dalganın parçalarıdır. Daha yüksek veya düşünümsel, özbilinçli soyut matematiğin ikinci dalgası, 1900'lerin dönümündeki felsefeler için katalizördür. En azından başlangıçta matematik kariyeri olan kişilerle –Frege, Husserl, Russell– başlamıştır ve yalnızca mantıksal pozitivizm, Viyana Çevresi ve analitik felsefe hareketlerinde değil, aynı zamanda fenomenoloji ve varoluşçulukta kollara ayrılmıştır. Kesinlik, düşünümsellik ve yüksek düzey formel sistemlerin yaratılmasına dönük matematiksel hareket, felsefeyi birçok yoldan teşvik etmiştir. Düşünümsellik ve daha yüksek düzey soyutlama, başlıbaşına tartışma konuları haline gelmiş ve Russell'ın tipler kuramı ve Husserl'ın fenomenolojik indirgemenin katmanları veya *epochê* gibi araçlara yol açmıştır. Yüksek matematik, Frege'nin mantıkta öncülüğünü yaptığı ve takipçilerinin tüm sözlü alanlara yaymaya çalıştığı yeni dillerin formülasyonunu özendirmiştir. Felsefi alana genelleştirilen ve Cambridge, Göttingen ve Viyana'daki eyleme enerji veren matematiğin temelleri tartışmasında, bunun kendine özgü derin sorunları oluşmuştur.

Yüksek matematiğin tarihi, daha büyük genelleştirmelerin araştırması devam ederken soyutlama düzeylerinin yığılmasıdır. Aslında aritmetik, çeşitli işlem türlerinin (bir şeyleri toplama, bazılarını çıkarma, bölme ve yeniden bir araya getirme) sonuçlarının ne olacağına dair kurallarda özetlenen hesaplama ilkelerinin bir genelleştirmesi olarak yaratılmıştır. Cebir, aritmetikte gerçekleştirilebilecek tüm işlem sınıfları hakkında yüksek düzey genelleştirmeler sunar (böylelikle cebirsel bir denklemi, spesifik nümerik bir örnekle kontrol etmek her zaman olasıdır). Yaklaşık olarak Tartaglia ve Cardano'nun dönemindeki modern matematiğin yükselişi, tüm denklem sınıflarının nasıl çözülebileceği hakkında yüksek düzey ilkelerin formüle edilmesinden kaynaklanır; bu, çeşitli alanlarda genel çözümlerin mümkün olup olmadığı hakkında daha başka soruları gündeme getirmiştir (örneğin 1820'lerde soyut matematiğin parlama noktası, beşinci dereceden denklemin genel çözümüne ilişkin ünlü soru). Yüksek matematik devrimi, gruplar kuramı gibi meta-sorunlarla ilgilenmek için soyutlamanın daha da yüksek düzeylerinin formülasyonudur. Bu, matematikçilerin soyutlamanın ardışık düzeylerine keşfetmekte olduklarının farkına varmasıyla devrimci bir etki

[27] Hindistan ve Avrupa'da soyutlama-düşünümsellik zincirinin daha yüksek düzeyleri arasındaki birçok paralelliğe rağmen, Hint felsefesinde a priori ve a posteriori arasında ve analitik ve sentetik arasında hiçbir ayrım yoktur (Potter, [1963] 1976:259). Bu, matematiksel ve felsefi ağların Avrupa'da yakınlaşırken, Hindistan'da uzaklaşmasının bir sonucudur.

yaratmıştır. Matematikçiler, problemlerini çözmek için veya sırf bu alanları keşfetmenin özgür yaratıcılığı için soyut sistemleri istedikleri gibi yaratabileceklerinin farkına varmıştır. Makul fiziksel temsillerle bağlantı kurma ihtiyacının artık söz konusu olmadığı anlaşılınca, Öklidçi-olmayan geometriler geliştirilmiştir; aynı zamanda geleneksel cebirin temelini oluşturan belitsel işlem kümeleri kasıtlı olarak çeşitlendirilerek alternatif cebirler icat edilmiştir.

Bu hareketle beraber artan düşünümsellik iki yönde ilerlemiştir: Soyutlamanın daha da yüksek düzeylerinin yığılması ve ayrıca, matematik tarihinde daha önce düşünümsel olmayan, kanıksanmış bir şekilde kullanılan kavramların geriye dönük olarak irdelenmesi. Yüksek cebir, temel cebirin altında yatan belitler kümesinin aslında olası soyut kombinasyonların yalnızca biri olduğunun farkına varıldığı zaman yaratılmıştır. Daha da gerilere gidildiğinde, aritmetiğe ve daha sonra da sayı kavramının kendisine ulaşılır. Burada, muhafazakâr matematik sınırı çizmiştir: Kronecker "Tanrı'nın tamsayıları yarattığını, geri kalan her şeyin insanlar tarafından icat edildiğini!" söyler ve devrimci matematiğin daha aşırı formlarını ucube ve paradokslarla dolu olmakla itham eder. Her şeye rağmen bu alan da Cantor ve Frege tarafından agresif bir şekilde açılmıştır. Geçmiş devrimci yeniden yapılanmaların yolunu takip eden Frege, sayıların primitif şeyler olmadığını, işlemlerin sistemlerinde ortaya çıktığını ve aslında bu işlemlerin birden çok boyutunun bulunduğunu fark etmiştir. Cantor'un çeşitli hesaplama yöntemlerine göre sonsuzluğun derecelerini ayırt etmesi gibi, Frege de sayıların sayma ve sıra özelliklerini ayırt etmiştir. Daha genel olarak, bir denklemde eşittir (=) işaretinin kullanılmasında ima edilen işlemleri inceleyerek, kanıksanmış eşitlik kavramımızdaki birden çok boyutu açığa çıkarmıştır; bu, daha genel bir şekilde anlam ve gönderge arasındaki ayrım haline gelmiştir. Frege bu anlayışla geleneksel mantığı oluşturan tüm notasyon ve işlemler sisteminde bir reform gerçekleştirmiştir; dili model alan kanıksanmış özne ve yüklem kavramlarının yerine, sayıların matematiğinde ortaya çıkan işlemlerin birden çok boyutunu açıklayan bir formel sistem getirmiştir. Russell, bu mekanizmanın felsefe alanında en az Descartes'in modern matematiğin yükselişini desteklediği eşitlikler mekanizması kadar devrimci sonuçlar doğurabileceğini görmüştür.

Bir kez daha tüm problemleri yeni bir araçla çözme yolu, yaratıcılığın yeni açılan zemin düzeyinde yayılmasına yerini bırakır. Frege-Russell hareketini felsefi olarak verimli kılan şey, açıkça ilan edilen niyetinden –felsefi problemleri yeni formalizme çevirme ve böylece karmaşayı sonsuza dek ortadan kaldırma teknik egzersizi olmaktan– ziyade, açığa çıkardığı derin so-

runlardır. Russell, mantıkçı programının kendisinden çok, derin bir sorunu çözümleme aracı olan tipler kuramıyla ünlü hale gelmiştir. Hareketin asıl ünü, Russellcı mantıkçılığı felsefenin tüm yanılgılarını temizleyecek devrim olarak destekleyen Viyana Çevresi ve tipler kuramı gibi hiyerarşik programlardaki genel zorluklarla uğraşarak bir meta-sistem oluşturan Wittgenstein'la gelmiştir. Mücadelenin ilk aşamalarının havai fişeklerinin ardından, çeşitli türden notasyon ve sembolizm sistemlerinde ne tür şeylerin ifade edilebileceğinin keşfi yeni felsefi alan haline gelmiştir. Wittgenstein bir anlamda Kant'ın sentetik *a priori* keşfini sağlamlaştırmıştır: Geçmişte yalnızca keyfi ve totolojik semboller olarak alınan şeyler artık kendi sınırlarına sahip, keşfedilmeyi bekleyen bir alan haline gelmiştir ve bu alanda, geçmiş tarih veya "sağ" duyunun kanıksadığı şeylerin çok daha ötesinde keşifler yapılabilir. Bu, tam düşünümsel bilinçte yüksek matematiğin yaptığı şeyin aynısıdır; işte bu nedenle, matematiksel soyutlama-düşünümsellik zincirinin, modern Avrupa'da felsefi soyutlama-düşünümsellik zincirinin kışkırtıcısı olduğunu söyleyebiliriz.

Daha Yüksek Düşünümselliğin İhtilafları: Formalizm ve Anti-Formalizm,
Husserl ve Wittgenstein

Modern Avrupa filozoflarının büyük bir kısmı, matematiğin modern felsefenin itici gücü olarak tarif edilmesine şaşırabilirdi. Yine de entelektüel dünya karşıtlıklar tarafından yapılandırılır; modern dikkat alanında yalnızca matematik dışı felsefe değil, aynı zamanda militan bir şekilde matematik karşıtı filozoflar kanadı mevcuttur. Modern matematik karşıtı filozoflar, düşmanların her zaman birbirine sağladığı dayanaktan çok daha fazla ölçüde silahlarını düşmanların kendisine borçludur. Yüksek matematiğin düşünümselliği, pozitivizm karşıtlarının çeşitli kollarında merkezidir; 1900'lerin sonunda postmodernizm, buna kulak verenler için matematiksel temeller krizinin temalarını yüksek sesle duyurmuştur.[28]

Matematiksel ağların daha yüksek soyutlama ve düşünümselliğe yönelmesi, modern Batının felsefesine ayırt edici özelliğini sunan şeydir. Elbette ki genel olarak soyutlama-düşünümsellik zinciri düşünümselliğin düzeyini yukarı çeker ama bu, Batıda iki disiplin ağının uzun vadeli eğilimleri tarafından son derece hızlandırılmıştır. İnsanın ayaklarının altındaki zeminin kayıp gitmesi gibi görünen sembol sistemleri hakkındaki özbilincin en son evresini üreten şey budur.

[28] Derrida, Husserl'ın ağının daha sonraki kuşaklarından gelir ve ilk yayını (Derrida, 1962) Husserl'ın geometrinin felsefesi konulu çalışması üzerinedir.

Bu bakımdan 1700'den sonraki entelektüel koşul, tarihsel olarak benzersizdir. Bu tarz matematik karşıtı bir duruş, çoğu Yunan, Müslüman ve ortaçağ Hıristiyan filozofu için tasavvur edilemez;[29] zira matematik dünyevi bir hesaplamaya indirgenmemiş, transandantal, hatta mistik hiyerarşinin özü olarak kabul edilmiştir. Matematik, din ve inancın müttefikidir. Ancak 1600'lerin sonunda entelektüel dünyanın sekülerleştiği dönemde bu ittifakların altüst olmasının ardından, bilim ve matematik karşıtı cephe ortaya çıkmıştır. Dahası, bu cephe yalnızca dinsel gericilerden değil, aynı zamanda felsefi gelişmenin ana çizgisinin seküler muhaliflerinden oluşmuştur.

Kırılma, Kartezyen-Hobbesçu uzamda yer kaplayan töz ontolojisine karşı oluşan bir muhalefet olarak başlamıştır. Bilimsel hareketin kahramanı olan Newton, her şeye rağmen Kartezyen ve Hobbes karşıtı ağda, Cambridge Platoncularında kalmıştır; Newtoncu uzaktan eylem (düşmanları için "okült nitelikler") ve Kartezyen masif dolu uzay fiziği arasındaki mücadele, yeni savaş hatlarındaki ilk çarpışmadır. Kapsamlı bir felsefe olarak matematik biliminin iddialarına en çok zarar verenler Newton'un ağından çıkan Berkeley ve Hume gibi filozoflardır. Bu tarihten itibaren, yüksek soyutlama ve düşünümselliğin matematiksel yönelimli zincirindeki her gelişmenin matematik karşıtı cephede bir karşılığı olmuştur: Kantçı transandantalcılık, estetik İdealizmi ve Hegel'in matematiği yalnızca hesaplama düzeyindeki modası geçmiş ve yüzeysel bir bilinç olarak kötülemesini desteklemiştir. Matematikçi ve matematik karşıtı ilham, felsefi yaratıcılığın derin sorunları haline gelmiştir.

Matematiksel formalizmin lehine ve aleyhine yürütülen mücadele, 1900'den sonra felsefedeki başlıca ayrım çizgisi haline gelmiştir. Husserl, modern düşüncenin krizini çözmek için "kesin bilim" olarak fenomenolojiyi ileri sürmüştür; modern düşüncenin krizinden kastı, öncelikli olarak o dönemde formalistler ve sezgicilerin programatik mücadelelerinde yeni ortaya çıkmakta olan temeller krizidir. Daha sonra Husserl'ın kendisi ve varoluşçu takipçilerinin formalizasyonun ilerlemeyi engellediğini fark etmesiyle birlikte, fenomenolojik hareket topyekûn alanın diğer tarafına geçmiştir. Bunun karşısında Heidegger'in anti-teknikçiliği ve Sartre'ın varoluşu salt mantıksal temelsizlikle özdeşleştirmesi vardır. Benzer bir muhalif diyalektik, mantıkçı cephede, Frege ve Russell'ın doğrudan ağ ürününde gerçekleşir. Gündelik dil felsefesi, mantıksal olarak kusursuz bir dilin araştırılmasına tepki olarak formüle edilmiştir. Derin sorunlardan beslenme şekli nedeniyle

[29] Çin ve Hindistan geleneklerinde spesifik olarak anti-matematiksel felsefeler yoktur, çünkü matematik bu felsefi ağların hiçbir zaman önemli bir parçası olmamıştır.

dikkat alanındaki egemen bir figür olan Wittgenstein, hemen her cephede önemli bir oyuncu olmak için bir dizi manevra yapmayı başarmıştır.

Matematiksel itici güç, hızını kaybetmiş midir? Matematik, soyutlama ve düşünümselliği en saf temellerine indirgese de soyutlama-düşünümsellik zincirinin bir başka versiyonu olduğuna göre, özbilinçli bir meta-matematiğin, matematikten ilham alan felsefe haline geldiği noktada bu iki akışın bir kez daha birleşeceği pekâlâ söylenebilir. Ve matematik kendi özel alanına –esasen hesaplama ve ölçmeden türeyen işlemler zinciri– sahip olmaya devam ettiğine göre, meta-matematiğin yörüngesi, bağlarından sıyrılan ve felsefenin kalıtsal alanı olan genelliğin üst düzeyinde süzülen bir balon gibi görülebilir.

FELSEFENİN GELECEĞİ

Felsefenin bir geleceği olacak mıdır? Neden olmasın? Felsefenin sonunun geldiğini söylemek, soyutlama-düşünümsellik zincirinin sonunun geldiğini söylemekle aynıdır. Karşıtlıkları yönlendiren başka derin sorunların olmayacağını, dikkat alanını bölen küçük sayılar yasasının artık geçerli olmayacağını ve entelektüel hayatın örgütlenme tabanındaki değişikliklere yanıt olarak ağlarda yeniden yapılanmanın artık yaşanmayacağını söylemektir.

Bu, temel sorunlar çağının kapandığını ilan eden taraflı bir temadır; entelektüel dikkat alanı üzerindeki mücadelenin normal ihtilafları içindeki bir hamledir. Felsefenin sonunu ilan etmek, sık sık tekrarlanır, kuşaklar arası yeniden yapılanmalarda standart bir taktiktir ve genellikle derin sorunlar ve yeni yaratıcılığın yeni bir evresinin başlangıç aşamasıdır. 1980'ler ve 1990'lardaki popüler versiyon, bu dönemin yüksek düşünümselliğine dayanılarak ifade edilir. Fakat bu, felsefi alanın doğasını kavramak için sosyolojik düşünümselliği yeterince tartmayan bir tutumdur. Kalıcı temelleri aramak, nükseden bir başka taktiktir; entelektüel savaş alanının belirli bir bölgesinde hak talep etmenin standart terminolojisidir. Her iki taraf da felsefenin mücadele alanı olduğunu ve dikkat alanının ele geçirme mücadelelerinin örtülü odağının, kalıcı çözümler değil derin sorunlar olduğunu kavrayamaz. Felsefe, kavramsal temellerini sürekli yeniden irdeleyen entelektüellerin alanıdır. Temeller, entelektüellerin sahasıdır; bunun nedeni temellerin sarsılmaz olması değildir, soyutlama-düşünümsellik zincirinin sürekli uzaklaşan –ama yukarıya doğru yükselmek yerine, aşağıya ve içe doğru inen– zirveler olmalarıdır. Bu sonsuz derinlere inme, felsefeyi Leibniz'in sonsuz küçük hesabının süreklilikten bir gerçekdışılık çıkarmasından daha fazla hiçliğe götürmez.

Aynı şey, felsefenin içeriğinin nihayetinde bölünerek ampirik bilimler haline gelmesi sonucunda tükendiği tespiti için de söylenebilir. Bu kavrayış, soyutlama-düşünümsellik zincirinin farklılaşan dallarının bulunduğu noktasında bulanık bir farkındalığa, felsefeyi yalnızca kozmolojik zincirle özdeşleştiren tartışmalı bir farkındalığa dayanır. Bu tutum, felsefi dikkat alanının karakterini yanlış kavrar ve bilimin kendi alanını daha alçak bir soyutlama düzeyinde bulduğunu göremez. Modern hızlı-keşif doğa biliminin toplumsal pratikleri, felsefedeki entelektüel ağların pratikleriyle aynı değildir ve bunların dikkat alanındaki yerleri, birbirinin yerine geçmez. Modern sosyal bilimler, felsefi ağlardan koptuktan sonra da felsefenin sonu bir kez daha ilan edilmiştir. Gördüğümüz gibi, modern felsefenin içeriklerinde bu kopuşların her ikisinin de önemli yankıları olmuştur. Buna bakarak, çevrelerindeki maddi tabanlar değiştiğinde ve yaratıcı yeniden yapılanmalar için hizipsel alanlar açıldığında entelektüel ağlarda gerçekleşen enerji akışları dışında bir şey görmek yanlış bir çıkarım olacaktır.

Yakın geçmişte modern üniversitenin örgütsel devrimi, ihtisaslaşmış disiplinlerin sayısının artmasını sağlamıştır ve her yeni yapılanma, en soyut entelektüel alanda yeni tartışma konuları sunar. Felsefe, disiplinlerin rahmi olmanın ötesine geçer ve içinin boşaltılıp kendine özgü hiçbir şeyin kalmaması gibi bir tehlike yoktur. Tam tersine, spesifik ampirik disiplinlerin bölünmesi, soyutlama-düşünümsellik zincirinin temel konularını ve derin sorunlarını açığa çıkarmıştır.

Kendi dikkat alanlarını bölmek için özerk eyleme muktedir entelektüel ağlar var oldukça felsefe de olacaktır. Bugünden evrendeki insan benzeri bilincin sonuna kadar entelektüel dünyanın toplumsal yapısını bilebilseydik, filozofların gelecek kuşaklarının zincirini de aynı şekilde kayda geçirebilirdik.

EPİLOG: SOSYOLOJİK REALİZM

Toplumsal inşacılığın gerçekliğin altını oyduğu sık sık ileri sürülmüştür. Gerçeklik toplumsal olarak inşa ediliyorsa, nesnellik ve gerçeklik diye bir şey yoktur. Bu sonucu kendi adıma reddediyorum. Toplumsal inşacılık, sosyolojik realizmdir ve sosyolojik realizm geniş bir realist sonuçlar yelpazesini beraberinde getirir.

SOSYOLOJİK COGİTO

Felsefi olarak en güçlü argüman, geleneksel olarak deneysel gözleme atıfta bulunmaksızın kendi kendini temellendiren, kendi içinde kesin olan argümandır. Bu türden klasik bir argüman –cogito– ifadeleri şüphenin asit banyosundan geçirerek yadsınamaz doğruları arar. "Düşünüyorum" ifadesi yadsınamaz, çünkü "Ben düşünmüyorum" ifadesi bile insanın düşündüğünü gösterir.

Cogito'dan çıkarılacak benzer bir sonuç, benliğin varlığıdır. Bu, tartışmanın en faydalı yolu değildir. İspatlanan benlik muğlaktır, yalnızca anlık ve geçici olarak kavranabilir. Cogitoyla başka nelerin kanıtlanabileceğine bakalım. İlk olarak, zaman mevcuttur. Bundan şüphe duymak ("zaman yoktur" demek) zamanda bir ifadeyi dile getirmektir. Bilinçli düşünme, geçmiş ve geleceği belli belirsiz bir şekilde birleştirerek şimdinin beşiğine yerleşir.

İkinci olarak, düşünme mevcuttur. Yadsınamaz bir şekilde ispatlanan bu düşünme, dilde gerçekleşir; kişinin kendi kendine bir şey söylemesi türünden bir sohbeti oluşturur.[1] Cogito, bir konuşmacı ve dinleyiciyi açığa çıkarır. İnkâr bunu ispatlar. Kişinin kendi kendine "konuşan hiç kimse yok" diye

[1] Düşünmenin başka türleri de vardır, örneğin imgelemde gerçekleşebilir ama bunları burada irdelemeyeceğiz; reddedilemez bir şekilde doğru ifadeleri ortaya koyan düşünme türü, sözlü ifadelerle düşünmedir.

düşünmesi, bir konuşmacı tarafından telaffuz edilir; "bu ifadeyi dinleyen hiç kimse yok" diye düşünmesi de bir dinleyici tarafından dinlenir. Düşünme, bir sosyal forma sahiptir.

Diğer insanların varlığını henüz ispatlamadık. Bunun kanıtını sözlü düşünme sunar. Dil, anlam taşıyan sözcüklerde gerçekleşir ve ifadelerin bir anlam taşıyabilmesi için büyük ölçüde kaçınılmaz olan bir gramere uyar. Kendi dilimi icat etmiyorum; düşünmem bilincin şimdiki anının ötesinden bana hazır gelen formlara dayanır. Dilin kullanımının kısıtlamaları, anlam aktarabilme yeteneğiyle beraber, kendimin dışında iletişim kuran insanların varlığını ima eder. Başka insanların var olduğunu reddetmek –bu spesifik anlamda– kişinin kendi cümlelerinin iletilebilirliğini ve nesnelliğini, aslında anlamlılığını reddetmektir.

Başka insanların gerçekliği, düşünürken kullandığımız dilin bir başka yönünden de çıkarılabilir. Sözcükler, büyük ölçüde evrenseldir. Kişi özellikliler hariç, kavramlar, tikelleri aşar; zamanda ve farklı bağlamlarda yeniden ortaya çıkan bir nesne veya niteliğe gönderme yapmayı mümkün kılarlar; kısacası kavramlar genelleştirilir. Şüphe testisini uygulayalım: "Evrenseller mevcut değildir" evrenselleri kullanan bir ifadedir. Fakat genel bir kavram, genelleştirilmiş bakış açısını ima eder. Bilincin yalnızca parçalı, geçici bir dilimi belli bir deneyimi "ağaç" veya hatta "yine o ağaç" şeklinde ifade edemez; bu hem süreklilik hem de genellik içeren bir bilinç olmalıdır. Belli bir anlık deneyimim, evrenseller fikrini nasıl açığa çıkarabilir? Bunun bana dışarıdan gelmesi gerekir.

Evrensellerin varlığı, toplumun varlığını ima eder. Bir kavram kendisiyle birlikte bir sosyal duruş taşır: Yalnızca başka bir kişinin değil, birçok kişinin açık ve evrenselleştirici bakış açısıdır. Yalnızca bunun ne kadar insanı ima ettiği bilinmez. İkiden fazladır; aslında kaç kişiyi ima ettiği açıkça *belirtilmemiş* olmalıdır, zira kavramlar her kişisel duruş için anlamlılığı ifade eder. Kişinin zihnine giren kavramlar, belirli bir düşünme anımın dışında anlama sahip olması bakımından gelip geçici olmanın ötesindedir. Perspektifin genelliği, düşünebilme yeteneğimizin merkezindedir ve bu genellik, her zaman ve her yerde var olan kolektif bir toplumsal bakış açısını ima eder.

Üçüncü olarak uzay mevcuttur. Uzay, iptidai olarak sosyolojik cogito aracılığıyla ulaşılan öğelerden biri olmasa da, hızlıca çıkarsanabilir. Tikelliklerinde birbiriyle aynı olmayan başka insanlar mevcutsa, bu insanların birbirinin dışında var olması gerekir. Var olan bu dışarısı yalnızca zamanda olamaz, zira zaman kendi başına eşzamanlı çoğulluğa yer açmayan bir tek

boyuttur. Benliklerin çoğulluğunun var olduğu bir başka boyut olmalıdır; bu boyutu *uzay* olarak adlandırabiliriz.[2]

Zaman-uzay dünyasının varlığına, katı bir gerçeklik olarak sahibiz. Bu, olağan deneyimde dışsal olarak birbirine direnç gösteren katı nesnelerin maddi dünyasıdır. Bu nesnelerden biri, en kesin olanı, kişinin kendi bedenidir. Uzayda birbirinin dışında birçok benlik mevcuttur. Ben ve onlar arasında ayrımlar vardır; bu engel, içeriden deneyimlendiği şekliyle benim bedenimdir. Aynı etkiyi sağlayan bir başka argüman (Maine de Biran'ın teveccühüyle): İstencime direnç hissediyorum; bu direnç, zaman-uzay mevcudiyetinin maddeselliğidir ve benimle her şeyden önce bedenimin varlığı olarak buluşur.

Sosyolojik cogito, böylelikle gerçekliğin birçok öğesinin güvencesini sunar: Düşünme, dil, başka insanlar, zaman ve uzay, maddi bedenler. Bu, illüzyonların var olmadığı veya bu türden tikel şeyler hakkında hatalar yapılamayacağı anlamına gelmez. Fakat algısal illüzyonlar ve başka hatalar, olağan yollardan keşfedilip düzeltilebilir; tikel hatalar, bir sosyal dil, zaman ve uzayın çerçevesinde gerçekleşir ve çerçevenin gerçekliğini sorgulamaz. Bu, Kartezyen şüphe yöntemi tarafından gösterilebilir. Örneğin "bu gerçek bir kişi değil, cansız manken (veya bir bilgisayar)" demek, her şeye rağmen dilin sosyal tabanı, başka özellikleriyle birlikte var olduğunu teyit etmektir. Bu ifadeleri söylerken rüya görüyor olma olasılığım, her şeye rağmen aynı sonuçlara sahip bir şekilde cümle olarak formüle edilir; bu anda rüya görüyor olsam da, olmasam da dil ve toplum yine de mevcuttur.[3]

Tam anlamıyla *a priori* bir argümanın sınırlarının ötesine geçmiş gibiyiz. Şüphe götürmez olan, kendi reddine rağmen varlığını sürdüren şeyler hakkındaki argümanlarım, ampirik deneyim alanının varlığını teyit eder niteliktedir. Bu kaçınılmaz görünür. Tamamen kavramsal düşünme ve ampirik deneyim arasındaki ayrım, mutlak değildir ve aslında bunu kesin olarak ifade etmek zordur. Özellikle düşünmeye sosyolojik bir bakış teyit edildikten sonra, ampirik olan ve kavramsal olanın kaynaştığı alanlar vardır; örneğin bu birleşme, düşünme deneyiminin belli anlarının her birinde gerçekleşir. Kartezyen şüphenin prosedürü, yöntembilimsel oyundur; kesinliğin en yüksek düzeyinde nelerin tesis edilebileceğini göstermek için bunu, kişinin

2 Bu argümanın ispatlamadığı şey, uzayın üç boyuta sahip olması gerektiğidir. Sicim kuramı gibi, fizikte varsayılan değişik sayılardaki boyutlar, şimdiye kadar geliştirilen argümanla uyumludur.

3 Düşünme, kavramların anlamına dayandığından rüya görmeyi uyanık haldeki deneyimden ayırt eden bir söylemin içine yerleştirilmedikçe rüya görme kavramını formüle etmek imkânsızdır. Rüya görmeme hali var olmazsa, rüya hali de var olamaz.

hayali septik karşıtına maksimal olası imtiyazları sunarak tartışma adına kullanırız. Peirce, Kartezyen şüphenin imkânsız olduğunu ileri sürmüştür; aslında insan her şeyden gerçekten şüphe duymaz, yalnızca hedeflenmiş bir şüphe ışınını bazı spesifik noktalara odaklar. Peirce, Kartezyen filozofun halihazırda bir dil akışına kapıldığını kastetmiştir. Burada bunun sosyolojik realist imalarının taslağını çizmiş olduk.

Artık yöntembilimsel cogito'nun ötesine geçelim. İkinci bir yöntembilimsel ilke bizi yönlendirebilir: Her zaman olayların ortasındayız, her şeyin ortasındayız. Kendimizi hep zamanın, uzayın, söylemin, başka insanların arasında buluruz. Her şeyin ortasında olmak, düşüncemizin daima kendimizin ve başka insanların başka düşünceleri tarafından öncelenmesi demektir. Nerede olursak olalım, her zaman için uzayın sınırsız bir ufka doğru uzandığı bir alanda oluruz. Her şeyin içinde olmak, kesinliği aramaya başlamadan önce birincil deneyimdir. Felsefe ve matematik tarihi, kesinlik sınırlarının ve dış limitlerin araştırılmasından doğan derin sorunlarla doludur. Sorunlar, zaman ve uzayda sonsuz küçük ve sonsuzla ve kavramsal olarak temel, birincil ilke ve nihai argümanla doğar. Sorunlar, bu formülasyonlar da her şeyin ortasında doğduğu için ortaya çıkar.

Her şeyin ortasında olmak, deneysel gözlem olarak alınabilir. Yine de yüksek düzeyde bir genellik içerir, zira hiçbir istisna görünmez. Her şeyin ortasında olmak, kaçınılmaz bir kavramsal çerçevenin, ampirik ve kavramsalın kaynaştığı bir alanın parçası olarak da görünebilir.[4]

Sosyolojik realizm için ileri sürdüğüm argümanı ampirik açıdan ele alalım. Sosyolojik cogito hakkındaki bu argüman çizgisini oluşturmak için önceki paragraflardaki fikirleri nereden elde ettim? Açıkça görülüyor ki bu kitabın önceki bölümlerinden ve bu kitapta incelenen filozof ve sosyolog ağlarının deneysel ve kuramsal çalışmasından. Descartes gibi, bir sobaya yaklaşıp birdenbire ve açıklanamaz bir şekilde her şeyden şüphe duymaya karar vermedim ve kendiliğinden bir şekilde sosyal bir dilde düşündüğümden şüphe duyamayacağımı keşfetmedim. Bu argümanı, tarihsel kuşaklar öncesine dayanan entelektüel ağların argümanlarını özümseyerek oluşturdum. Bu tarihsel ağların varlığını yalnızca zamanda ortaya çıkan fikirler olarak değil, aynı zamanda maddi uzayda yaşayan gerçek insan bedenleri olarak inkâr etmek yapay olacaktır. Kendi argümanımı ciddi bir biçimde ele aldığıma göre, entelektüel kitlelerin bir koalisyonunu oluşturmayı amaçlayan bir içsel söylem düşündüğümü ve yazımı canlandıran duygusal enerji-

4 Her şeyin ortasında olmak, Kartezyen şüphe testini geçer. Bunu reddetmek bile inkârı düşünme eyleminde bunun bir örneğini doğrular.

lerin, entelektüel ağlardaki kendi deneyimlerimden geldiğini kabul etmeliyim. Kendi etkinliğimin doğrudan gerçekliği, daha geniş bir söylem, toplum ve bedensel varoluş dünyasının gerçekliğini ima eder.

Bu kabulün desteklediği gerçekliklere ilişkin herhangi bir keskin sınır çizmenin hiçbir gerekçesi yoktur. Entelektüel ağların gerçekliğini yadsıyamam ve bu ağların, kendilerini çevreleyen daha geniş bir sosyal ve maddi dünya olmaksızın yüzyıllar boyunca gerilere giden bir tarihsel varoluş dalgası gibi tek başına var olduğunu öne sürmek için hiçbir gerekçe bulamam.

Entelektüel hayatın toplumsal inşacı kuramı, anti-realist olmak şöyle dursun, bize birçok gerçeklik sunar. Sosyal ağlar mevcuttur; sosyal ağların maddi tabanları, onları besleyen ve destekleyen kiliseler, okullar, dinleyiciler ve hamiler mevcuttur; nedenselliğin dış sahasını oluşturan ekonomik, politik ve jeopolitik süreçler de mevcuttur. Filozofların zihinlerinin bağlamının bu ardışık katmanları, keskin sınırlara sahip değildir. Keyfi bir biçimde bir noktada durmak ve "toplumsal gerçekliğin var olduğunu ama maddi doğanın dünyasının var olmadığını" ilan etmek için bir ölçüt yoktur. Bunlar aynıdır, bir süreklilik oluşturur, her şeyin ortasındadır.

Her şeyin ortasında olmanın ampirik yolunu takip ederek ulaştığımız sonuçlar, sosyolojik cogito'nun *a priori* sonuçlarını pekiştirir. Her iki yönde de toplumsal inşacılık sosyolojik realizme yol açar.

Neredeyse hiç kimse olağan deneyim dünyasının gerçekliğinden şüphe duymaz. Bu sıradan gerçekliğin, yüksek bir argüman ölçütü olup olamayacağı sorusu yalnızca ihtisaslaşmış entelektüel ağlarda sorulur. Entelektüeller bile "görev dışı" zamanlarında olağan zaman-uzay dünyasının gerçekliğini varsaymaya geri döner. Sosyolojik realizm, çok düşünümsel bir entelektüel tartışmada bile sıradan realizmin desteklenmesinin mümkün olduğunu gösterir. Bundan, ontolojik gerçekliğin her türünün desteklendiği sonucu çıkmaz. Realizm ve anti-realizmin birçok türü vardır; şimdi sosyolojik realizmin bu olağandışı alanların bazıları için neleri ima ettiğini inceleyelim.

Sosyolojik realizm, insan ölçekli zaman ve uzaydaki mental ve fiziksel gerçeklikleri teyit eder. Problemler, insan ölçekli dünyanın ötesindeki gerçeklikler hakkında fikir yürütüldüğü zaman ortaya çıkar. Bunlar, çıplak gözle görülmeyen veya tek başına kol ve bacaklarla ifa edilmeyen varlıklar veya yapılar oldukları ölçüde bilimin konularını; matematiğin kavramlarını; kavramsal veya soyut gerçekliği, fikirleri ve özellikle de evrenselleri; bir varlık veya töz olarak alınan zihni içerir. Bunlara ilişkin birçok farklı konum alınmıştır; ya bunların gerçekliği reddedilmiş ya da sıradan deneyimden daha yüksek bir gerçekliğe sahip oldukları teyit edilmiştir. Sıradan gerçekliği reddeden veya aşan bu konumlar, argümentatif dikkat alanındaki

yenilikçilik mücadeleleri, insan ölçekli dünyanın ötesini tekrar tekrar zorlayan entelektüel ağlar tarafından üretilmiştir.

İLETİŞİMSEL İŞLEMLER OLARAK MATEMATİK

Matematik toplumsal söylemdir. Neyin sunulduğunu dikkatlice incelersek bu durum kaçınılmazdır. Aşağıda, biraz teknik karmaşıklığa sahip bir matematiksel argüman görülmektedir:

(1) $a = bx + cy$

(2) $a - bx - cy = 0$

Bu ifadeler zinciri yalnızca bu sembollerin ne anlama geldiğini bildiğim ve onları manipüle etmenin makul prosedürlerini, birinci eşitliğin ikinci eşitlik haline geldiğini bildiğim için doğru ve anlamlıdır. Semboller, diğer tüm söylem türleri gibi iletişimi ima eder. Bu orta düzey matematik soyutlama ifadesi, bir öğretmenler ağıyla, bu matematiği bulan kişilerden şüphesiz birçok düğüm uzaktaki kişilerle temasımın olduğunu ima eder. Daha yüksek bir soyutlama düzeyinden bir örneği ele alalım (Kline, 1972:1128):

A_{ik} ikinci dereceden bir kovaryant tansörün öğesiyse, x^l'e göre kovaryant türevi şu şekildedir:

$$A_{ik,l} = \partial A_{ik} / \partial x^1 - \Sigma^n{}_{j=1} \{il,j\} A_{jk} - \Sigma^n{}_{j=1} \{kl,j\} A_{ij}.$$

Matematikçiler ağı, daha kısıtlanmış hale gelir; bir düzeyde, matematiksel doğruların araştırma cephesini oluşturan aktif matematikçiler ağıyla sınırlandırılır.

Karşılaştırma yapmak için Şekil E.1'de Sung hanedanlığı döneminde cebirle ilgilenen Çinli matematikçilerin bir ifadesini ele alalım. Bu, bizim için (eğer Batılıysak) bir güçlük yaratır. Bu sembolleri bilmediğimiz için 4 + 5 = 9 eşitliğini, aşağıdaki gibi yazılması halinde genellikle anlayamayız:

四 + 五 = 九

Ayrıca bu işaretlerin nasıl manipüle edilmesi gerektiğini belirleyen işlemleri bilmeyiz. Çinli matematikçiler, karelere bölünmüş bir hesap tablosu kullanmıştır (hesap tablosunun ne kadarının kullanıldığına bağlı olarak, bu metinde 3 x 3 veya 3 x 4 matrisler dizisi olarak gösterilmektedir). "Göksel öğe yöntemi" olarak adlandırılan Sung cebiri, çeşitli derecelere yükseltilmiş sabitler ve bilinmeyenlerin ifadelerini, sayı işaretlerini merkezi öğeyi çevreleyen tablonun çeşitli yerlerine yerleştirerek temsil etmeye dayalı bir dizi prosedürdür. Örneğin, geleneksel modern Avrupa notasyonunda, sağdan ilk sütunun ortasındaki çerçeve $xy^2 - 120y - 2xy + 2x^2 + 2x$ olarak ifade edilebi-

lir. Çerçeveler arasındaki Çin ideogramları, bir cebirsel ifadenin başka bir ifadeye nasıl dönüştürülebileceğini açıklayan sözlü bir argümandır (yukarıdan aşağıya ve sağdan sola okunduğunda). Bu, matematiksel sonuçların sözlü bir şekilde sunulmasıdır; aktüel pratikte, matematikçi hesap tablosundaki sayma işaretlerini* manipüle etmek ve bir ifadeyi bir başkasına dönüştürmek için bir dizi standart prosedür kullanır. Fiziksel işlemler ve sembolik yapı (yalnızca bireysel semboller değil), ifadeleri eşittir (=) işaretinin bir tarafından diğerine geçirmeye dayalı Kartezyen kurallardan farklıdır; benzerlik, matematiksel ifade dizilerinin birbirinden türetilmesine imkân tanıyan pratiğin genel formundadır.

ŞEKİL E.1. 113



(Kaynak: Needham, 1959:131)

Bir Platoncu, ifade formunun ilgisiz olduğunu söyleyecektir; bir matematiksel ifadeden başka bir matematiksel ifade türetme, ister Latince söz-

* Counter –çn.

lü bir argümanda, ister post-Kartezyenci sembolizmde, ister Sun cebirinde, isterse başka herhangi bir şeyde yazılsın doğrudur. Fakat Platonculuk yalnızca bir kuramdır; matematiksel doğruların, insanların matematiksel ifadeleri ortaya koyma etkinlikleriyle hiçbir ilgisi olmayan bir alanda mevcut olduğunu ispatlamaya çalışır. Bu, matematiksel bir yarı cogitoyla gösterilebilir; matematiksel bir ifadenin, özel türden bir söylem şeklinde var olması gerektiğini reddedersem, bunu söylerken bir söylemde belli bir ifadeyi sergilemiş olurum. Matematiğin transandantal olması gerektiğini, çünkü bir dilden diğerine tercüme edilebileceğini savunursam, bu iddiamı tercümelerin, birçok söylemi birbirine bağlayan işlemlerin varlığına dayandırırım; bu yalnızca söylemden kaçmaz, aynı zamanda farklı bir tür söylem ekler.[5]

Matematik kaçınılmaz olarak sosyal bir topluluktaki söylem olması bakımından toplumsal bir gerçekliktir. Bu, minimal türden bir gerçeklik gibi görünebilir. Bununla birlikte sosyal söylemin hiçbir nesnel, katı niteliğe sahip olmadığını, "doğru" kavramıyla örtüşen güçlü bir kısıtlamanın bulunmadığını kabul edemeyiz. Matematiksel söylemin bu niteliğe sahip olduğunu göstermek için, matematiksel ağların ayırt edici karakterini keşfetmeliyiz.

Matematiksel ağlar, tarihsel olarak geçmiş matematikçilere bağlıdır. Bu, yalnızca bütün yaratıcı entelektüellere özgü kalıtımsal anlamda, bir kuşaktaki ünlü yaratıcıların merkezi ağının genellikle kâşiflerin bir sonraki kuşağını ortaya çıkarmasıyla sınırlı değildir. Matematiksel keşfin anayolu matematikçilerin geçmiş bir düzeyinde kullanılan yöntemlerden bir konu çıkarmak, daha önce üstü kapalı olarak kabul edilen kimi işlemleri açığa çıkaran bir sembolizm formüle etmek ve soyut sembolizmin daha yüksek düzeyinin imalarını keşfetmek olduğu için matematikçiler kendi tarihlerine farklı bir biçimde odaklanır. Cebir, aritmetik problemlerin tüm sınıflarının çözülebileceği yöntemleri formüle ederek aritmetiğin kurallarını genelleştirir. Cebirin gittikçe daha yüksek düzeyleri, çeşitli türden cebirsel eşitliklerin çözülebilirliği hakkında genel kurallar üretir. Analiz, sayı kuramı, geometri ve bunların çeşitli karışımlarında benzer zincirler gerçekleşmiştir.

Bu tür zincirlerin akışında, geçmiş çalışmaların bütün sınıflarını soyutlayan ve özetleyen yeni kavramlar yaratılır. Bilinmeyenler için kullanılan geleneksel cebirsel semboller x, y, herhangi bir sayının yerine geçer; daha yüksek bir düzeyde fonksiyon işareti $f(x)$ herhangi bir formdaki bütün ifa-

5 Burada bu tür bir tercümenin her zaman gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini tartışmıyorum; yalnızca tercümenin söylemden kaçamayacağını vurguluyorum. Sosyal deneyimde, tercüme iki ağın birleşmesidir. Quine'nin diller arasında birçok farklı tercümenin mümkün olabileceği argümanı, burada açıklanacak nedenlerden dolayı matematiksel çeviriler için geçerli olmayabilir.

deleri kasteder. Fonksiyonların fonksiyonları daha da çok soyutlar; gruplar, halkalar, alanlar vs için de aynı şey geçerlidir. Soyutlanan şeyin bir sayı, bilinmeyen veya işlem olması önemli değildir; daha yüksek bir düzeyde, geleneksel aritmetiğin işlemleri çeşitli şekillerde seçilip ayrıntılandırılarak alternatif aritmetiği, aritmetik cebiri –kısacası yüksek matematiğe giden yolu– doğurabilecek bir işlemler sınıfı olarak özetlenir

Matematik, merkezi konusu geçmiş çalışmalarda kabul edilen şeyleri geriye dönerek yeniden irdelemek olması bakımından disiplinlerin en tarihsel olanıdır. Cebir yalnızca aritmetiği ima etmez; daha yüksek düzeyde cebir, analiz vesaire yalnızca bu alanlarda geçmişte araştırılan daha düşük soyutlama düzeylerini ima etmez. Matematiğin tarihinin herhangi bir noktasındaki sembolizmi, daha önce matematikte gerçekleştirilen işlem türlerine işaret eder. Belirli bir matematiksel ifadenin anlamında gömülü olan geçmiş sonuçların tarihsel birikiminden kaçınmak imkânsızdır. Matematiğin tarihçesi, sembolizminde vücut bulur.

Descartes'ten sonra, denklemleri manipüle etme mekanizması, eşittir işaretinin bir tarafındaki sembollerin diğer tarafa aktarılması ve denklem, ispatlanması gereken şeyin formunu alıncaya dek öğelerin yeniden düzenlenmesine ilişkin prosedürleri içermiştir. Bu yöntemin bir temeli, tersine çevrilebilirliktir. İşlemlerin sonuçları, eşitlikte manipüle edilebilecek semboller atanarak başlangıç noktaları olarak alınabilir. Belirli eşitlikleri sağlayan bilinmeyen sayıların sembolleri (*x*, *y*) zaten biliniyormuş gibi kabul edilir; aynı şekilde, bulunmayı bekleyenler de dahil olmak üzere diğer tüm ifadeler eşitlikteki yer tutucular olarak temsil edilir. Belirli bir olgu hakkındaki bilgisizliğim, bu mekanizmayı engellemez; geçmiş sonuçlar, gelecek sonuçlar, hatta ulaşılamaz veya imkânsız sonuçları içine alan tüm sınıfları sembolize etme yöntemiyle, denklemleri manipüle etme prosedürlerini harekete geçirmek ve denklemin öğelerinin ilişkilerini gösteren sonuçlara ulaşmak olasıdır.

Sembolizm, bir anlamda cisimleştirmedir. öğeleri, şey benzeri bir biçimde simgeleştirerek onlara şeyler olarak yaklaşır; bu *x*'e veya bu *f*(*x*)'e görünür bir somutluk katar. Bu, matematiğin nesnelerini Platoncu gerçekliklermiş gibi ele almayı cazip kılan bir başka etkendir. Ama bu cisimleştirme yalnızca koşulludur; denklemleri manipüle etme teknolojisiyle ilerlemek için kullanılır. Sembolizm, devam eden bir tarihe aittir. Hem geriye hem de ileriye işaret eder: Geçmişi işaret eder çünkü bir sembolik yer tutucunun en açık göndergesi, halihazırda daha somut bir düzeyde bulunan türden bir şeydir. *x* yerine, aritmetik bir problemi çözen bir sayı konulabilir; *f*(*x*) ise belirli bir cebirsel ifadeyle temsil edilebilir. Sembolizm soyut ve genel

olduğundan, ileriye doğru matematiğin daha yüksek sınıflarını işaret eder; yalnızca bir sembolün yerine geçebilecek tüm bilinmeyenleri değil, dışarıya doğru işlemlerin aynı soydan gelen ailesindeki soyut olasılıklar uzayını da işaret eder. Böylelikle yeni sembolizmin formülasyonu –bu her zaman yeni uygulama sistemleri, bir semboller topluluğunun manipüle edilmesinin prosedürleri anlamına gelir– yeni keşif alanları, matematiğin keşfedilmeyi bekleyen daha yüksek düzeylerini açar. Sembolizmin ardışık düzeyleri, sonuç olarak yalnızca temel aldıkları geçmiş çalışmaları değil, aynı zamanda yeni türden problemleri de işaret eder.

Matematik, peş peşe iki daha güçlü anlamda sosyaldir: Temel aritmetikteki bir eşitliği anlama ölçüsünde bile olsa matematiği uygulayan herkes, bir tür sosyal söyleme ve öğretmenlerden ve keşifler yapanlardan oluşan bir ağa katılır. Matematiği oluşturan semboller ve prosedürler, düşünümsel olarak en eski bağlantılara kadar uzanan yaratıcı ağın tarihçesini cisimleştirir; geçmiş işlemlerdeki özdüşünümsellik, yüksek matematiğin abidesidir.

Matematiğin tamamen sosyal olduğunu gösteren bir başka boyutun altını çizelim. Matematiğin konusu, şeyler değil işlemlerdir. Bu, dünyada veya bir şekilde dünyanın ötesindeki bir dünyada ne tür şeylerin var olduğunu araştıran bir alan değildir. Matematiğin sıfır noktası olan sayılara dönelim. Bir sayı cümle içindeki bir isim olarak ele alınabileceği için, onu bir şey olarak varsaymak kolaydır. Fakat sayıların kökeni saymadır; "1, 2, 3 . . ." zinciri söylenirken sözlü ve başka türlü jestler yapılmasını içerir. "Kaç?" sorusunun yanıtı, sayma jestlerinin tamamlanmasıyla durulan sayıdır. Sayılar, iptidai olarak sayı sayma etkinliği veya işlemidir.

Bu bakımdan sayılar insan söylemini oluşturan diğer semboller gibidir. Sayıların evrenselliği, kullanıldıkları nesnelerin karakterinden değil, evrensel kullanımlarından gelir. Sayı sayma, bölme ve işaret etme sürecidir. Bu herhangi bir şeye uygulanabilir: Aralarında açık ayrımlara sahip olabilen maddi nesnelere olduğu gibi, ana hatları belirsiz ve değişen şeylere (örneğin bulutlar) veya aslında bir şey olmayan "şeylere" (örneğin işlemler, soyutlamalar veya hayaller) uygulanabilir. Sayı sayma, öğeleri saymak suretiyle eşit kılma işlemidir; bu şekilde yaklaşıldıkları için birer öğe haline gelirler. Bu, sayıların illüzyon olduğu anlamına gelmez. İşlemler insanlar tarafından gerçekleştirildiği için zaman ve uzamsal konumda gerçekleştirilen gerçek etkinliklerdir. Aynı zamanda bir koşuldan bir başkasına aktarılabilir, genelleştirilebilirler, çünkü bunlar tekrar tekrar uygulayabileceğimiz işlemlerdir. Genellikleri insan söyleminin işlemleri olmalarından gelir.

Matematiğin işlemleri, en temel düzeyde sayma işleminden itibaren sosyaldir. Bu yalnızca saymayı başkalarından öğrenmemizle ve sayma yetisinin

birçok toplumda son derece yaygın olmasıyla sınırlı değildir. Zihnin sosyolojisinin ilkeleri geçerlidir. Sayma açık bir sosyal etkinlik olabilir: Bu şeyleri bizim önümüzde sayıyorum, sizin de saymanızı ve aynı prosedürü takip ederseniz, aynı sonuca ulaşacağınız için benim hesabımı kabul etmenizi öneriyorum.[1] Kavramsal düşünme dış söylemden içselleştirildiğinden ve yalnızca dış bir dinleyiciyi ima ettiği için anlam kazandığından, tek başıma yaptığım bir sayma da sosyal bir çerçevede gerçekleşen bir işlemdir. Daha önce ulaşılan sonuç, bu durumda tekrarlanabilir: Sayma evrenselleri üretir, çünkü evrensel bir bakıştır, bu söylem kurallarını takip eden herkesin bakışıdır.

Sayma hakkında söylenen şeyler, matematiğin peş peşe daha soyut formlarının her biri hakkında tekrar söylenebilir. Aritmetik, saymanın sonuçlarını genelleştirir: Toplama, ilk önce bir grubun, daha sonra diğer grubun sayılması ve ardından ikisinin birlikte sayılması vs durumunda nelerin gerçekleşeceği hakkındaki kurallar veya kısa yolları verir. Temel cebir, aritmetik problemlerinin çeşitli türlerinden sonuçları genelleştirir. Matematiğin bir formundan diğerine, sayma işlemlerinden soyut matematikte karmaşık derecelere yükseltilen işlemler hakkındaki işlem incelemelerine bir genelleştirici ve düşünümsel zincir mevcuttur. Matematik her düzeyde işlemleri araştırır ve sınıflandırır. Bu, işlemleri eşdeğer olarak ele alarak, onları yüksek düzeyde işlemlerin sistematik bir kümesine tabi kılarak birbirine eşdeğer kılar. Bir sayma sisteminin sayılarını, onları toplama ve çıkarmanın kurallarını dayatarak eşdeğer kılarız. Matematikte elmalarla portakalları karıştırma problemi yoktur: Matematikçi onların arasında eşdeğer olan şeyin yeni bir kavramını geliştirir. Bu eşdeğerlik doğal bir tür, resimler kullanılarak ifade edilen bir kavram (örneğin meyve) olmayabilir; onlara uygulanan işlem üzerinden bir eşdeğerliktir. Eğer sayma, bir dizi jest yapmaktan ibaretse, böylece diziler olarak bir şeylar oluşturuyorsa, aritmetik sayı işlemleriyle ilgili jestlerden, temel cebir aritmetik işlemleriyle ilgili jestlerden ve yüksek cebir de onları eşdeğer olarak ele alan temel cebirsel işlemlerle ilgili jestlerden oluşur.

Bu jestler, matematikçilerin topluluğunda diğerleriyle ortak olarak yapılır. Kişi, bu iletişim kurallarını uygulayarak bir üye haline gelir. Matematiğin sosyal yapısı piramit şeklindedir. Tabanda, sayma ve aritmetiğin kurallarını kullananlardan oluşan büyük bir topluluk vardır. Bunun üstünde, gittikçe ihtisaslaşan ve ezoterik matematikçilerden oluşan topluluklar, daha düşük düzeydeki iletişimsel işlemleri –düşük düzey kuralları– soyutlama ve düşünümsel genelleştirme konuları olarak alan ağlar yer alır.

---

1 Aynı toplama ulaşamazsak, birinin hata yaptığını, işlemi yanlış gerçekleştirdiğini varsayarız; bu ikimizden birinin kuralları takip etmediği anlamına gelir.

Matematiksel nesneler, insan iletişiminin gerçek olmasıyla aynı anlamda gerçektir. Bu, zamanda gerçekleştirilen ve uzayda konumlanan gerçek insanların etkinliğinin gerçekliğidir. Bu, toplumsal olanın çifte güçlü, katı gerçekliğidir: Söylemin, bir başka deyişle ortaklaşa gerçekleştirilen etkinliklerin yaygın kuralları geçerlidir ve bu kurallara dayalı işlemleri uygulayan kişilerden bir topluluk oluşturur. Bunun üç kat güçlü olduğunu bile söyleyebiliriz, zira matematikçilerin ağı, topluluğun geçmiş işlemlerini içerik olarak alan meta-işlemler inşa etme tekniklerinin yaratılması merkezi etkinliğinin etrafında gelişen bir ağdır.

Matematiği Platoncu ideallerin bir alanı olarak kabul eden kadim görüş hatalıdır. Bazı Yunan filozoflar ve matematikçiler, matematiğin nesnelerinin ideal olması gerektiğini, çünkü geometrik figürler hakkında ispatlanan doğruların kum üzerine kusurlu bir şekilde çizilen çizgilere değil, ideal dairelere ve çizgilere işaret ettiğini ileri sürmüştür.[2] Bazıları ampirizmi bir tezat olarak kullanarak matematiğin düşüncede var olduğunu savunmuştur; sayılar dünyada gözlemlediğimiz şeyler değildir, çünkü şeyleri sayılar aracılığıyla sayabiliriz. Her iki argüman çizgisi de aynı hatayı yapar (matematiğin şeylerin deneyiminden tümevarım yoluyla ortaya çıktığını savunan argüman da aynı şeyi yapar): Gerçekliğin ya varlık belirten (sübstanif) şeyleri ya da bağımsız/mevcudiyeti kendinden fikirleri içermesi gerektiğini varsayma hatasına düşer. Fakat matematiksel kavramlar her ikisi de değildir; eylemlerin, matematiksel söylemin işlemlerinin simgeleridir. Evrenseller ve idealler, toplumsal söylemin etkinlikleridir; o söylem kadar gerçektirler, bir başka deyişle olağan insan ölçekli eylem dünyası kadar gerçektirler. Onları başka bir dünyaya atfetmenin gereği yoktur.

Bir diğer hata, matematiği totolojilerden ibaret olarak yorumlamaktır. Bir matematiksel denklemde eşittir işaretinin iki yanındaki öğeler arasındaki özdeşlik, bir şeye isim verilerek sağlanan özdeşlikle aynı türden değil-

---

2 Ağların karşılaştırmalı sosyolojik incelemesi, bu matematik kavramının nasıl ortaya çıktığına ışık tutar. Platon'un Yunan ağlarındaki hizbi, yaratıcılıkları ampiristlerin, materyalistlerin ve septik rölativistlerin karşıt hizipleriyle gerilimden gelen bir matematikçiler ve filozoflar ittifakıdır. Sonraki Platoncu ve yeni-Platoncu dinler, transandantal bir tanrı kavramından, evrensellerin dereceleri hiyerarşisinden ve matematiksel Platonculuktan karşılıklı olarak destekleyici argümanlar türetmiştir. Bu kavramlar kombinasyonu, daha sonra Hıristiyan, Müslüman ve Yahudi filozofların ana akımı tarafından devralınmış ve Avrupa düşüncesinin sekülerleştirici dönemine kadar bir matematik felsefesi geleneği olarak varlığını korumuştur. Hindistan ve Çin'de bu tür bir matematiksel Platonculuk ortaya çıkmamıştır. Hindistan'da post-Budist dönemde İdealist felsefesinin egemen olması bile bunu doğurmamıştır. Bu, matematikçiler ve filozoflar ağlarının Yunanistan ve Batıdakinin aksine Çin ve Hindistan'da çok az örtüşmesinden kaynaklanır (bu durum 10. Bölümde belgelenmiştir).

dir; "yerçekimi" kavramının "düşme eğilimi" olarak açıklanmasıyla örneklendirilen boş bir totoloji değildir. Matematiksel eşdeğerlik ve sözlü totoloji, farklı dil oyunlarına, farklı işlem sistemlerine yerleştirilir. Gündelik dilin keyfi totolojileri hiçbir yere varmaz; matematiksel prosedür, keşif üreten bir makinedir. Matematiksel denklemler mekanizması, Frege'nin anlam ve göndergeyi ayırt ederken dikkat çektiği gibi birçok yönde işler. Matematiğin eşdeğerlik oluşturma kuralları, özellikleri araştırılabilecek birçok soyut işlem sınıfı ortaya çıkarır. Kurallar keyfidir ama matematikte keşif, çeşitli türden kurallar uygulanarak ortaya çıkan motiflerin araştırılmasını içerir. Matematik, "ampirik" nitelemesi zamandaki deneyimin araştırılması anlamına geldiği ölçüde ampirik keşfin özel bir alanıdır; uygulanan sembolik kurallarda ima edilen şeyleri araştıran matematiksel ağın deneyimidir.

Matematiğin Platoncu nesnelerin veya en azından totolojilerdeki *a priori* doğruların transandantal alanı olması gerektiği kuramları, matematikçilerin kesinlik anlayışını –matematiğin sonuçlarının insanların ulaşabileceği en yüksek ve yadsınamaz doğru düzeyi olduğunu– açıklamaya katkıda bulunduğu için cazip görünür. Bu kesinlik, matematiksel ağların özel sosyal karakteriyle açıklanabilir. Matematiğin içerikleri en seyreltilmiş soyutlamalardan sıradan sayma işlemlerine kadar zamanla birbirine bağlandığı için, bu gösterişli yapı hayranlık uyandırıcı bir sıkılıkta inşa edilir. Bu, sonuçların hiç kimsenin sorgulamadığı kökleşmiş bir paradigma olarak bir kuşaktan diğerine pasifçe aktarılması anlamına gelmez. Tersine, bağlantı derin ve kaçınılmazdır, çünkü daha soyut matematiğin konuları geçmiş matematiğin işlemlerinin temel motifleridir. Matematik, sembolizmi kullanma prosedürlerinde başka hiçbir alanda bulunmayan ölçüde tarihçesini cisimleştirir. En sade uygulayıcı herkesle aynı sonuçları üretir, çünkü kuralları takip etmesini öğrenen herkes argüman zincirini tekrarlayabilir. Matematik kesinliktir, çünkü tekrarlanabilir ve güvenilebilirdir ve bunlar sosyal kurallar zincirinin tekrarlanabilirliğini içerir.

HIZLI-KEŞİF BİLİMİNİN NESNELERİ

Bilimin sosyolojisinde toplumsal inşacılık, genellikle bilimin varlıklarına karşı anti-realist bir konumla ilişkilendirilir. Bunun ne kadar doğru olduğuna bakalım. Doğa bilimlerinin etkinliği, bu ad altında olmasa bile, dünyanın birçok bölgesindeki ağlarda antikçağlardan beri mevcuttur. 10. Bölümde açıklandığı gibi tarihin büyük bir bölümünde, bu ağlar küçük sayılar yasasına tabi olarak astronomi, tıbbi fizyoloji, hatta matematikte karşıt konumlara bölünmüştür. Bilimin varlıkları, onları kavrayan ağlar için

birden çok ve rekabet halindeki gerçeklikleri oluşturmuştur. 1500 ve 1700 arasındaki Avrupalı kuşaklarda entelektüel ağların bir kolu, bilimin kendi karakterini değiştireceği şekilde yeniden yapılanmıştır: En sonunda yüksek derecede bir konsensüs elde eden hızlı-keşif bilimi haline gelmiştir. Ağ, dikkati, hızla ilerleyen keşifler katarına yöneltmiştir. Tartışmalar, bir kuşağın ötesine nadiren geçerek daha kısa ömürlü hale gelmiştir. Küçük sayılar yasasına göre karşıt konumlar arasındaki bölünme, araştırma cephesindeki geçici bir anlaşmazlık haline gelmiştir; dikkat bir sonraki keşif evresine yöneldikçe bunlar tekrar tekrar geride bırakılmıştır.

Burada açıkladığım noktalar, biliminsanlarının bu ağlarının sosyal gerçekliği düzeyindedir; bilimin varlıklarına yalnızca ağ tarafından ileri sürülen, tartışılan, kabul edilen ve aktarılan içerikler olmaları bakımından işaret eder. Hızlı-keşif devriminin dönemindeki biliminsanları ağı, büyük ölçüde uzun bir geçmişi olan felsefi ağın bir koludur. Filozoflardan aşama aşama ayrılan bilimsel ağ, kendi alanında ikili bir ağ haline gelmiştir: Bir tarafta üstatlar ve öğrencilerin zincirlerinden oluşan bir entelektüeller ağı ve diğer tarafta bir kuşaktan diğerine değiştirilen araştırma ekipmanı zincirleri.

Araştırma teknolojisinin şeceresi, insan ağı tarafından ileriye taşınır; bu, teleskoplar ve mikroskoplarda ve buna dayanarak optik ve spektografi alanında kullanılan laboratuvar ekipmanında mercekleri modifiye eden canlı insanlardır. Bu iki ağ türü, birbirinden beslenir. Bir modifikasyondan diğerine araştırma ekipmanındaki hızlı gelişim, biliminsanlarının bu kadar güvene sahip olduğu hızlı keşif modunun anahtarıdır; biliminsanları, araştırmanın belirli bir açısıyla yeni keşiflerin yapılmayı beklediğini sezmiştir, çünkü bir önceki ekipman kuşağı, insan ağının entelektüel hayatı için uygun fenomenleri ortaya çıkarmıştır. Bilimsel ağın revaçtaki kısmı, başarılı keşif yapma ekipmanının bir önceki kuşağına en çok erişime sahip olan kısımdır; ağın bu kısmındaki kişiler, keşif yapmanın geçmiş çizgilerini genişletmek için ekipmanı geliştirme veya modifiye etme konumundadır. Hem genellikle mevcut bir tekniğin uygulamasının küçük modifikasyonları veya genişletmeleri aracılığıyla gerçekleşen küçük keşifler, başarılı bir paradigmada birleştirilmiş, hem de genellikle ekipman çizgilerinin çaprazlanması veya kökten bir şekilde yeni araştırma teknolojisinin bulunmasıyla önemli yeni keşif çizgileri ortaya çıkmıştır: Elektrik bataryası keşfedilmiş ve kimyasal deney ekipmanıyla ve daha sonra da astronomi ekipmanıyla birleştirilmiştir ve bu şekilde devam etmiştir.[3] Zamanda bu sürecin görünür bir limiti yoktur;

---

[3] Matematik, Tartaglia ve Descartes arasındaki kuşaklardaki kendi hızlı-keşif devrimini yaşayan bir teknikler silsilesidir. Bu nedenle, modern bilimde matematiksel-deneysel paradigmaların gelişmesi teknik silsileleri arasında farklı türden bir melezleşmedir. Mate-

araştırma ekipmanı kuşaklarının çaprazlanarak birleştirilmesi, görünüşe göre sosyal ağlar ekipman şeceresini desteklemeye devam ettiği müddetçe bilimsel keşifler için fenomenler üretmeye devam edecektir.

Zamanda ve uzayda insan ölçekli nesnelerin dünyası nasıl gerçekse, araştırma ekipmanı kuşakları da öyle gerçektir. Bunlar, maddi şeylerin kuşaklarıdır. Bilimsel deneylerin vücut bulmuş kuramlar olduğu, araştırma ekipmanının esasen zihinsel bir gerçeklik olduğu yönünde zaman zaman yorumlar yapılır. Bu, durumu ciddi şekilde mübalağa etmektir. Ekipman şeceresi, entelektüel argümanların süregelen kuşağına işlenebilecek ampirik sonuçlar üretmek amacıyla teknolojik mahsullerini geliştiren ve çaprazlayan bilimsel entelektüeller ağı tarafından ileriye taşınır. Bu, biliminsanlarının, her zaman ekipmanlarının yaptığı şeyin desteklenebilir bir yorumunu sunan kuramlar ışığında denemeler yaptığı anlamına gelmez. Ekipmanları düzeltmek, çaprazlamak veya icat etmek, daha sonra bunlardan geliştirilecek ve ekipmanın yaptığı şeyin geriye doğru dönük olarak kuramsal bir yorumunu sunacak kuramsal sorunlara ilişkin çok az kavrayışla gerçekleştirilebilir. Bilimsel entelektüeller, ekipmanları hakkında net ve savunulabilir bir kuramsal kavrayışa sahip olsun veya olmasın, o ekipmanları kullanırken pratik bir bedensel eylem gerçekleştirir. Biliminsanlarının ağı, sıradan maddi zaman-uzay dünyasında hareket eder ve bilimlerinin içeriği olarak tartıştıkları ve aktardıkları kuramsal varlıklar, insan bedenlerinin ve araştırma ekipmanının insan ölçekli dünyasını temel alır.

O halde bilimin kuramsal varlıklarının gerçekliği nedir? Görünmez yapılar veya tözler olarak, insanın her şeyin ortasında olma halinin dışına adım atmaya ve kusursuz bir kesinlik ve kalıcı bir sağlamlığın alanına geçmeye çalıştığı her an ortaya çıkan felsefi sorunlara konu olurlar. Yine de bu onların hayali veya gerçekdışı olmaları gerektiği anlamına gelmez. Kuramsal yapılar, sıradan gerçekliğin dünyasına benzer bir katı niteliğe sahip olabilir, çünkü en azından iki yoldan o gerçeklik dünyasıyla bağlantılıdırlar. Biliminsanlarının gerçek ağında gerçek bir dikkat odağı ve zamanla konsensüs odağı haline gelirler. Bu sosyal konsensüs, katı gerçeklik hakkındaki keşifler zincirine yönelen ayırt edici türden bir konsensüstür, çünkü bilimsel varlıklar da araştırma ekipmanının maddi kuşaklarını temel alır; bilimsel varlıkların entelektüel bir yönü olmakla birlikte, aynı zamanda bu ekipmanın işleyiş biçimlerinden doğan fenomenlere, entelektüel olmayan bir yöne de sahiptir.

---

matikteki silsileler, kendi aralarında dallara ayrılmış ve yeniden birleşmiştir; böylelikle zengin bir matematiksel "türler" ekolojisi oluşturmuştur ve bunlar da araştırma ekipmanı silsilelerinin benzer bir şekilde melezleşmiş "türleriyle" çeşitli şekillerde melezleşmiştir.

İnsan ölçekli maddi deneyimin sıradan gerçekliğine olan bu iki bağ da zamanda dışarı doğru genişler; her ikisinin de öncü kuşakları vardır ve her ikisi de geçmiş kuşakların önceki deneyimlerini beraberinde taşır; her ikisi de gelecekte hangi pratiklerin tekrar çalışacağını ima eder. Bu, ekipman şeceresinde bilhassa güçlüdür; araştırma teknolojileri, tekrarlanabilir sonuçlar sunabilmeleri için manipüle ve modifiye edilmiştir. Bilimsel varlıkların istikrarlılığı, araştırma ekipmanındaki pratikte yaratılan istikrarın entelektüel düzlemdeki karşılığıdır. Bu, deneycilerin bedenleri ve ekipman arasındaki etkileşimdeki istikrar olarak düşünülebilir. Ekipmanın kusursuz hale getirilmesi ve kuramsal bir varlığın (örneğin bir elektronun) istikrarı, ekipman şeceresinin giderek daha kolay manipüle edilebilir hale gelme biçimine dayanır. Bu, standart hale getirilmiş ekipman veya onun bir yan ürünü, laboratuvardan dışarı çıkarıldığında çok yüksek bir düzeye ulaşır; elektrik devreleri, gündelik hayatta milyonlarca insan tarafından manipüle edilen kablolar haline gelir; elektromanyetik dalga detektörleri radyo alıcıları olur. Bu gerçekleştiğinde, kuramsal varlığa ev sahipliği yapan insani sosyal ağ ona görünüşte kusursuz bir gerçeklik katar. Olağandışı dünyanın ezoterikasını yaratmaya meyilli ihtisaslaşmış entelektüel ağ, göz önünden çekilir; elektrik insan bedenlerinin ve onları çevreleyen insan ölçekli şeylerin sorgulanamaz gerçeklikleriyle o kadar yakından bağlı hale gelir ki sıradan gerçeklikle kesintisiz bir bütünmüş gibi görünmeye başlar.

Aslında bir anlamda öyledir. Olgunun nadiren farkında olsak da, elektrik düğmeleri, bataryalar, dalga detektörleri vs ilk başlarda laboratuvarlarda kullanılan ekipmanların çok sonraki kuşaklarıdır. Bazı bilimsel varlıkları bu kadar somut kılan şey zaman aracılığıyla geriye ve ileriye doğru uzanan bu uzun katardır; sıradan gerçeklikle öylesine sıkı ve çoklu bir bağa sahiptirler ki onları o gerçeklikten ayırmak zordur.

Bazı bilimsel varlıkların kavuştuğu katı gerçeklik, kuramsal kavramlaştırmadan ziyade ekipmanlardaki maddi temellerinden gelir. Elektrik, yaklaşık olarak 1850'den beri yaygın bir pratik gerçekliğe sahiptir,[4] araştırma ağının çekirdeğindeki kuramsal yorumu ise birçok kez değişikliğe uğramıştır. Aynı şekilde, kimya ve fiziğin temel bileşenlerinin modern kavramları da

---

4 Yani ilk olarak 1837'de telgraf ve daha sonra elektrik motorları, telefonlar, aydınlatma vs bunu sıradan gerçekliğin bir parçası kılmıştır. Leyden şişesi 1740'larda icat edildiğinden ve özellikle de galvanik pil (1799) sürekli bir akım ürettiğinden beri elektrik, araştırmacılar için daha kısıtlanmış bir laboratuvar gerçekliğine sahip olmuştur. Laboratuvar ekipmanlarının gündelik hayata yaygın olarak aktarılmasından önceki ara dönemde, elektriğin gerçekliği hakkında birçok popüler yorum mevcuttur (örneğin Mesmer'in yorumu ve dinsel yorumlar) ve bu yorumlar elektriğin daha sonra kavuşacağı sıradan normallik hissinden mahrumdur.

kuşaklar içerisinde atomlardan elektron yörüngelerine, alt atomik parçaların ve anti-parçaların türlerinin/gruplarının yeniden düzenlemelerine ve zincirlerine değişmiştir; 30 yıllık aralıklarla standart ders kitaplarının incelemesi, süregelen bir evrim modelini ortaya koyar ve bugünün varlıklarının, gelecekteki bir tarihte ham tahminler olarak görülmeyeceğini varsaymanın hiçbir nedeni yoktur.[5] Bilimin kavramsal yapılarının tarihsel akışkanlığı, rekabete dayalı entelektüel ağlardan beklememiz gereken şeydir. "Elektrik," "bakteriyel enfeksiyon" ve artık aşina olunan diğer varlıkların istikrarı ve katı gerçekliği, entelektüellerin dışındaki insanlar arasında yayılan maddi pratiğin şeceresinde vücut bulmuş olmaları tarafından garanti edilir. Hızlı-keşif biliminin kavramlarına uygun üstün gerçeklik, ekipman şecerelerinden ve entelektüellerden oluşan topluluğun ikili, karşılıklı parazitik ağının üçüncü bir kol üretmesinden gelir; bu, entelektüellerin ardı arkası kesilmeden sınırları zorlayan fikir mücadelesinden ayrı olarak kendine bir yuva bulan ekipman şecereleridir. Ezoterik entelektüel öncülerin "elektriği" nasıl yorumladığının artık bir önemi yoktur; incelenmeyen sözcük, gündelik hayatın katı gerçekliğinin bir işareti vazifesi görür.

Bilimsel varlıkların sosyal inşası, en azından yarı realizme yol açar. Bütün bilimsel varlıklar, örneğin entelektüel yapılar, gerçek olarak kabul edilmeye dönük aynı iddiaya sahip olmasa da, bazıları insan ölçekli sıradan gerçeklikle sınırların çizilmesini güçleştirecek ölçüde iç içe geçmiştir. Bunların epistemolojik gerekçeleri, doğrudan sosyal deneyimin yadsınamaz gerçekliklerinden daha karmaşık olmakla birlikte en azından yakın akrabadırlar.

Matematiğin insani olmayan, sembolik olmayan, doğal dünyada bu kadar çok uygulama alanı bulması nasıl mümkün olabilir? Bilimde nasıl bu kadar kullanışlı hale gelmiştir? Matematiğin, doğal dünyanın parçası olan sosyal ağlarda ortaya çıktığı vurgusunun gücünü gördükten sonra bu çok

---

[5] Bu tür kavramların ilk kuşağı ve sonrakiler arasında bir aile devamlılığı vardır ama bu tür bir devamlılığı oluşturan şeyin ne olduğu genel olarak ve peşinen belirtilemez. Kuhn (1961) paradigma devrimleri olarak adlandırdığı kapsamlı kavramsal değişimlerde bile matematiğin korunduğunu ileri sürmüştür. Daha önceki ayrımda görmüş olduğumuz gibi, matematik formel entelektüel işlemler hakkında keşifler yapmaya dönük pratik bir teknik olarak görülmelidir. Bu, bir kez daha kuşaklar boyunca korunan şeyin aslında fikirler olmadığı, araştırma "ekipmanı" silsilesinin devamlılığı olduğu anlamına gelir. Bilimsel varlıkların matematiksel devamlılığı ve belli bir temele dayanması, pratik zaman-uzay etkinliğinin devamlılığının bir diğer halidir. Bu güvenilir, maddi olarak mevcut ama örtük pratik ve kuramsal bilimsel varlıkların somutlaştırılmış adlarını ve atfedilen tözlerini içeren sözlü yapılar ve insan ölçekli imgelem arasında epistemolojik bir uçurum olduğunu bir kez daha görürüz.

da gizemli değildir. Matematiğin uygulayıcılarının ağının ayırt ediciliği, dikkatlerini insani iletişim işlemlerinin saf, muhtevasız formuna odaklamalarından gelir: öğeleri eşdeğer kılma ve dizi halinde sıralama jestlerine ve düşünümsel olarak bu tür işlemlerin kombinasyonlarını araştıran yüksek düzey işlemlere odaklanırlar. Temel işlemler olan sayma ve ölçme, sıradan insan ölçekli bedensel nesneler ve zaman-uzay gerçekliğinin etkinlikleriyle ilgili jestler olarak başlar. Bu tür etkinlikler, bu olağan sıradan dünyanın düzeyindeki geri kalan her şeyle aynı gerçeklik niteliğine sahiptir. Bu işlemlerde düşünümsel olarak ortaya çıkan soyut matematik, doğal dünyanın parçası olarak kalır. Aslında doğal dünyanın bir boyutunun ampirik bir araştırmasıdır; matematikçilerin önceki işlemler üzerinde yeni işlem formları yaratırken gerçekleştirdikleri iletişimsel etkinliklerden oluşan parçadır. Matematik her şeyin ortasında ortaya çıkar ve kendi soyutlama düzeyinden bir başka düzeye pürüzsüz bir sürekliliği korur. Matematiğin nesneleri ve doğa bilimlerinin dünyası arasında keskin bir sınır yoktur. Matematiksel işlemlerin bilimsel uygulanabilirliği, şaşırtıcı olmamalıdır.

Bilimin nesneleri hakkında yüksek konsensüs yalnızca hızlı-keşif ağlarında gerçekleşir; bunlar, araştırma ekipmanının şecereleri ve bilimsel entelektüellerin argümentatif ağları arasındaki karşılıklı parazitik ilişkilerden oluşur. Matematiksel hızlı-keşif bilimi üçüncü bir ağ ekler: İletişimsel işlemlerin sınıflarını temsil eden formel sembollerin manipüle edilmesi için kullanılan teknikler silsilesi. Matematik, deneyimin fenomenal yüzeyinin gerisindeki transandantal bir biçimde mevcut olan nesneleri, bilimsel kuramların görünmez varlıklarını görebileceğimiz sihirli bir göz sunmaz. Matematik, deneyimin fenomenal dünyasındaki diğer iki ağa bağlıdır.

Bir tarafta, araştırma ekipmanı tarafından sunulan ölçümler matematiksel gerçekliklere dönüştürülür, çünkü temel matematiksel sayma işleminin deneyim öğelerine ilişkin jestler yapma (ve dolayısıyla onları eşdeğer kılma) sosyal prosedürü olması anlamında insanlar tarafından işaretçiler olarak kullanılırlar. Searle'nin (1992) söyleyeceği gibi, araştırma ekipmanında bir homunkulüs yoktur; jestleri yapma kapasitelerinin uzantıları olarak ekipmanı kullanan, insan matematikçilerdir. Bunlar, aynı zamanda hem insan dışı dünyaya hem de bir sembolik jestler kümesini bir başkasına mütercimin güvenilir yöntemlerini bir araya toplayan sosyal topluluğa yönelik jestlerdir.

Diğer tarafta, matematiksel tekniklerin şeceresi, bilimin insan tarafından aşina olunan içeriklerini oluşturan anlamlı nesneler ve argümanları ortaya koyan bilimsel entelektüeller ağına bağlanır. Ekipman şecereleri, deneyim dünyasında fenomenler üretir; bilimsel entelektüeller bu feno-

menleri yorumlara dönüştürür ve tartışmaların kazananı olmak ve ağı yeni araştırma konularına yönlendirmek için kullanır. Bilimsel varlıkların "görünmez" dünyası, doğrudan ekipmandan değil entelektüellerden gelir. Matematiksel teknik, biliminsanları için önemli hale gelir, çünkü onların en azından tartışmalarının parçalarına bilhassa katı bir karakter katmalarına imkân tanır; fakat matematikçiler bu düşünümsel iletişimsel işlemlerin belirli zincirlerinin katı gerçekliğini araştırmayı iş edinmiştir. Matematiğin kaskatı sosyal gerçekliği, bilimsel koalisyonların sosyal olarak müzakere edilen argümanlarına en önemli desteği sunar.

Matematik bir köprüdür: Bilimsel ağla, sosyal olmanın karakterini paylaşır; ekipman şecereleriyle bir teknikler silsilesi olma karakterini paylaşır. Matematiksel tekniğin silsilesi, zaman-uzay gerçekliğindeki süreçler (örneğin matematiksel işlemler) hakkında yapılan keşiflerin silsilesi olduğundan, olağan isim-sıfat-yüklem gramerinde veya olağan aritmetikte karşılaşılan düşük soyutlama ve düşünümsellik düzeylerinde yorumlanamayacak çokboyutlu süreçler olan ekipmanlar tarafından üretilmiş fenomenlerle kaynaşır (Yüksek cebir araştırmasının –dördeyler [quaternion], vektörler, matrisler– modern fiziğin gelişimi için çok faydalı olması bu nedenledir). Burada da ekipmanlar tarafından üretilmiş fenomenin insan dışı doğal gerçekliğiyle pürüzsüzce harmanlanan matematiğin sosyal gerçekliğiyle karşılaşırız.

Bilimdeki çekirdek sosyal ağ, entelektüellerin ağı olmayı sürdürür. Bilim, başarılı olabilmek için nihayetinde sözcükler ve hayal gücüyle donatılır. Sicim kuramı gibi tamamen matematiksel bir girişim, ana noktalarının sözlü bir yorumu ortaya çıkana ve gündelik dilde görkemli gerçekliğe sahip olan bilindik, isim benzeri "varlıklara" çevrilene dek tam, sosyal olarak kabul gören bir "gerçeklik" haline gelmez. Fakat burada matematiğin de sözcüklere yerleştirildiğine dikkat etmeliyiz.[6] Bu bize "matematiğin" aynı ağın içinde iki ağ olduğunu hatırlatır: Birincisi teknikler şeceresidir, diğeri ise hem tekniklerin işleyişini bilen hem de birbirlerine argümanlar sunmak için alışılageldik entelektüel mücadeleye girişen insani ağdır. Sözlü söylem, en kapsayıcı çerçevedir, entelektüel hayatın temel zeminidir. Matematik, bilimi oluşturan insan ve insan dışı ağlar arasında önemli bir köprüyse, bunun nedeni matematikçilerin sözlü söylemden, kendilerine özgü formel düşü-

---

6 Her matematik makalesi, sözlü bir başlıkla başlar ve sembolizmini kullanmaya başlamadan önce ne kadar şifreli olursa olsun problemlerinin sözlü açıklamalarını verir; diğer taraftan, başarılı matematik geçmiş başarılar ve geleceğin konularını özetlemek ve işaret etmek için matematikçiler tarafından kullanılan sözlü söylemin bir parçası haline gelir. Matematik dergilerinde bu noktayı örneklendiren veriler, Collins'te sunulmuştur (1984).

nümselliklerine kadar insan olmanın tüm özelliklerini paylaşan melezler olmalarından kaynaklanır.

Matematik hem ampirik hem de kavramsaldır. Her zaman tikel ve koşula bağlı olarak konumlanan zaman ve uzaydaki deneyimin gözlemini kapsar. Ama aynı zamanda evrensel ve genel olanla, aslında evrensel kavramlar arasında yadsınamaz bir biçimde bulunan motiflerle ilgilenir, çünkü insani iletişimsel işlemlerin saf genelliğini konu edinir. Bunlar, şeyleri eşdeğer kılma ve birbirine aktarma etkinlikleridir. Konu evrenseldir çünkü şeylere evrenseller olarak davranma işlemlerini içerir. Aynı zamanda ampiriktir, deneyimin içinde ortaya çıkar ve deneyime uygulanabilir, çünkü matematik yapmak bir sosyal ağın içinde ve zamanda gerçekleşen bir etkinliktir. Matematiğin evrensel özellikleri, çeşitli işlem sistemlerini araştıran matematikçilerin çalışmasıyla ampirik olarak keşfedilir. Matematiğin konusu, iletişimsel kuralların sistemidir. Bunun hakkında keşfedilenler, nesnel ve katı gerçekliktir. Bunun sosyal olarak inşa edildiğini söylersek, matematik sosyal inşanın katı niteliklerinin ampirik araştırmasıdır. Tamamen sosyal olarak inşa edildiği ölçüde gerçektir.

ENTELEKTÜEL AĞLAR NEDEN KENDİLERİNİ ZAYIFLATMAK DURUMUNDADIR?

Entelektüel dünyanın sosyal inşacı bir kuramı, birçok kaçınılmaz gerçekliği teyit eder: Başka insanlar ve bu insanların karşılıklı iletişimi, zaman-uzay dünyası ve aralarında kendi bedenlerimizin de bulunduğu insan ölçekli maddi şeyler. Matematik, entelektüel işlemlerin katı gerçeklikleri hakkında keşifler yapar; eşdeğerlik atadığımız ve soyut ifadeleri birbirine dönüştürdüğümüz jestlerin iç içe yuvalanmış zincirlerini keşfeder. Bilimsel araştırma ekipmanlarının şecereleri, kaçınılmaz sıradan gerçekliğin parçası haline gelmiştir. Bu ekipmanların bilimsel entelektüeller ağının yorumladığı olağan zaman-uzayda özel fenomenler üretme ve yeniden üretmedeki etkililiği, bilimsel kuramların dolaylı varlıklarını olağan gerçekliğe doğrudan doğruya olmasa bile yakın bir biçimde bağlar.

Peki bu gerçekliklerin birçoğu hakkında çok kapsamlı şüpheler nasıl ortaya çıkar? Kısmen, yaratıcılığın ana dinamiğini, küçük sayılar yasasını devam ettirir. Entelektüeller, anlaşmazlığa düşerek gelişir/kuvvetlenir; dikkat alanını üç ila altı hizbe böler ve rakiplerinin temel ilkelerini değilleyerek yaratıcılığın çizgilerini arar ve bir hizbin maddi tabanı güçlenince veya zayıflayınca ittifaklar oluşturarak yeniden yapılanır veya kendi içinde bölünür. Dikkat alanındaki çatışma, entelektüeller hakkındaki temel bir sosyal olgudur. En-

telektüeller, rekabet halindeki gerçeklik görüşleri üretir ve entelektüel ağlar mevcut olduğu sürece bu anlaşmazlık gelecekte de devam edecektir.

Temel gerçeklikler hakkındaki anlaşmazlık, entelektüel dünyada ihtisaslaşmış ağların kadim dönemlerde ortaya çıkışından bu yana normaldir; modern Avrupa ağlarının yalnızca son on iki kuşağında kimi konular üzerinde entelektüel konsensüs üreten bir sosyal yapı ortaya çıkmıştır. Entelektüellerin ağı, birçok kola bölünmüştür: Dinamikleri küçük sayılar yasası tarafından belirlenmeye devam edecek olan filozoflar ve genel amaçlı entelektüeller; küçük sayılar yasasından kaçınmanın bir tekniğinden gelişen hızlı-keşif bilimi ve kendi bilgi silsilesinde çekirdek bir sanal kesinlik inşa eden kümülatif, iç içe geçen bir araştırma alanında faaliyet gösteren matematikçiler. Bunların dışında, hızlı-keşif bilimi ve felsefe arasındaki arafta, sosyal bilim ve hümanistik bilginin disiplinleri vardır; bunlar ampirik (ve tarihsel) araştırmanın konularını ele almaları bakımından doğa bilimlerini andırır ama küçük sayılar yasasına göre entelektüel hizipleşme üreten sosyal örgütlenmeyi felsefeyle paylaşır.

Entelektüel ağlar kollara ayrılmaya devam ettikçe, özellikle 1900'lerden itibaren akademik popülasyonların hızla artmasıyla birlikte, belirli kollar tarafından incelenen nesnelerin gerçekliğinin eleştirisi yeni bir evreye girmiştir. Kimi kollar, araştırma konuları olarak birbirini kullanır. Bu disiplinler arası taşmalar, bilginin genişlemesinin normal bir kaynağıdır. 1800'lerdeki akademik devrimden bu yana felsefedeki yaratıcılık, büyük ölçüde yeni disiplin sınırlarına hakemlik edilmesinden beslenmiştir. Diğer birçok aktüel ve potansiyel kombinasyonla birlikte, bilim tarihi, bilginin sosyolojisi, edebi metinsellik kuramının ortaya çıkışı, bir bütün olarak entelektüel topluluğun düşünümselliğini yükseltir. Problemler arayışı, odak ve tartışma noktalarını canlandırır; entelektüel ağların kalbi burada atar. Bu sayede entelektüel ağlardaki çeşitli uzmanlaşmış branşların kendi doğruları farklı branşların alternatif perspektifleriyle buluşmuştur.

Entelektüel eylemin büyük bir bölümü artık disiplinler arası çatışmalardan gelir ama bu sosyolojik nokta, henüz belirli alanların incelediği nesnelerin gerçekliği hakkındaki bir epistemolojik yargı değildir. Analiz, eleştiriyle aynı değildir. Kendi başına düşünümsellik, kendi kendinin altını oymayabilir. "Yalan söylüyorum" demek paradoksaldır; ama "Doğruyu söylüyorum" demek değildir. O halde, sosyolojik düşünümselliğin odaklanmış olduğu sosyal olarak üretilmiş bilgilerin doğruluğunun altını oyduğu neden bu kadar kolayca varsayılır?

Doğrunun, gerçeklik tarafından belirlendiği yaygın bir varsayımdır; bir ifade, başka herhangi bir nedenden dolayı değil, doğruluk ölçütüne uygun

olduğu için doğrudur. Doğru sosyal olarak belirleniyorsa, o halde doğrunun kendisi tarafından belirlenemez. Bu, insanın yalnızca gözlere sahip olmadan tam olarak görebileceğini söylemeye benzerdir; adeta bilmenin, insanın bilmek için kullandığı araçları olmaksızın gerçekleşmek zorunda olduğunu söylemektir.

Doğru, ifadeleri karakterize eder. Gerçeklik, ifadeleri doğru kılan şeydir ama gerçekliğin kendisi ne doğru ne de yanlıştır; gerçek gerçektir. İfadeler kaçınılmaz olarak insanidir; doğru, var olduğunda, kaçınılmaz olarak insani dünyanın bir fenomenidir. Bizim ilgilendiğimiz soyut doğrular, entelektüellerin ifadelerinde bulunur ve sosyal ağların ihtisaslaşmış söyleminde ortaya çıkar. Doğru kavramı ve doğruluğu kabul ettiğimiz ölçüt, insan topluluklarında açığa çıkar ve entelektüel ağların kuşaklarında değişir, soyutlanır ve arıtılır. Bu, yalnızca tarihsel bir olgudur. Doğru kavramlarının insani ve tarihsel olması, doğru ifadeleri otomatik bir biçimde gerçeklikten uzaklaştırmaz.

Doğrular, tecrit edilmiş beyinlerde veya cisimleşmemiş zihinlerde ortaya çıkmaz. Bu kitabın mesajı, zihnin bir töz veya varlık olmadığıdır; burada ilgilendiğimiz sözlü düşünme, açık ve içsel sohbetler etkinliğidir. Düşünme, her zaman için karşılıklı olarak odaklanmış sinir sistemleri arasında, ortak dikkat ritimlerinin yansıtılmasıyla gerçekleşen insan bedeninden başka bir insan bedenine sözlü jest akışıyla bağlantılıdır. Sembolleri, genel ve soyut bakış açılarını temsil eder, çünkü iletilebilir işaretlerdir ve ağın bütün üyelerinin duruşunu sergileme etkinlikleridir. Argümanları, anlaşmazlıkların odaklandığı ve ittifakların yapıldığı entelektüel ağların çekirdeğindeki etkileşimlerin ritüel yoğunluğundan doğan duygusal enerjiden beslenir. Bireysel düşünür, kendi başınayken, ağ için önemli olan bir şeyi düşünür; bunun tek nedeni, içsel sohbetinin, daha büyük sohbetin parçası olması ve onun problemlerine katkıda bulunmasıdır. Bir beyin doğru olan ifadelerle titreşir ve parlarsa, bu yalnızca beynin sosyal bir ağın geçmiş veya beklenen geleceğiyle bağlantılı olarak çalışmasından kaynaklanır. Doğru sosyal ağlarda ortaya çıkar; başka hiçbir yerde ortaya çıkması mümkün değildir.

Bilimin sosyal inşası, bilimsel doğruların altını oymaz. Entelektüel ağlar, zaman-uzay fiziksel dünyasının parçasıdır; sosyal ağların bilimi ürettiğini söylemek yalnızca doğal dünya hakkındaki bilgileri doğal dünyanın ortaya çıkardığını söylemektir. Matematikçilerin sosyal ağı, insani iletişimin saf özelliklerini araştırır; insan iletişimi doğal dünyanın bir parçasıdır; gerçekliğin bir parçası, kendisi hakkındaki bir şeyi araştırır ve keşfeder. Sosyoloji ve diğer sosyal ve hümanistik araştırma disiplinleri, nesnelerini inşa etmek için izlenen düşünümsellik katmanları ne olursa olsun, nesneleri sosyal olduğu için gerçek bir şeyi araştırmış olur.

Sosyal düşünümsellik yalnızca Doğruyu insanlardan ayrı olarak varmış gibi kavramlaştırdığımızda veya Doğruyu cisimleşmemiş, özelliksiz bir gözlemci Zihin ve ondan keskin bir şekilde ayrı Gerçeklik arasındaki ilişki olarak ele aldığımızda varsayımlarımızı zedeler. Bilgiyi transandantal bir dindeki Tanrı'nın eşdeğeri haline getiririz. Durkheim bunu şu perspektife oturtur: Tanrı olarak sembolize edilen en kutsal nesne toplumdur. Entelektüellere göre, her şeyden önemli olan, onlara yaratıcı enerjilerini veren ve fikirlerinin kaynağı ve arenası olan toplum, entelektüellerin kendi sosyal ağıdır. Transandantal Doğru kavramı, entelektüel ağın içsel etkinliklerinin hissedilen özerkliğinin bir ifadesidir.[7]

Sosyolojik düşünümselliğin nüfuz edişi, kutsal bir doğru nesnesine yapılan hakaret olarak kabul edilir. Bu hakaret, en keskin bir şekilde çalışması çok düşünümsel olmayan belirli entelektüel toplulukların üyeleri tarafından hissedilir. Disiplinler farklılaştıkça, felsefe derin sorunların keşfini kendi alanı olarak kabul etmiş ve onları gittikçe artan bir soyutlama ve düşünümsellik zinciri boyunca yönlendirmiştir; doğa bilimleri, soyutlamanın orta düzeylerindeki kavramlarla ampirik konuların araştırılmasını konu edinmiştir. Soyutlama düzeyleri çok sabit kaldığı için, biliminsanları düşünümselliğin problemlerine, özellikle de 1900'den itibaren felsefede ulaşılan özbilincin yüksek derecelerindeki derin sorunlara kayıtsız kalır. Bilginin sosyologları, felsefi ağlardan türemiştir ve dolayısıyla 1920'lerde Scheler, Lukács ve Mannheim'ın döneminden 1970 ve 1980'lerde bilim sosyolojisindeki Wittgensteincı ve etnometodolojik etkiye onların düşünümselliğini paylaşmıştır.[8] Bu düşünümsellik, biliminsanlarının görece daha somut

7 Bilgi sosyolojisinin veya bilimin sosyolojisinin bir versiyonu, entelektüeller tarafından üretilen bilgileri, ağın dışındaki dış grupların ideolojik taleplerine indirgemeye çalışır; örneğin onları çevreleyen toplumdaki sınıf çıkarlarının bir yansıması olarak görür. Bilgi bazen bu şekilde yapılandırılır. Fakat toplum etkisi, spesifik olarak entelektüel bilginin sosyal inşasının ana kaynağı değildir. Olağan sosyal söylemin fikirleri, entelektüeller tarafından üretilen fikirlerden daha düşük bir soyutlama düzeyindedir ve entelektüel ağların yaratıcılığı, dış dünyada değil, esasen iç sosyal uzayda dikkati üzerinde toplamanın dinamikleri üzerinden ortaya çıkan konular ve problemler yaratmaktan gelir. Bilginin dışsalcı sosyolojisi, ideoloji mefhumuyla ve dolayısıyla sosyolojiyi yanlış inanışların kaynağının açıklanması olarak görme eğilimiyle birlikte başlamıştır. Sosyoloji, entelektüellerin iç sosyal topluluklarını incelemeye başladıkça, gerçek inanışların sosyal inşasını kapsar hale gelmiştir. Sosyolojinin gerçek inanışları sahte inanışlara indirgemek anlamına geldiğine dair şüphe, kolay kolay geçmemiştir. Halbuki bu doğrudan doğruya ileri sürülen savla çelişir: Gerçek inanışların sosyal inşası, gerçek inanışlar hakkındadır.

8 Bloor'un "güçlü programı" (1978) Wittgensteincı bir filozofun programıdır; laboratuvar çalışmalarının yerel sosyal konstrüktivizmi (örneğin Latour ve Woolgar, 1983) Schutz ve Garfinkel aracılığıyla fenomenolojisitlerden entometodolojiye ayrılan bir ağdan türemiştir.

kavramlarıyla çatışır. Birçok biliminsanı, özellikle de bulgularını genel kitlelere (ve araştırmalarına fon desteği sunan politikacılara ve endüstrilere) sergilerken, kendi kuramsal nesneleri hakkında gündelik hayatın sıradan gerçeklikleriyle aynı düzeydeki doğal nesnelermiş gibi konuşur. Kendi araştırma toplulukları içinde sofistike ve pragmatik olarak uzman olan biliminsanları, çoğu zaman dışarıdan kişilerle iletişim kurduklarında karmaşık bir şekilde aralıcılık edilen soyutlamaları cisimleştirecek kadar naif realizm duruşunu benimser.

Tartışmanın ateşinin bir kısmı, her şeyden önce çağdaş entelektüellerin yüksek itibarlı kanadı, yani biliminsanları nezdinde duyulan rahatsızlıktan gelir. Bilim sosyologları, biliminsanlarının ulaştıkları sonuçları geleneksel olarak aktüel araştırmayı ve müzakereyi gizleyerek, adeta insan elinin değmediği bilimsel doğrular üretiyormuş gibi takdim ederken kullandıkları idealleştirmeyi ortadan kaldırmıştır. Bundan, bilimin kirli çalışmasının, olağan inşa etkinliklerinin doğruluğunun altını oyduğu anlamı çıkmaz. Çatışmanın diğer tarafında, birçok sosyolog diğer disiplinlerin araştırılmasını bir nevi putları kırma ruh haliyle gerçekleştirmiştir; entelektüel hayatın sosyal enerjilerinin anlaşmazlık çizgilerinin ortaya çıkarılmasından geldiği düşünülecek olursa, bu da sosyolojik olarak şaşırtıcı değildir. Ulaştığımız sonucu tekrar etmek gerekirse, sosyal inşanın doğrunun altını oyması gerekmez; zira sosyal ağların etkinlikleri dışında, doğru ifadelerin ortaya çıkabilmesinin hiçbir yolu yoktur. Sosyal inşacılığın kendisi realizmin bir formu olduğuna göre, bilimde ve matematikte realizmle müttefik olabilir.

Bu, entelektüel dünyada sosyolojik realizmin bizi çok uzaklara götüremeyebileceği bir alan bırakır. Küçük sayılar yasası, felsefe, sosyoloji, diğer hümanistik ve sosyal araştırma disiplinlerinin motifini belirlemeye devam eder. Bu, söz konusu alanlarda bir tek gerçekliğin, doğrunun var olmadığı anlamına mı gelir?

Bunun bir çözüm yolu, birden çok gerçekliğin ve rekabet halindeki doğruların tamamlayıcı çıkması ihtimalidir. Birçok körün, aynı filin farklı parçalarına dokunmasına benzer bir durum umut edebiliriz; daha uygun bir şekilde, imge fazla durağan olduğundan, filozofların veya sosyologların rekabet halindeki hiziplerinin aynı el değmemiş bölgeye uzanan farklı yolları izlediğini umut edebiliriz. Fakat durum bu şekilde olmayabilir; birleştirilmiş bir harita, bu yollar hiç kesişmediğinden asla tamamlanmayabilir.

Marx ve Engels'in bilgilerinin ilk dönem sosyolojisi, 1840'ların Hegelci çevresinden gelmiştir; Durkheim'ınki ise yakın seleflerinin ampirist psikolojisi ve yeni-Kantçılık arasındaki kişisel yüzleşmesinden gelmiştir.

Entelektüel hayatın sosyal süreçleri, geleceğin yakınsamadan ziyade daha da çok yayılmayı getireceğini ima eder. Yeni konular, entelektüel çalışmanın geçmiş zincirleri birleştirilerek inşa edilir. Eski kuşağın araştırma konuları ve kuramsal perspektifleri, her zaman için birleşerek yeni çalışmaları ortaya çıkarır.[9] Disiplin sınırlarını aşmak, olasılıkları daha da genişletir. Bir konuyu kendi tarihinin, feminist eleştirinin, toplumsal ürününün, metinsel retoriğin ve başka dayanakların açısından ele alan düşünümsel yöntemler, permütasyon ve kombinasyonlar deseninde daha da çok yayılmayla sonuçlanır. Felsefi hayatın uzun vadeli zincirinde devralınan soyutlama ve düşünümselliğin daha yüksek düzeyleri, soyutlama-düşünümsellik zincirinin ardışık düzeylerindeki daha önceki problemlerin yeniden ele alınmasını mümkün kıldıkça, daha da çok konu yaratılabilir. Entelektüel kombinasyonların sonsuz yayılması, mekanik olarak gerçekleşmez ve çarpıcı, kavrayışlı olarak kabul edilecek çalışmaları dışlamaz. Malzemeleri bir araya toplayan yeni geştaltları kristalize edebilmenin bir mükâfatı vardır. Başından sonuna, dikkat alanını bölen küçük sayılar yasası, karşıt konumların temel ilkelerin reddederek yaratıcılığı motive eder; bunun sonucunda bazen gerçekten yeni konumlar ortaya çıkar.

Pratik gerçekte, gelecek entelektüellerin yaratıcılık için konudan mahrum kalması tehlikesi yoktur. Belge enflasyonunun büyüyen dalgasıyla birlikte kitlesel yüksek eğitim gelecekte ne kadar genişlerse genişlesin ve akademik promosyon için ne kadar çok profesör makaleler ve kitaplar yazarsa yazsın, her zaman yazılacak konu olacaktır. Önceki yayınları temel alan yayınların ters piramidinin yerleşik bir sınırı yoktur.

Entelektüel ürünlerin genişleyen birleşimsel rüzgârı, geleceğin beşerî ve sosyal bilimlerinin birçok farklı gerçekliğe ıraksayacağı anlamına mı gelir? Sosyal süreçler, entelektüel atomlaşmanın çok ötelere gitmeyebileceğini ima eder. Belirli bir entelektüel topluluk içinde, küçük sayılar yasası geniş ölçüde dikkat çekebilecek konumların sayısını sınırlar. Bu, bizi her bir ihtisas alanında yarım düzine kapalı olarak mühürlenmiş bakış açısıyla baş başa bırakabilir. Fakat sınırlar keskin olmayacaktır, çünkü birçok eski çalışma çizgisinden malzemeler harmanlanarak çok sayıda yayın yapılmaktadır. Orijinal çalışma yayımlama baskısı altındaki entelektüeller ne kadar çoksa, yeni kombinasyonların arayışında sınırları zorlama isteği o kadar güçlü olacaktır.

---

9 Editöryel değerlendirmeden geçirilecek bir taslaklar yığınında, Max Weber ile Dostoyevski'nin kavramları ve Durkheim ile Schopenhauer'un kavramları arasında kesişme olduğunu okumuştum. Bu ve diğerlerinin çaprazlama kombinasyonları açıktır. Literatürün her kuşağı, bir sonraki kuşakta olası yeni kombinasyonlar yaratır.

Ortak bir gerçeklik anlayışı, entelektüel üretimin eklemelerinin parça parça bir araya toplanıp çok motifli bir örtü oluşturduğu yerlerde pekişir. Bu, belirli bir hizipteki tüm entelektüellerin bir tek dünya çerçevesini paylaştığı nesne benzeri bir gerçeklik üretmez veya karakteristiklerini araştırdıkları dünya tözünün aynısını varsaymaz. Entelektüel konuların birleşimsel yapıları, entelektüel dünyanın diğer sosyal özelliklerinin etkisi olmadıkça, ne merkezi bir kavrayış ne de araştırılan konuyu sınırlandırıcı bir çerçeve üretmez. Yine de sonsuz bir biçimde bölünen bireysel gerçekliklere değil, örtüşen gerçekliklerin merkezi olmayan bir ağına yol açar.

Felsefede merkezi alan tarihsel veya ampirik değil, kavramsal olarak kaldığı için birden çok gerçekliğin inşası kaçınılmaz olarak anlaşmazlığın bilhassa güçlü bir formunu ortaya çıkarma eğiliminde görünür. Felsefe, derin sorunların, kendi kendine yayılan zorlukların keşfini kendi alanı olarak kabul eder. Bu derin kavramsal sorunlar, birinci sınıf felsefi yaratıcılığın gizli hazineleridir; bunların keşfi, kâşiflerine şöhret kazandırır. Derin sorunları işlemek, anlaşmazlığı davet eder. Bu, küçük sayılar yasasının işlemesini sağlar ve böylece kavramsal ilerlemeye enerji katan sıkı tartışmaları odağa yerleştirir.

Yine de felsefenin kalbinde bile paylaşılan bir gerçeklik vardır. Derin bir sorun kavramı, realizmin bir öğesini gerçekliklerin bölünmesinin kaçınılmaz zinciriyle birleştirir. Derin sorunlar yalnızca üretilmez, ağ tarafından keşfedilir; esnek değil, katıdırlar; kuşaklar boyunca felsefi ağın yolunu kısıtlar ve şekillendirirler. Aynı şekilde, özdüşünümselliğin yüksek düzeylerinde sosyal olarak kendi kendinin altını oyan soyutlama ve düşünümsellik zinciri de katı bir gerçeklik, bir kısıtlamadır; ağın uzun vadeli yolunu şekillendirir. Soyutlama ve düşünümsellik, bütün ağların en keskin biçimde özbilinçli ve içedönük olanı tarafından keşfedilen bir alan olarak gerçektir çünkü sosyal ağın kendisinin tarihsel varlığı aracılığıyla ortaya çıkan etkinliklerdir. Hatta küçük sayılar yasasına tabi arşetipik ihtilaflı disiplin olan ve yaratıcılığını kendi kendine yayılan güçlüklerden beslenen felsefe, kendi kendisinin gerçekliği hakkında da keşifler yapar.

Ek 1

Kuşakdaş Yaratıcılığın Kümelenmesi

Benzer düzeyde bir yaratıcı şöhrete sahip filozofların aynı kuşaklarda kümelenmesi, dünya ağlarındaki tipik motiftir. Çin'de ana istisnalar şunlardır:

Önemli Figür	*Yıl*	*İkincil Figür*
Konfüçyüs	MÖ 480	
	450	Tseng Tzu
Mo Ti	420	
	380	Yang Chu
	MS 80	Wang Ch'ung
	950	Ch'en T'uan
	1480	Ch'en Hsien-Chang
Wang Yang-ming	1520	Lo Ch'in-shun

Örnekler, kuşakların sıralamasında veya arasında keyfi sınırların konulması aracılığıyla ortaya çıkan uyumsuzluklar olarak görülmez.

En önemli tecrit olmuş kişiler, yukarıdaki listedeki ilk iki önemli filozof olan Konfüçyüs ve Mo Ti ve sonda yer alan Wang Yang-ming'dir. Bunlar gerçekten önemli figürlerdir; özellikle ilk ikisinden biri Çin düşüncesine bin yıllarca, diğeri yüz yıllarca egemen olmuştur. Fakat burada retrospektif bir illüzyonun kurbanı olabiliriz. 4. Bölümde tartıştığımız gibi, bu iki kişinin felsefi çalışması iptidaidir; onların yükselen şöhretlerini aşama aşama inşa eden, takipçileri olmuştur. Konfüçyüs ve Mo Ti, entelektüel yaratıcılar olmaktan çok, örgütlerin kurucuları ve sembolik liderleri olarak önemlidir. Bu nedenle, Konfüçyüs'ten sonraki kuşakta en kayda değer isim olan Tseng Tzu (sınırdaki önemsiz figür olarak listelenir) yalnızca bu noktadan sonra kollara ayrılan yedi veya sekiz örgütsel zincirin liderleri arasında en çok hatırlananıdır. Konfüçyüs, Tseng Tzu ve bu dönemin diğer önemsiz figürleri, şöhretleri birbirleri olmaksızın korunmayacak bir hareket olarak alınmalıdır.

Bir kuşak daha sonra bu Konfüçyüsçü okulların birinden ayrılan Mo Ti, entelektüel olarak Konfüçyüsçü "kurum" karşıtlığını temel almıştır. Mo

Ti'nin şöhreti, yapısal olarak Konfüçyüs'ün şöhretine benzerdir; bu özellikle her ikisinin de öğretilerinin –ve kanonik metinlerinin– hangi parçalarının kuruculara, hangilerinin takipçilerin çalışmalarına ait olduğunun belirsizliğinden kaynaklanır. Mo Tzu'nun daha eski kısmının felsefi düzeltmelerinin büyük bir bölümünün Mo'nun baştilmizi Ch'in Ku-li'nin (Şekil 4.1'de 28) çalışması olduğuna inanmak için gerekçeler vardır. Bu, tecrit olmuş bir ikinci figür olarak bu kuşakta ortaya çıkan Yang Chu'nun konumunu aydınlatır. Fakat Yang Chu, Göğün Yolunun sosyal yükümlükleri varsaymaktan ziyade, bireyin yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak olduğu öğretisiyle kendi döneminde büyük bir tartışma yaratmıştır. Dahası, Yang Chu, yapısal olarak Konfüçyüsçülerle ve özellikle de Mohistlerle düşmanlığa hapsolmuştur; Ch'in Ku-li'yle yaptığı tartışmalarla tanınır. "Bireyci" veya "ziraatçi kendi kendine yeterlilik" öğretilerinin yaklaşık olarak bu dönemde Mohist zincirden ayrılma olasılığı göz önünde bulundurulduğunda (örneğin Ch'in Ku-li'den sonra kuşakta yer alan Hsu Hsing) burada yaratıcı alternatiflerin birbiriyle karşıt olarak formüle edildiği bir başka örnekle karşılaşırız.

Geriye kalan yatay tecritin ana örnekleri, bir önemli figür ve birkaç ikincil figürden oluşur. Önemli figür, Ming hanedanlığının ölü ortodoksluğunu canlandıran Wang Yang-ming'dir. Fakat önemli bir rakip eksikliğine rağmen, gençlik ve olgunluk kuşaklarında (yani 1465-1500 ve 1500-35) var olan bir kümelenmeye aittir; bu kümelenme hem egemen Ch'eng-Chu yeni-Konfüçyüsçüleri hem de karşıtlarından oluşan birçok ikincil figürü ve bunlara ek olarak Wang'ın kendi okulundan ayrılanları içine alır. Burada onun önemli şöhretine karşı en azından kısmi şöhretler vardır. Geriye iki ikincil figür kalır: Ch'en T'uan, Ch'an zincirlerinin önemsiz figürlerinin dışında çok fazla bir şeyin gerçekleşmediği bir dönemde, yaklaşık olarak MS 950'de Taocu bir kozmolog olarak sınırda bir önemsiz figürdür. Ch'en T'uan, dikey anlamda tecrit olmuş değildir, zira dört kuşak sonra yeni-Konfüçyüsçü kozmologları ortaya çıkaracak şeyin yolunu açmıştır.

Bütün Çin tablosunun en tecrit olmuş figürü Wang Ch'ung'dur. Geç Han döneminin (MS 35'ten 165'e kadarki tüm sürecin) dört kuşağında bir öneme sahip olan tek isimdir. Wang Ch'ung, entelektüel olarak da en olağandışı isimler arasındadır, açık bir rasyonalisttir ve hurafelerin düşmanıdır. Temalarında, sözde Yeni Metin Okulunun okültizm, sahte antiklik iddiaları ve tahrifatlarına karşı ortaya çıkan Eski Metin Okulunun eleştirel âlimliğini devam ettirir. Bir başka deyişle, bu Konfüçyüsçülüğün içinde Tung Chung-shu'nun yaklaşık olarak MÖ 130'da ön plana çıkardığı okültist sentez ve Liu Hsin'le birlikte yaklaşık olarak MS 1'de ön plana çıkan eleştirel metinci âlimlerin hareketi arasındaki bir mücadeledir (Fung, 1952-53:2:133-167).

Fakat Wang Ch'ung, okültist tarafta önemli bir çağdaş rakibe sahip değildir. Burada, görünüşte çağdaş rakip yaratıcılık deseninin bir istisnasıyla karşılaşırız.

Yunanlar arasında açık istisnalar şu şekildedir:

Önemli Figür	*Yıl*	*İkincil Figür*
Karneades	MÖ 180	
	MS 120	Kalbenos Tauros
	220	Origenes
Plotinos	250	Mani
Porfirios	280	
Proklos	450	

Sıralama veya zamanlamada yalnızca küçük farklılıklara dayalı uyumsuzlukları yine hesaba katmıyorum. Pisagor ve Platon, olgunluklarında kendilerinin gerçekten seçkin konumlarıyla boy ölçüşebilecek bir çağcıla sahip olmasa da, bir sürü rakip sahibidir. Platon yalnızca Yunanların en seçkin ismi değildir, aynı zamanda Şekil 3.4'te ikincil figür olarak listelenen altı filozofla birlikte yeni gelişmeler bakımından en zengin kuşakta yaşamıştır. Arkesilaos ve Hrisippos, hem aynı dönemde yaşamış hem de kişisel olarak tartışmıştır; en büyük Akademik septik Karneades, Hrisippos'un hemen peşi sıra gelir. Burada, yaklaşık otuz yıllık bir akışta karşı karşıya gelen Akademik ve stoacı okulların çakışan kuşaklarının birbirini izlediğini görürüz. Karneades'in kendisi de bunun farkına varmıştır: "Hrisippos olmasaydı, ben de olmazdım" (Tarrant, 1985:127).

Plotinos, felsefede ikincil bir figür olan Gnostik Mani'yle yanlış eşleştirme gibi görünebilir ve Porfirios bir sonraki kuşakta önemli rakiplere sahip değildir. Fakat Mani'nin Manişeist sapkınlığın kurucusu olduğunu, bunun Hıristiyanlıkta çok fazla felsefi dikkat çektiğini ve Plotinos'un da Platonculuğun dinsel bir versiyonunu kurduğunu, bunun da paganların Hıristiyanlığa karşı mücadelelerinde felsefi toplanma noktası haline geldiğini düşündüğümüzde paralellik daha yakındır. Dahası Origenes, Plotinos ve Porfirios örtüşür ve birbirinin alanına sıçrar ve Porfirios, yeni-Platoncu gelenekte Hıristiyan karşıtı temayı ilk kez açık bir polemiğe dönüştürür. Rakip konumları inşa edenler arasındaki bu yakın kişisel temas, alanda karşılıklı bir bölünme yönelimi olduğunu teyit eder. Augustinus, Doğunun büyük kilise babaları Nyssalı Gregorios ve Nazansoslu Gregorios'un çağcılıdır ama Augustinus'un felsefedeki çalışması, teolojide sahip olduğu rakip çağcıldan mahrumdur. Proklos, yapısal genelleştirmeden yine de sıyrılır: Önemli ra-

kibi veya çağcılı olmayan önemli bir figürdür. Önceki ve sonraki kuşakların tüm önemli zincirleriyle bağlantısı olmasına rağmen, bunlar uzun vadede taşıdıkları önem bakımından yalnızca önemsiz figürleri içerir.

Çağcıl yaratıcılıktan yatay olarak tecrit olanların listelerini, önemli üstat-öğrenci zincirlerinden düşey olarak tecrit olan önemli veya ikincil filozofların listeleriyle kısaca karşılaştırmak faydalı olacaktır:

Çin:
Shen Pu-Hai
Shang Yang
Tao Te Ching yazarı
Wang Ch'ung
Yunanistan:
Melissos
Lucretius
Apamealı Numenios
Mani
Sözde-Dionysios

Tao Te Ching yazarı, bu listeye ait olmayabilir. Kendi tahminlerime göre, bu kişi Chuang Tzu'nun takipçilerinin ve büyük ihtimalle Wei sarayında Kung-sun Lung'nun etrafındakilerin ağındadır; ama bu kesin değildir. Anonim Mohist *Kanonlar* ise kesinlikle Mohist okulların tanınmış figürlerinin ağında üretilmiştir.

Önemli üstat-öğrenci zincirlerinden veya tanınmış entelektüeller arasındaki diğer kişisel bağlardan tecrit olan görece çok az ve önemsiz figür vardır. Lucretius, bu bakımdan belki de en kayda değer istisnadır.

Yunan ve Çinli filozofların ağ modelleri, dünya tarihinin başından sonuna gördüğümüz şeyin temsilcisidir. Ortaçağ İslam, Musevi ve Hıristiyan dünyasında ve modern Avrupa'da, yaratıcılığın epizotları çağcıl rakipler arasında ve önemli kuşaklar arası zincirlerde gerçekleşir. Görece çok az istisna vardır. Önemli kabul edilen filozoflar arasında yalnızca aşağıdakiler bir istisna oluşturur:

Yatay olarak tecrit olanlar (önemli rakibi olmayanlar):

İbn Sina (Avicenna)	1120	İran
el-Gazzâlî	1180	Irak, İran

Düşey olarak tecrit olanlar (entelektüel ağ bağlarına sahip olmayanlar):
Hiçbiri

Önemli Yahudi filozof-biliminsanı Levi ben Gerson (1300'lerin başında), bilebildiğimiz kadarıyla, kendi döneminin Güney Fransa'sında önemsiz Yahudi filozoflarla doğrudan bağlantıya sahip değildir; ama sayısız Hıristiyan filozof için merkez olduğu bir dönemde Avignon'daki papalık sarayıyla bağlantılıdır ve muhtemelen ikinci ağla da dolaylı bir bağlantıya sahiptir (*DSB,* 1981:8:279-280).

Bunlar bile çok fazla istisnai olmayabilir. İbn Sina, ikincil figür İbn Miskeveyh'ten başka önemli felsefi çağcıla sahip değildir ama bilimsel yıldızlarla bir aradadır ve kendi çalışması da önemli ölçüde bilim alanındadır (Şekil 8.2 ve 8. Bölümdeki tartışma). El-Gazzâlî, Müslüman entelektüel dünyanın dinsel dogmatizme yaklaştığı bir dönemde yaşamıştır; yine de ünlü matematikçi ve şair Ömer Hayyam, zaman ve mekân olarak ona çok yakındır.

İkincil filozoflar arasında daha çok istisna vardır:

Yatay olarak tecrit olanlar (*önemli rakibi olmayanlar*):

Hasan el-Basrî	720	Irak
Ebû Hanife	750	Irak
İbn Teymiye	1320	Şam
İbn Haldun	1380	Cezayir, Mısır
Bassui	1380	Japonya
İkkyu	1450	Japonya
Lilleli Alan	1180	Paris
Cusanus	1450	Almanya, İtalya

Düşey olarak tecrit olanlar (*entelektüel ağ bağlarına sahip olmayanlar*):

Bahya ibn Paquda	1050	İspanya
İbn Hazın	1080	Kurtuba
İbn Haldun	1380	Cezayir, Mısır
Bassui	1380	Japonya
Peter Damiani	1050	İtalya
Lull	1280	İspanya, Fransa
Bruno	1580	İtalya, İngiltere, Almanya
Boehme	1620	Almanya
Vico	1720	İtalya
Paley	1780	İngiltere
Mach	1880	Prag

Bruno, bir önceki kuşakta Telesio'dan türeyen Napoli'deki ağla veya aralarından Campanella'nın çıktığı diğer Dominikenlerle bağlantıya sahipse bu listeye ait olmayabilir (Şekil 9.6).

Genel olarak, dünya tarihinde her iki bakımdan da tecrit olan görece çok az filozof vardır. Altı uzun vadeli ağda (Yunanistan, Çin, Japonya, İslam, Hıristiyanlık ve Avrupa) 114 filozof önemli figür olarak listelenir; bunların içinden 4 ila 8'i (Konfüçyüs, Mo Ti, Wang Yang-ming; Karneades, Porfirios, Proklos; İbn Sina, el-Gazzâlî) önemli bir çağcıl rakibe sahip değildir (Wang Yang-ming, Karneades, İbn Sina ve el-Gazzâlî için yakınlarındaki figürlerin önemini kabul edersek ikincil figürler vardır). Bu düzeydeki bir şöhrette ağda tecrit olanların sayısı daha da azdır: 114 filozoftan yalnızca 1'i, *Tao Te Ching* yazarı bu şekilde tecrit olmuştur, hatta bu durumda bile daha önce dikkat çekildiği gibi makul bir ağ bağlantısından söz edilebilir.

Hindistan bu incelemenin dışında tutulmuştur, çünkü tarihler çoğu zaman belirsizdir ve ağ bağlantıları hakkındaki bilgiler eksiktir. Şekil 5.1'den 5.5'e kadarki şekiller, kuşaklara göre değil yalnızca yüzyıllara göredir. Burada bile yatay olarak yalnızca 2 tecrit olmuş figür ve ikincil figürler arasında kendi yüzyıllarında rakibe sahip olmayan diğer figürler yer alır (MS 200'lerde Aryadeva ve 1400'lerde Raghunatha Şiromani). İlk iki önemli Upanişad filozofu, birlikte ortaya çıkmış ve birbirleriyle tartışmıştır; üç büyük örgütlü çileci kuşağın kurucusu Gautama Buddha, Mahavira ve Makkali Gosala tartışmalar ağında aynı anda ortaya çıkmıştır; daha sonraki Budist ve Hindu filozoflar genellikle çok sıkı bir şekilde eşleşir. Bir önemli figürden diğerine düşey bağlantılar, Hindistan'da diğer yerlerdekinden çok daha seyrektir. Bu tür bağlar Budist cephede ve Hindu filozofların belirli önemli dönemlerinde (örneğin Şankara dönemindeki anahtar Mimamsa ve Advaita Vedanta düşünürlerinde olduğu gibi) oldukça yoğun olsa da, Hindu filozofların ciddi bir kısmının önemli ağlara veya herhangi bir ağ bağlantısına sahip olduğu bilinmemektedir.

İkincil filozoflarda, altı dünya ağından toplam 313 isme sahibiz; bunlardan 14'ü yatay olarak tecrit olmuştur ve 18 veya 19'u ağ bağlantılarına sahip değildir. Rakip çağcıl yaratıcılıktan tecrit olanlar, felsefi geleneklerin yeni yeni inşa edildiği dönemdeki ilk kuşaklardan çok sayıda ismi içerir; Çin'deki ilk figürlerden bazıları (daha önemli olan Konfüçyüs ve Mo Ti'ye benzer bir şekilde konumlanan Tseng Tzu, Yang Chu) ve İslamda (Hasan el-Basrî, Ebû Hanife) ilk figürlerden bazıları ve dağılan bir ağın yarattığı etkiyle tecrit olan filozoflar (İslam felsefesinin daha sonraki döneminde İbn Teymiye, İbn Haldun ve ortaçağ Paris'inde iki büyük ağın arasındaki bir kuşaklık ara dönemde Lilleli Alan, 1400'lerin ortasında Cusanus) bunların arasında yer

alır. Tecrit olan isimler, çoğunlukla kalabalık dönemlerde merkez dışındaki yerlerde ve çoğu zaman sapkın arka planlardan çıkar: Paris'teki üniversite teologları arasında gezgin şövalye Raymond Lull; Silesia'daki küçük bir kasabada yaşayan mistik ayakkabıcı Boehme; İtalya muhafazakâr Katolikliğin etkisi altındayken Fransa ve İngiltere'de felsefenin özgür düşünen ağların felsefeye hâkim olduğu bir dönemde Napoli'de yaşayan Vico. Yine de hem yaratıcılık hem de içerikte yatay çakışmalar mevcuttur: Vico'nun 1725 tarihli *Yeni Bilim* adlı eseri, materyalleri ve teması bakımından Montesquieu'nun 1731-1748 arasında yazdığı çok daha başarılı olan *L'Esprit des Lois* eserinden çok uzak değildir. Tecrit edilen faydacı-deist teolog Paley, kuşaklar arası ağların en önemlilerinden birinin merkezinde yer alan Bentham'ın gölgesinde kalmıştır. Bu tür tecrit edilmiş figürler, daha iyi bağlantıya sahip düşünürler tarafından uzun vadede yenilgiye uğratılmanın yapısal bedelini ödeme eğilimindedir.

Yatay ve düşey olarak tecrit olanların iki tablosunu birleştirirsek, her iki yönden tecrit olan hemen hiç kimsenin bulunmadığını görürüz. Dünya tarihinin tümünde, bu tanımlamayı karşılayan yalnızca üç önemli filozof vardır: Çin'de Wang Ch'ung, Japonya'da Bassui Tokuşo ve İslamda İbn Haldun. Bunların hepsi, kendi felsefi topluluklarının tarihçesinde yarattıkları etki bakımından ikincildir. Bassui, Japon Budizminin spiritüel yenilikçiliğinin düşüşe geçtiği bir dönemde (1365-1600) birkaç kayda değer Zen keşişinden biridir. Wang Ch'ung, geç Han hanedanlığının entelektüel ağlarının çölünde bir vaha gibi karşımıza çıkar. Yine de tematik bir rekabet mevcuttur; Ch'ung'un agresif bir şekilde sekülerleştirici rasyonalizmi, kendi döneminin okültizmine bir karşı duruş şeklinde yapılanır ve birkaç kuşak öncesinin Eski Metin Okulunun savaşlarını devam ettirir. İbn Haldun da kendi döneminde İslami *medreselere* yüzyıllar boyunca egemen olan skolastikleştirici müfredatın bir muhalifi olarak benzer bir tutum sergiler. Wang Ch'ung ve İbn Haldun ampirik yöntemlerin savunucularıdır; İbn Haldun bunu bir tarihçi ve karşılaştırmalı sosyolog olarak geniş ölçekli bir başarıyla uygulamıştır. Bu yapısal koşulların altında, her ikisinin de başarılı yaratıcılığı gizemlidir. Fakat tema bakımından bu kısmen anlaşılabilirdir. Felsefi ağlar ve önemli çağdaş rakipler olmaksızın, metafizik soyutlamanın daha yüksek düzeylerinde çalışmayı sürdürmek olanaksız gibi görünür; eleştiricilik ve ampirizm kayda değer bir şey yapabilmenin tek açık yoludur.

Ek 2

Tarihsel Resmimizin Tamamlanmamışlığı

Tarihsel kaynaklar, özellikle de uzak geçmişe ait olanlar çoğu zaman parçalıdır ve entelektüel toplulukların yeniden bir araya getirilmesi girişimi sislerin içinde sınır taşlarının aranmasına benzeyebilir. Fakat bu bazen uzaktaki bir sureti seçmeye çalışmamızı andırsa da tarihin kendisi sis değil yapıdır. Kaynaklarımızın tüm hatalarını ve önyargılarını göz önünde bulundursam da, çevre toplulukları oluşturan daha rutin ve geçici entelektüellere ilişkin doğru bir anlayışla yaratıcı filozofların birçoğunu bu çalışmanın havuzuna dahil ettiğimden bir dereceye kadar eminim. Tarihin bir diliminde, örneğin Liu Hsin'in imparatorluk kütüphanesi kataloğu (yaklaşık olarak MÖ 20) toplam 198 yazar sunmuştur; bunların 53'ü *ju* veya "âlim" (yani Konfüçyüsçü), 37'si "Taocu," 21'i Ying-Yang, 10'u Yasacı, 6'sı Mohist, 7'si Mantıkçı ve 64'ü diğer kategorilerde sınıflandırılmıştır (Knoblock, 1988:65-66). Bu kitapların yaklaşık dörtte biri günümüzde de mevcuttur. Yaklaşık 15 kuşağı kapsayan kadim Çin'in bu dönemine ilişkin benim ağlarım, çalışmalarının uzun süre varlığını sürdürmesine yetecek kadar ayırt edici olanların üçte birinden fazlasını, yaklaşık olarak 75 ismi içermektedir.

Daha eksiksiz tarihsel veriler kullanılarak (ve kullanılabilir olan verilerin ayrıntıları incelenirken daha fazla sabır gösterilerek) burada sunduğum ağ türlerine yüzlerce figür daha eklenebilir; sınırsız verilerin olduğu ideal bir koşulda, bütün aktif entelektüeller arasında (belki de bazı dönemlerde binlerce kişi arasında) ağlar çizebileceğimizi hayal edebiliriz. Fakat Price'in ([1963] 1986:69, 107-108, 257) modern alıntı ve yayın verileri (1600'lerin biliminsanlarına kadar uzanan veriler) için gösterdiği gibi, entelektüellerin yayınları ve alıntıları (ve dolayısıyla etkileri) merkezi ağın dışına çıkıldıkça hızla azalır. Bu çalışma türü yalnızca merkezdeki küçük kesimin orantısız başarısını gözler önüne sererek dağılımın ucuna yeni eklemeler yapacaktır. Birçok figür, gerçekten önemsiz olduğu için unutulup gitmiştir.

Bu nedenlerden ötürü, yeni arkeolojik keşiflerin entelektüel tarihin ana olaylarına bakışımızı önemli ölçüde değiştireceğinden şüpheliyim. Elbette

ek bilgilere sahip olmaktan memnuniyet duyarız. Ağın bağladığı şeylerin ortasında *Tao Te Ching*'i kim yazmıştır ve bu eser dağıtıma nasıl girmiştir? Mohist *Kanonlar*'ı kim yazmıştır ve bu dönemde Mohizmin üç "sapkın" hizbi arasında gerçekleşen tartışma süreci tam olarak nedir? Belki de bu isimler halihazırda tablomuzda yer almaktadır (Şekil 4.2'nin anahtarında 57-61 arasındakiler) ama Çin rasyonalist mantığının ve matematiksel felsefesinin bu yüksek noktasını üreten koşulları tam olarak belirlemek harikulade olurdu. Konfüçyüsçü okullarda *Ölçülülük Öğretisi*'ni ve *Yi Ching*'e "Büyük Ek"i yazan tam olarak kimdir? Hindistan'da Nagarjuna'nın hayatını bilmek, Asanga hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak, iki Vasubandhu'yu ayırt etmek, diğer dört bölgede sahip olduğumuz ikincil ve önemsiz figürlerin zenginliğine sahip olmak daha da cazip gelebilir; Upanişadlarda ara ara geçen filozofların isimlerinin gerisinde nelerin olduğunu keşfedebilmeyi ve genellikle teknik felsefi öğretilerin metinsel bir formda habercisi olan Budist sutraların ne zaman ve kimin tarafından oluşturulduğunu bilebilmeyi isteriz.

Yunanistan'da ve Batıda genel olarak (Müslüman filozoflar da dahil) anonimlik daha az problemdir; zaman zaman ortaya çıkan antikçağ kültüne rağmen, yaratıcı çalışma genellikle yazarın kendi adı altında yayımlanmıştır. Bu türden ana problemimiz, yaklaşık olarak MS 450'de ikincil bir figür olan Hıristiyan-okültist senkretist Sözde-Dionysus'tur. Kimi gizemli figürler hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak isteyebiliriz: Hem Plotinos hem de Hıristiyan Origenes'e ders veren Ammonios Saccas (akademisyenler bu fikirde olmasa da Hindistan yörüngesinden bir "jimnosofist" olabilir mi?); İskenderiye'de yaşayan septik Aenesidemos; nereden geldiği bilinmeden tabloda önemli bir konuma sıçrayan İskenderiyeli Philon'un çevresi; hayatı hiç bilinmeyen büyük Romalı Epikurosçu Lucretius. Erken dönem figürler hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak, Thales'in gerçekte neler yaptığını ve nelerin efsane olduğunu bilmek; Pisagor'un kendi katkılarının neler olduğunu ve Pisagorcu örgütlenmenin içinde nelerin gerçekleştiğini öğrenmek isteyebiliriz. Ve elbette ki Herakleitos'un kitabının, Parmenides'in ve Empedokles'in ünlü şiirlerinin ve Sokrates-öncesi filozofların diğer çalışmalarının tam metinlerine ulaşmak isteyebiliriz.

Seçkin kişilerin kayıp ağ bağlantıları hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak da faydalı olabilirdi. Hui Shih veya Chuang Tzu'nun öğretmenleri kimlerdir? Herakleitos eğitimini kimden almıştı? Fakat bu figürler hakkındaki eksik bilgiler, söz konusu kişilerin gerçekten önemsiz olduğunu ima eder; belki de önemli olan başka bir ortama tesadüfi bir bağ sunmuş olabilirler. Bu bilgiler, az sayıdaki yaratıcı figürün mevcut seçkin zincirlerden

ayrı olarak "hiçbir yerden* gelmediği" yönündeki ilk izlenimi teyit edebilir ama kendi adıma başka önemsiz figürlere bağlantılar ekleneceğini tahmin ediyorum. Aşağı yönde, bu tür bilgiler ikincil şöhretin, kültürel sermayenin aktarımının bir sonucu olduğu yönündeki savımı güçlendirebilir. Örneğin *Chuang Tzu*'yu derleyen anonim takipçilerin kim olduklarını bilebilseydik, kitaba atfedilen şöhretin bir kısmını onlara atfedebilirdik.

Her şeye rağmen, bu bilgilere sahip olmanın entelektüel yapılar hakkındaki resmimizi önemli ölçüde revize edip etmeyeceğini kendimize sormalıyız. Belirli filozoflar arasında yaptığımız sıralamayı değiştirmemize neden olur muydu? Hepsi kayıp olan birçok kitap yazan Demokritos, gözümüzde daha değerli hale gelebilirdi (belki de matematiğin ilk gelişimini bilhassa aydınlatırdı); ama onu her halükârda önemli bir figür olarak görüyoruz. Stoacı Okulun en keskin teknik düşünürü şöhretine sahip olan Hrisippos için veya Çin'de "kitapları beş yük arabasını dolduran" Hui Shih veya diğer ünlü mantıkçı Kung-sun Lung için de benzer şeyleri söyleyebiliriz. Kesinlikle daha çok bilgi sahibi olurduk ama ağ tablosundaki seçkinler motifi değişmezdi. Bazı figürlerin yüceltilebileceği akla yatkındır: Örneğin atomculuğun kurucusu farz edilen ama ilk kaynaklardan itibaren Demokritos'un öncülü olarak ikincil şekilde sözü edilen Leukippos yüceltilebilir. Belki de Megara Okulundan mantıkçıların kayıp eserlerini tam olarak takdir edebiliriz ve Chi-hsia Akademisyenlerinden bazıları gözümüzde daha da çok değer kazanabilir, bir başka deyişle bazı ikincil figürler sınıra yakın önemli figürler veya bazı önemsiz figürler ikincil figürler haline gelebilir. Yine de bu figürlerin neler yaptığına dair belirtilerimiz, hatırlanan şöhretlerine halihazırda yansımış görünür. Geniş kategorilerde, mevcut yaratıcılığın katmanlaşmasını mevcut durumda anladığımıza inanıyorum.

* Ağdan –çn.

Ek 3
Şekillerin Anahtarları

Bu ekte aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır (yalnızca Şekil 10.2 için listelenen özel işaretlere dikkat etmeniz yeterlidir):

sayı	=	ilgili şekilde listelenen ikincil filozoflar
+	=	bilinen ağ bağları olmadığı için ağ şeklinden çıkarılan kişi; bu tür kişiler, her bir dönemdeki belirli felsefî konumların egemenliğine dikkat çekmek için burada listelenmektedir
i	=	tesadüfî kişi (bilinen bir filozofla kayıtlı temasından bağımsız olarak bilinmeyen kişi)
(parantez içi no.)	=	filozof olmayan
[köşeli parantez için-de isim veya no.]	=	başka bir ağda listelenen dışarıdan kişi (örneğin Şekil 7.1'den 7.3'e Japon ağıyla temas hâlindeki Çinli filozoflar)
?	=	kesin tarih bilinmiyor
"tırnak içinde isim"	=	muhtemelen mitsel
f.	=	kurucu
tr.	=	çevirmen
cm.	=	metinsel yorumcu
st.	=	çalıştığı yer
crit.	=	eleştirmen
{ }	=	biliminsanı veya matematikçi
*	=	önemli biliminsanı
astron	=	astronomi
astrol	=	astroloji
alc	=	simya
alg	=	cebir
geom	=	geometri
theol	=	teoloji
phil	=	felsefe

ŞEKİL 2.1. ÇİNLİ FİLOZOFLARIN AĞI, MÖ 400-200

10 Tzu-yu (Konfüçyüs'ün taraftarlarının okulunun kurucusu)
11 Tzu-chang (Konfüçyüs'ün taraftarlarının okulunun kurucusu)
19 Tzu-ssu (Konfüçyüs'ün torunu; taraftarlarının okulunun kurucusu)
21 Tuan-kun Mu (Konfüçyüsçü)
28 Ch'in Ku-li (Mo Ti'nin başmüriti)
30 Yi Chih (Mohist)
35 Kung-tu Tzu (Mencius'un taraftarı)
39 Shunyü Kun (tartışmacı)
43 P'eng Meng
45 Chieh Tzu
46 Huan Yuan
47 Wei Mou (hedonist/bireyci)
49 Yo-chêng Tzu-chun (Tsêng-Tzu Okulu, Konfüçyüsçü)
50 K'ung Chuan (Konfüçyüs'ün soyundan gelen)
54 Ch'imu Tzu (Kung-sun Lung taraftarı)
56 Fan Sui (diplomat, tartışmacı, Ch'in'in başvekili)
57 Wu Hou (Mohist hizbin lideri)
58 Hsiang-li Ch'in (Mohist hizbin lideri)
59 T'eng-ling Tzu (güneyin Mohist hizbi)
62 Tsou Shih (Chi-hsia Akademisi)
63 Yü Ching
64 Lü Pu-wei (Ch'in'in başvekili)

ŞEKİL 2.2. SOKRATES'TEN HRİSİPPOS'A YUNAN FİLOZOFLARIN AĞI

39 Sakız Adalı Nessos (atomcu)
40 Sakız Adalı Metrodoros (atomcu, septik)
48 Kireneli Antipater (Kirene Okulu)
49 Arete (Kirene Okulu)
50 Kireneli Epitimides (Kirene Okulu)
51 Kireneli Parabates (Kirene Okulu)
52 Genç Aristippos (Kirene Okulu)
53 Ankhipylos (Elis Okulu)
54 Moskhos (Elis)
55 Elisli Plistenos (Elis)
57 Abderalı Anaksarhos (atomcu, septik)
58 Nausiphanes (atomcu)
62 Alexines (Megara Okulu)
68 Pamfilos (Akademi)
78 Polemarhos (matematik)
80 Pitaneli Autolikos (matematik)
87 Crantor (Akademi)
88 Krates (Akademi)
91 Megaralı Philon (Megara Okulu)
97 Lacydes (Akademi)

ŞEKİL 3.1. YUNAN FİLOZOFLARIN AĞININ OLUŞUMU, MÖ 600-465

MÖ 600

(1) Alkman (kozmolojik şair)
(2) Pittakos ("Yedi" veya "On Bilgeden biri)
(3) Kleobulos ("Yedi" veya "On Bilgeden biri)
(4) Periander ("Yedi" veya "On Bilgeden biri)
(5) Myson ("Yedi" veya "On Bilgeden biri)
(6) Epimenides ("Yedi" veya "On Bilgeden biri)
(7) Anakarsis ("Yedi" veya "On Bilgeden biri)
(8) Bias ("Yedi" veya "On Bilgeden biri)
(9) Şilon ("Yedi" veya "On Bilgeden biri)
10 Crotonlu Democedes (tıp)
i 11 Ameinas (Pisagorcu)

MÖ 500

12 Epikharmos
13 Hippasos (Pisagorcu)
(14) Hekataios (coğrafyacı)

ŞEKİL 3.2. ATİNA'DA YUNAN FİLOZOFLARIN AĞININ MERKEZİLEŞMESİ, MÖ 465-365

MÖ 465

15 Koraks (retorikçi)
16 Tisias (retorikçi)
17 Sakız Adalı Oenopides (matematik, kozmoloji)
18 Kleidemos (kozmoloji)
i 19 Heraklides (tıp, Hippokrates'in babası)
i 20 Herodias (tıp, Knidos)
i 21 Aegisidemos
22 Hippon (eklektik)
23 Hicetas (Pisagorcu, astronomi)
24 Ekfantos (Pisagorcu)
25 Eurytas (Pisagorcu)
26 Ekhekrates (Pisagorcu)
i 27 Simmias (Pisagorcu)
i 28 Cebes (Pisagorcu)
29 Alkidamas (sofist)
30 Likofron (sofist)
32 Himeralı İdaeos (eklektik fizikçi)
33 Thrasymakhos
34 Xeniades (sofist)
35 Theodoros (matematik)
36 Critias (sofistlerin hamisi)

MÖ 400

37 Meloslu Diagoras ("ateist")
38 Kratylos
i 39 Sakız Adalı Nessos (atomcu)
40 Sakız Adalı Metrodoros (atomcu, septik)
41 Theaetetos (Akademi, matematikçi)
42 Menaehmos (Akademi, matematikçi)
43 Opuslu Philippos (Akademi)
i 44 Hemodoros (Akademi)
i 45 Histaeos (Akademi)
46 Theudos (Akademi)

ŞEKİL 3.4. YUNAN OKULLARININ YAYGINLAŞMASI VE YENİDEN BİRLEŞMESİ, MÖ 400-200

MÖ 365

i 47 Ptolemaslı Aethiops (Kirene Okulu) +
i 48 Kireneli Antipater (Kirene Okulu)
49 Arete (Kirene Okulu, Aristippos'un kızı)
i 50 Kireneli Epitimides (Kirene Okulu)
i 51 Kireneli Parabates (Kirene Okulu)
52 Genç Aristippos (Kirene Okulu sempatizanı, 49'un oğlu)
53 Anhipylos (Elis/Eretria Okulu)
54 Moshos (Elis/Eretria Okulu)
55 Elisli Plistenos (Elis/Eretria Okulu)
i 56 İzmirli Diogenes +
57 Abderalı Anaksarhos (atomcu, septik)
58 Nausiphanes (atomcu)
59 Apollonos (Megara Okulu)
60 Apollonos Cronos (Megara Okulu)
61 Anneceris (Kirene Okulu)
62 Alexines (Megara Okulu)
63 Philiscos (kinik)
64 Onesicritos (kinik)
i 65 Asklepediades (Elis/Eretria Okulu)
66 Bryson (Megara Okulu, matematik)
67 Poliksenos (Megara Okulu)
i 68 Pamfilos (Akademi)
i 69 Spintharos
70 Nicharchus (tıp) +
71 Praxagoras (tıp, Kos) +
72 Aristoksenos (Aristotelesçi)
73 Eudemos (Aristotelesçi))
74 Dikearhos (Aristotelesçi)
75 Atinalı Metrodoros (tıp) +
76 Diokles (tıp) +
77 Klearhos (Aristotelesçi, okültist)
78 Polemarhos (matematik)
79 Kallipos (matematik)
80 Pitaneli Autolikos (matematik)
81 Metrocles (kinik)
82 Hipparkos (kinik, Krates'in eşi)
83 Monimos (kinik)
84 Aristoteles'in 5 tali takipçisi

MÖ 300

85 Theophrastos'un 14 önemsiz takipçisi

(86) Phaleronlu Demetrios (politikacı)
87 Crantor (Akademi)
88 Krates (Akademide *yönetici*)
89 Bion (kinik)
90 Messinalı Euhemeros
i 91 Megaralı Philon
92 İnanç Değiştiren Dionysios (heterodoks stoacı)
93 Herillos (heterodoks stoacı)
i 94 Apollophanes (stoacı) +
96 Solili Aratos (stoacı, astronom şair)
97 Lacydes (Akademi)
(98) Ktesibios (mekanik)
(99) Sisamlı Aristarkos (matematik, astronomi)
100 Rodoslu Hieronymos (Aristotelesçi)
101 Lyco (Aristotelesçi)
102 Ariston (Aristotelesçi)
(103) Eratosthenes (matematik, edebi eleştiri)
104 Phylotimos (tıp, Kos) +
105 Plistonikos (tıp, Kos) +
106 Ksenofanes (tıp, Kos) +
107 Herophilos (tıp, İskenderiye) +
108 Erasistratos (tıp, Kos Okulunun kurucusu, İskenderiye Müzesi) +
109? Gadaralı Menippos (kinik)
110 Sphaeros (stoacı)
111 Kyzikoslu Polyaenos (Epikurosçu, Evdoksos'un Okulu)
i 112 Zopyros (tıp, İskenderiye)
i 113 Lampsakoslu Metrodoros (Epikurosçu)
114 Mytileneli Hermakhos (Epikurosçu ilk halef)
i 115 Lampsakoslu Leonteos (Epikurosçu finansal hami) +
i 116 İdomeneos (Epikurosçu finansal hami) +
117 Timokrates (Epikurosçu inanç değiştiren, Metrodoros'un kardeşi)
118 Leontion (Epikurosçu, Atina *cariye*) +
119 Colotes (Epikurosçu)
120 Menedemos (kinik)
121 Cercidas (kinik)
122 Megaralı Teles (kinik)
123 Polystratos (Epikurosçu *okul yöneticisi*)
i 124 Hippoclydes (Epikurosçu)
125 Dionysios (Epikurosçu *okul yöneticisi*)
i 128 Hegesias (Akademi)

ŞEKİL 3.5. ROMALILARIN FETHİNDE OKULLARIN YENİDEN YAPILANMASI, MÖ 200-MS 1

MÖ 200

126 Basilides (Epikurosçu *okul yöneticisi*)
127 Tarsuslu Zenon (stoacı)
129 Kritolaos (Aristotelesçi materyalist, yeni-Pisagorcu)
130 Babilli Diogenes (Stoacı *okul yöneticisi*)
131? Hrisippos'tan sonraki 3 stoacı (Eudromos, Krinos, Basilides)
132? 5 Aristotelesçi (Sotion, Satyros, Rodoslu Antisthenes, Heraklides Lembos, Agatharkhides)
133? Kratippos (Aristotelesçi, Akademi geçiş yapan) +
134 Tyreli Diodoros (Aristotelesçi, eklektik materyalist, Epikurosçu)
135? Callipho, Dinomakhos (Aristotelesçi/ Epikurosçu senkretizm)
136 Phormio (Aristotelesçi)
137 İskenderiyeli Aristobolos (Musevi teolog, kinayeleştirilmiş Yunan mitleri) +
138 Boethos (stoacı)
(139) Seleucialı Apollodoros (stoacı, retorik)

(140) Atinalı Apollodoros (stoacı, retorik)
141 Tarsuslu Arkhedemos (Stoacı Okulun kurucusu, Babil)
142 Tarsuslu Antipater (Stoacı *okul yöneticisi*)
143-144 Alceus, Philiscus (Roma'daki Epikurosçular)
145 Barghilialı Protarchus (Epikurosçu)
146 Laconialı Demetrios (Epikurosçu)
147 Apollodoros "Bahçe'nin Tiranı" (Epikurosçu)
148 Laodicealı Philonides (Suriye, Epikurosçu, matematik)
149 Klitomakhos (Akademi/septik)
150 Stratonikealı Metrodoros (Akademi, Epikurosçu Okuldan)
151? Gadaralı Meleagra (kinik) +
152 Harmides (Akademi/retorik)
153 Mnesarkhos (stoacı)
(154) Polibios (tarihçi)

MÖ 100

i 155 Tarentumlu Heraklides (ampirist tıp)
156 İskenderiyeli Dio (Akademi)
i 157 Aristos (Akademi, Askalonlu Antiokhos'un kardeşi, halef)
i 158 Theomnestos (Akademi) +
159 L. Aelius Stilo (stoacı, retorik)
160 Varro (eklektik, stoacı)
(161) Lucullus (politikacı, hami)
162 Rutilius Rufus (stoacı)
163 Alexander Polyhister (Pisagorcu, eklektik)
164 Nigidios Figulos (Pisagorcu)
165 Bitinyalı Asklepiades (tıp, Epikurosçu, Roma)
166 Sidonlu Zenon (Epikurosçu, matematik)
167 Phaedros (Epikurosçu, Roma)
168 Patronus (Epikurosçu, Roma)
169 Amalfinus (Epikurosçu, İtalya)
170 Sciro (Epikurosçu, Roma)
(171) Calpurnius Piso (Jul Sezar'ın kayınpederi)
i 172 Philostratos (retorik, septik, Akademi-sofist)
173 Tyrranios (Aristoteles'in elyazmalarını düzenleyen)
174 Rodoslu Andronikos (Aristoteles'in elyazmalarını düzenleyen)
175 Xenarchus (Akademi)
176 Arios Didymus (Akademi/stoacı/ Aristotelesçi)
i 177 Athenodoros Cananites (stoacı)
178 Strabo (stoacı, coğrafyacı, tarihçi)
179 Sidonlu Boethos (Aristotelesçi)

ŞEKİL 3.6. SENKRETİZM VE SEPTİSİZM, MS 1-200

MS 1

180 Eudoros (Platoncu, yeni-Pisagorcu, İskenderiye)
181 Larissalı Anaksilaos (Pisagorcu, okültist) +
182 Quintus Sextus (stoacı)
183 Sotion (stoacı, yeni-Pisagorcu, eklektik doksograf, İskenderiye)
183a? Agrippa (septik, takriben MS 1-200)
184 Thrasyllos (yeni-Pisagorcu/ Platoncu)
185 İskenderiyeli Potamos (Platoncu, eklektik)
186 C. Musonius Rufus (stoacı)
i (187) Epaphroditos (Neron'un sekreteri, Epiktetos'un sahibi)
188 Dio Chrysostomos (retorik/stoacı)
189 L. Annaeus Cornutus (stoacı)
(190) Perseus (şair)
(191) Lucan (şair)
192 Demetrios (kinik) +
i 193 Agathinos (tıp)
194 Archigenes (tıp, eklektik, stoacı)
195 Simon Magus (Gnostik) +

196 Tyanalı Apollonios (Pisagorcu, okültist) +
i 197 İskenderiyeli Ammonios (Platoncu)
198 Lucius (Pisagorcu)
199 Nicostratus (Platoncu, stoacı, retorik, anti-Aristotelesçi)

100

i 200 Flavius Arrianus (stoacı)
201 Magnus Ephesios (tıp)
202 Efesli Soranos (Metodist tıp)
203 Favorinus (retorik, septik)
i 204 Stalilius Attalius (tıp)
205 Theodas (Ampirist tıp) +
206 Nicomedialı Menodotos (septik, Ampirist tıp)
207 Tarsuslu Heroditos (Ampirist tıp)
208 Aristokles (Aristotelesçi, stoacı, Platoncu)
209 Gaius (Aristotelesçi)
i 210 Numisianos
i 211 Satyros (tıp)
i 212 Pelops (tıp)
(213) Tyreli Hadrian (retorik)
(214) İskenderiyeli Demetrios (retorik)
i 215 Diognetos (stoacı)
216 M. Cornelius Fronto (retorik, anti-felsefe)
i 217 Athenagoras (Hıristiyan)
i 218 Demonax (stoacı)
219 Samosatalı Lukianos (septik/eklektik)
220? Antiochlu Saturninos (Gnostik) +
221? İskenderiyeli Karpokrates (Gnostik) +
222? Suriyeli Cerdon (Hıristiyan/Gnostik) +
223? Cerinthus (Hıristiyan/Gnostik) +
224 Suriyeli Basilides (Gnostik, İskenderiye) +
225? Kıbrıslı Demonax (popüler kinik) +
226? Gadaralı Oenomaus (popüler kinik) +
227? Perigrinus Proteus (popüler kinik, eski Hıristiyan) +
228? *sözde-Pisagorcu metinler* 1-200 +
229? *Corpus Hermeticum* (anonim metin) +
230? Kronios (yeni-Pisagorcu) +
231 Gerasalı Nikomakhos (matematik, yeni-Pisagorcu) +
232 İzmirli Theon (matematik, Platoncu) +
233 Aulus Gellius (Platoncu, Atina)
234 Celsus (Platoncu, Hıristiyan karşıtı) +
236 Tatian (Hıristiyan) +
237? Aristides (Hıristiyan apolojist) +
238 Sardisli Melitto (Hıristiyan apolojist) +
239? Hieropolisli Apollinaris (Hıristiyan apolojist) +
240 Marcion (Hıristiyan/Gnostik, Roma) +
i 242 Panaenus (eski stoacı, Hıristiyan)
243 Theophilos (Hıristiyan)
244 Iranaeus (Hıristiyan, anti-Gnostik)
245 Hippolytus (Hıristiyan, anti-Gnostik, Roma)
246 Julianus (Gnostik, okültist, sahte *Chaldean Kâhin*) +
247 Mezopotamyalı Bardesanes (Gnostik) +
248 Marcus (Gnostik, okültist, Valentinus taraftarı)
249 Theodotus (Gnostik, Valentinus taraftarı)
250 Ptolemaeus (Gnostik, Valentinus taraftarı)
(251) Aelios Aristides (retorikçi)
252 Argoslu Harpocration (yeni-Pisagorcu/eklektik)
253 Tyreli Maximus (retorik/Platoncu/Aristotelesçi/eklektik) +
254 Severus (Platoncu/stoacı anti-Aristotelesçi) +

ŞEKİL 3.7. YENİ-PLATONCULAR VE HIRİSTİYANLARIN HESAPLAŞMASI, 200-400

200

i 255 Saturninos (septik, tıp)
256 Tertullian (Hıristiyan, anti-felsefe, anti-Gnostik)
257 Minucius Felix (Hıristiyan) +
258 Oenoandalı Diogenes (Epikurosçu) +
(259) Diogenes Laertios (doksograf) +
260 *On the World* anonim metin (stoacı/Aristotelesçi senkretizm) +
261 Ammonios Saccas (yeni-Pisagorcu? Platoncu? eklektik, İskenderiye)
i 262 Herennius +
263 Cassius Longinus (retorik, Platoncu, Atina)
264 Pagan Origenes (Platoncu)
i 265 İskenderiyeli Olympos (yıldız büyüsü)
266 Amelios Gentilianos (Plotinos'un yorumcusu)
i 267 Typhon (stoacı, Platoncu)
268 İskenderiyeli Anatolios (Hıristiyan/Aristotelesçi/matematik)
i 269 Lukianos (Hıristiyan, Antakya)

300

270 Arnobius (Hıristiyan) +
271 Lactantius (Hıristiyan) +
272 Eusebios (Hıristiyan, anti-Porfirios)
273 Gedalios (yeni-Platoncu)
274 Khrysaorinos (yeni-Platoncu)
275 Doksippos (Platoncu/Aristotelesçi/pagan teolog, Suriye)
i 276 Eugenios (278'in babası)
277 Asineli Theodoros (Platoncu, Atina)
278 Themistios (Aristotelesçi/Platoncu, İstanbul)
279 Sallustios (Suriyeli yeni-Platoncu, pagan ilmihal, Bergama)
280 Sosipatra (okültist, Bergama, kadın)
281 Aedisios (yeni-Platoncu, okültist, Atina)
282 Maksimos (okültist)
(283) Libanios (retorik)
i 284 Himerios (retorik)
285 İoannis Hrisostomos (Hıristiyan, Origenist, Antakya/İstanbul)
286 Kapadokyalı St. Basil (Hıristiyan/Platoncu)
287 Apollinaris (Hıristiyan, Arios'tan karşıt sapkınlık) +
288 Simplikios (Hıristiyan/yeni-Platoncu)
289 Macrobius (Platoncu/yeni-Pisagorcu) +
290 Martianus Capella (Platoncu, ansiklopedist) +
293 Heraiskos (dinsel senkretizm, İskenderiye)
294 Asklepiades (aynı, 293'ün kardeşi)

ŞEKİL 3.8. HIRİSTİYANLARIN EGEMENLİĞİ ALTINDAKİ YENİ-PLATONCULAR, 400-600

400

292 İskenderiyeli Theon (matematik, Platoncu)
295 İsidoros (yeni-Platoncu, İskenderiye)
296 Hypatia (matematik, yeni-Platoncu, kadın)
297 Synesios (matematik, Platoncu, daha sonra Hıristiyan)
298 Atinalı Plutarhos (yeni-Platoncu/Aristotelesçi)
i 299 (298'in kızı, büyü)
300 Syrianos (Platoncu/yeni-Platoncu, Aristotelesçi, Atina)
301 Larissalı Domninos (matematik/okültist/yeni-Platoncu)
302 Hierocles (İskenderiye'de yeni-Platonculuğu tanıtan kişi)

303 Marinos (matematik, yeni-Platoncu âlim, Atina)
304 Hermias'ın oğlu Ammonios (Platoncu/Aristotelesçi/matematik/astronomi)
305 Damascios (yeni-Platoncu, Atina)
306 Simplikios (yeni-Platoncu, Atina)
307 Olympiodoros
308 Aeneas (Hıristiyan/Platoncu, Gazze)

500

309 Scythopolisli George (Hıristiyan, sapkınlık karşıtı) +
310 Scythopolisli John (Hıristiyan, sapkınlık karşıtı) +
311 Zacharias (Hıristiyan/Platoncu, anti-304)
312 Prokopios
313 Cassiodorus (Hıristiyan, elkitabı yazarı, İtalya)
i 314 Leander
315 Sevelleli Isidore (ansiklopedici)
316 İskenderiyeli Stephanos. (Aristotelesçi/okültist/matematik, Bizans)
317 St. Maximus (Platoncu/Hıristiyan, Bizans)

ŞEKİL 4.1. ÇİN AĞININ ORTAYA ÇIKMASI, MÖ 500-365: RAKİP KONFÜÇYÜSÇÜ KUŞAKLAR, MOHİSTLER, İLKELCİLER

MÖ 500

1 Têng Hsi (hukukçu/tartışmacı)
2 Yen Hui (Konfüçyüsçü)
3 Tzu-lu (Konfüçyüsçü)
4 Tzu Kung (Konfüçyüsçü, diplomat)
i 5 Jan Yu (politikacı)
i 6 Chung Kung (Konfüçyüsçü)
i 7 Yu Tzu (asker)
i 8 Tseng Hsi (Konfüçyüsçü)
9 Tzu-hsia (Konfüçyüs taraftarlarının okulunun kurucusu)
10 Tzu-yu (Konfüçyüs taraftarlarının okulunun kurucusu)
11 Tzu-chang (Konfüçyüs taraftarlarının okulunun kurucusu)
i 12 Mi Tzu-chien (Konfüçyüsçü)
i 13 Tzu-ch'ih (Konfüçyüsçü)
i 14 Tzu-hua (Konfüçyüsçü)
15 Shih Shih (Konfüçyüsçü)
16 Ch'i Tiao-K'ai (Konfüçyüs taraftarlarının okulunun kurucusu)
17 Kung-sun Ni-tzu (Konfüçyüsçü)
18 Fu Tzu-chien (Konfüçyüsçü)
19 Tzu-ssu (Konfüçyüs'ün torunu; taraftarlarının okulunun kurucusu)
19a? Chung-liang (Konfüçyüs taraftarlarının okulunun kurucusu)
i 20 T'ien Tzu-Fung (Konfüçyüsçü, kralların öğretmeni)
i 21 Tuan-kun Mu (Konfüçyüsçü, kralların öğretmeni)
i 22 Wu Ch'i (Konfüçyüsçü general)
i 23 Kung-meng Tzu (Konfüçyüsçü)
23a Li K'uci ("tarımcı" politikacı)
i 24 Ch'eng-tzu (Konfüçyüsçü)
25 Kêng Chu (Mohist)
26 Sui Ch'ao Ti (Mohist)

MÖ 400

27 Wü Lu ("tarımcı" kendi kendine yeterlilik)
28 Ch'in Ku-li (Mo Ti'nin başmüriti)

ŞEKİL 4.2. SAVAŞAN DEVLETLERİN KESİŞEN MERKEZLERİ, MÖ 365-200

MÖ 365

29 Tzu Hua Tzu (Yang Chu taraftarı)
i 30 Yi Chih (Mohist)
31 Hsu Fan (Mohist Okuld'an; yeni-Konfüçyüsçü, muhtemelen Hsü Hsing'le aynı)
32 Ch'en Hsiang ("tarımcı" ilkelci)

i 33 Ch'en Liang
34? Shih Ch'iu (Ch'en Chung gibi bireyci)
i 35 Kung-tu Tzu (Mencius'un öğrencisi)
i 36 Wan Chang (Mencius'un öğrencisi)
i 37 Meng Chi Tzu (Mencius'un öğrencisi)
i 38 Kungsun Ch'ou (Mencius'un öğrencisi)
39 Shunyü Kun (Wei Sarayında tartışmacı, daha sonra Chi-hsia Akademisi)
40 Ch'en Chung ("tarımcı" ilkelci; Ch'i kraliyet evinden)
43 P'eng Meng
45 Chieh Tzu (Chi-hsia Akademisi)
46 Huan Yuan (Chi-hsia Akademisi)
47 Wei Mou (Wei Prensi, hedonist/ bireyci)
49 Yo-chêng Tzu-chun (Tsêng-Tzu'nun Okulu, Konfüçyüsçü)
50 K'ung Chuan (Konfüçyüs'ün soyundan gelen)

MÖ 300

51 Huan T'uan
52 T'ien Pa
i 53 Mao Kung (Kung-sun Lung taraftarı)
i 54 Ch'imu Tzu (Kung-sun Lung taraftarı)
i 55 Chan Tzu
56 Fan Sui (Wei diplomatı, tartışmacı, Ch'in'in başvekili)
57 Wu Hou (Mohist hizbin lideri)
58 Hsiang-li Ch'in (Mohist hizbin lideri)
59 T'eng-ling Tzu (güneyin Mohist hizbi)
60 Ku Huo (güneyin Mohist hizbi)
61 Chi Ch'ih (güneyin Mohist hizbi)
62 Tsou Shih (Chi-hsia Akademisi)
63 Yü Ching (Pingyuan sarayının başvekili; *Yü's Spring and Autumn Annals*'ın hamisi)
64 Lü Pu-wei (Ch'in'in başvekili; *Lü's Spring and Autumn Annals*'ın hamisi)
65 Fü-ch'iu Po
66 Mao Heng (metinsel âlim)

ŞEKİL 4.3. HAN HANEDANLIĞI GEÇİŞİ VE RESMİ KONFÜÇYÜSÇÜLÜĞÜN OLUŞUMU, MÖ 235-MS 100

MÖ 200

67 Meng Qing (Hsun-tzu'nun Lanling Okulu)
68 Shen Pei (sayısız Han yetkilisinin ve Erudites'in öğretmeni)
68a Kung-yang Chiu (Konfüçyüsçü aile zincirinden *Spring and Autumn Annals*'ın yorumunu aktaran kişi)
69 Liu Chiao
70 Mao Chang (metinsel âlim)
71 Chang Ts'ang (Yin-Yang, yıllık yazarı, Han Sarayı)
72 Fu Shang (metinsel âlim; yok olan metinleri ezberden söyleyen kişi)
73 Chang Liang ("Taocu" ölümsüzlük büyüsü, Han Sarayı)
74 Chia I (Yin-Yang; ünlü şair)
75 Hsiahou Shih-Ch'ang
76 Hsiahou Sheng
77 Hsiahou Ch'ien
78 Ouyang Shêng (Beş Unsur, okült alametler; Yeni Metin Okulu)
79 Ouyang Kao (Beş Unsur, okült alametler; Yeni Metin Okulu)
80 Hu K'ang (metinsel âlim: *Annals, I Ching*)
80a Hu-wu Cheng (*Annals, âlim*)
80b Kung-sun Hung (Baş âlim Emperor Wu'nun başvekili)
i 80c Lu P'ou-chou (Tung Chung-shu'nun öğrencisi; Liu An'ı kovuşturan kişi)

81 Shu Kuang (80'le aynı)
82 Meng Hsi (78 ve 79'la aynı, Lanling Okulu)
83 K'ung An-kuo (Konfüçyüs'ün soyundan gelen; eski metinlerin incelemesini başlatan kişi)
84 Ts'ou Pa (*Book of History*)
85 Shu-sun Tung (Konfüçyüsçü saray ritüeli)
86 Li Shao-chün ("Taocu" büyü, Han Sarayı)
87 Min Chi ("Taocu" büyü, Han Sarayı)

MÖ 100

88 Liu Pi-chiang
i 89 Liu Te
91 Ssu-ma Ch'ien (tarihçi)
92 Chiao Kan (kehanet)
93 Ching Fang (kehanet)
94 Yen Chün-ping (kâhin; *Tao Te Ching* ve *Chuang Tzu* âlimi)

MS 1

95 An-ch'iu Wang-jih (Şaman/hekim, *Tao Te Ching* âlimi)
96 Chia K'uei (eklektik yorumcu, Eski Metin Okulu)
97 Ts'ao Pao (numeroloji grup lideri)

ŞEKİL 4.4. GEÇ HAN HANEDANLIĞININ DAĞILMASI VE KARANLIK BİLGİ DÖNEMİ, MS 100-300

100

98 Ma Jung (Konfüçyüsçü yorumcu, Eski Metin Okulu, anti-okült septik)
99 Wang Fu (Konfüçyüsçü siyasi felsefe, anti-okült septik)
100 Wei Po-Yang (Taocu, ilk simya kitabı) +
101 Yü Chi (pop. Taocu kült)
102 Chang Tao-Ling (Taocu iyileştirme kültü, askeri örgütlenme, Szechuan)
103? Ho Shang Kung (*Tao Te Ching* yorumcusu) +
i 104 Chang Heng (102'yle aynı)
105 Chang Lu (Taocu kilisenin kurucusu)
(106) Chang Chüeh (Büyük Barış'ın *Tao*'su, Sarı Sarık ayaklanması)
107 Ho Hsiu (Konfüçyüsçü din) +
107b Yü Fan (Konfüçyüsçü, *Yi Ching* yorumcusu, numeroloji) +
108 Hsün Shuang
109 Hsün Yüeh (Konfüçyüsçü, anti-Taocu, anti-okült septik)
110 Ts'ai Yung (anti-okült septik, astronom)
i 111 Wang K'ai (oğluna kütüphaneyi vasiyet eden kişi, 117)
i 112 Liu Pao (Eski Metin âlimlerinin Ching-Chou Akademisinin hamisi)

200

113 Wang Lang (anti-okült septik) +
114 Tso Tzu (Taocu büyücü)
115 Ko Hsüan (dini Taocu, Güney Çin)
i 116 Wang Ts'an (110'un kütüphanesini miras alan kişi)
i 117 Wang Yeh (Wang Pi'nin babası)
118 Ouyang Chien
119 Wang Tao
120 Yin Jung (veya Hsün Jung)
121 Hsia-hou Hsuan
122 Wang Su (Konfüçyüsçü, üst düzey Wei yetkilisi; Eski Metin Okulu, *K'ung-Ts'ung Tzu* yazarı?)
123 Juan Chi (şair, Bambu Korusunun Yedi Bilgesi)
124 Shan T'ao (devlet adamı, general, Yedi Bilge)
125 Juan Hsian (Yedi Bilge)
126 Wang Jung (Yedi Bilge)
127 Liu Ling (Yedi Bilge)
128 Wang Têng (Saf Sohbet, nüdist çevre)

129 Wang Yen (Saf Sohbet, nüdist çevre)
130 Juan Chan (Saf Sohbet, nüdist çevre)
131 Hsu Kun (Saf Sohbet, nüdist çevre)
132 Humu Yen-Kuo (Saf Sohbet, nüdist çevre)
133 Pi Cho (Saf Sohbet, nüdist çevre)
134 Yueh Kuang (İsim/İlke öğretisi)
134a Hsieh Hsuan (İsim/İlke öğretisi)
135 P'ei Wei (septik, anti-nihilist)
135a Ssu-ma P'iao (*Chuang Tzu,* Mohist *Kanonlar*'ın yorumcusu) +
136 Juan Fou (sefahatçi, Saf Ülke)
137 Wei Chieh (Saf Sohbet)
138? Lu Shêng (Mohist *Kanonlar*'ın yorumcusu)
139 Chueh Kung-tse (Budist Saf Ülke) +
140 Wei Shih-tu (Budist Saf Ülke) +
141 Dharmaraksha (Orta Asya, Tun Huang'da Budist) +

ŞEKİL 5.1. HİNT AĞI, MÖ 800-400: KURUCU REKABETLER

MÖ 800-600

Brihadaranyaka Upanişad'da:
(1) Kral Janaka
2 Kral Ajataşatru
Çandogya Upanişad'da:
3 Kral Pravehana Jaivali (tartışmada Aruni'yi yenilgiye uğratan kişi)
4 Kral Aşvapati (Aruni &11-15'le tartışan kişi)
5 Sanatkumara +
6 Şandilya +
7 Raikva +
8 Satyakama Jabali +
9 Çakrayana Uşasti +
10 Ghora Angirasa +
11 Aupamanayava
12 Praçinayogya
13 Vaisyagrahpadya
14 Şarkarakşya
15 Budila
16 Parşvanatha (24 Cayna selefinin sonuncusu, bir ölçüde mitsel)

MÖ 600-400

17 Brihaspati (ön-Budist septik/ Lokayata materyalisti?)
18 Sañjaya (septik)
19 Alara Kalama (meditasyon üstadı)
20 Uddaka Ramaputta (çileci)
(21) Magadhalı Kral Bimbisara
22 Buddha'nın takipçileri (Mahavira'yla tartışanlar)
23 Mahavira'nın takipçileri (Buddha'yla tartışanlar)
24 Purana Kaşyapa (veya Kassapa; septik, karma ve ahlakı reddeden kişi; Buddha tarafından inancından döndürülen kişi)
25 Pakudha Kaccayana (veya Kakuda Katyayana; 7 element; karmayı reddeden kişi)
26 Ajita Keşakambala (4 element; Lokayata materyalisti)
27 Payasi (Lokayata materialisti)
28 "Kanada" (erken dönem Vaişeşika)
29 Sariputra (Buddha'nın başmüriti)
30 Moggallana (Maudgalyayana) (Buddha'nın başmüriti)
31 Devadatta (Budizmdeki erken dönem başkaldırı)

ŞEKİL 5.2. HİNDİSTAN, MÖ 400-MS 400: ANONİM METİNLER ÇAĞI

MÖ 400-200

32 Moggaliputta-tissa (Budist misyonları örgütleyen kişi)
33 Nagasena (Budist tartışmacı) +
34 Katyayana (Katyayaniputra) (Sarvastivada'nın selefi) +
35 Dharmatrata (Sarvastivada'nın erken dönem gelişimi) +

Orta *Upanişadlar*:

36 Naçikitas (*Katha Up.*)
37 Şvetaşvatara (*Şvetaşvatara Up.*)
38 "Kapila" (*Şvetaşvatara Up.*)
39 "Asuri" (Lokayata ve Ajivika'dan dönen kişi) +
40 Varuna (*Taittiriya Up.*)
41 Mahaçamasya (*Taittiriya Up.*)
42 Pippalada (*Praşnopanişad*)
43 Pratardana (*Kauşitaki Up.*)

MÖ 200

44 Mahadeva, Budist keşiş (Çaitiya hizbinin kurucusu, stupa ibadeti) +
45 Kumaralabdha (Sautrantika kurucusu?) +

MS 1

46 Upatissa (Pali Theravada özeti) +
47 "Pañçaşikha" (erken dönem Samkhya sembolik lideri?) +

100

48 Kumaralata (Sarvastivadin)
49 Matraçeta (Budist saray şairi)
50 Buddhadeva (Sarvastivadin) +
51 Bhadanta Ghoşaka (Sarvastivadin) +
51a "Gautama" (Mithila? Nyaya kurucusu) +
52 Upavarşa (Vedanta/Mimamsa, 1. *Brahmasutra* yorumcusu) +
(53) Çaraka (tıp metinlerini derleyen kişi) +
54 Lakulişa? (Şiva düalizminin kurucusu) +

200

55 Dharmaşri (Sarvastivadin) +
56 Upaşanta (Sarvastivadin) +
57 Paurika? (ilk ayırt edici Samkhya) +
58 Pañçadhikarana (ilk ayırt edici Samkhya) +
59 Pantañjali (Yogin değil; erken Samkhya) +
60 Varşaganya? (Samkhya'yı kristalize eden kişi) +
61 Şabara? (Mimamsa, "Jaimini" yorumcusu) +

300

62 Harivarman (Sautrantika) +
63 Saramati (Yogacara) +

ŞEKİL 5.4. BUDİST VE HİNDU OKULLAR ARASINDAKİ ÇATIŞMA, MS 400-900

Burada ve Şekil 5.5'te listelenen kişiler, Keşmir Şaivizminin filozoflarını ve Şekil 5.4 ve 5.5'te gösterilmeyen 1500-1800'e kadarki tüm Hint ağlarının devamını gösterir.

400

64 Sanghamitra (Sri Lanka, Theravada eleştirmeni) +
65 Buddhadatta (Sri Lanka) +
66 Dhammapala (Sri Lanka) +
66a Şrilabdha (Sautrantika) +
i 67 Buddhamitra (Sautrantika)
68 Vindhyavasin (daha eski Samkhya'yı revize eden, 67'yle tartışan kişi)
69 Madhava (Samkhya "heretik," 73'le tartışan kişi)
i 70 Vasubandhu'nun öğrencisi (71'in kayınbiraderi)
i 71 Vasurata
72 Çandramati (ortodoks olmayan Vaişeşika) +

500

73 Gunamati (Sarvastivadin, Samkhya, Vaişeşika ve Caynacılık eleştirmeni)
74 Aşvabhava
74a Vasuvarman (Sarvastivadin) +
75 Guñaprabha (Yogacara'dan Sarvastivada'ya dönen, Mahayana'yı hedef alan kişi) +
76 Arya-Vimuktasena (Yogacara) +

77 Bhadanta-Vimuktasena (Yogacara) +
78 Bhavivikta Nyaya (Dharmakirti'nin şöhret rakibi) +

600

79 Şilabhadra (Brahman, Nalanda lideri, Yogacara)
80 Yaşomitra (Sarvastivadin, Sautrantika olarak Vasubandhu II eleştirmeni) +
81 Samathadeva (Sarvastivadin) +
82 Purnavardhana (Sarvastivadin) +
83 Jñanaprabha (Svatantrika) +
84 Gunabhadra? (Mahayana) +
85 Simhabhadra (Mahayana) +
86 Prajñagupta (Mahayana) +
87 Jñanaçandra (Nalanda'da) +
88 Ratnaşimha (Mahayana) +
89 Divakaramitra (Mahayana) +
90 Tathagatagarbha (Mahayana) +
91 Nagabodhi (Vajrayana tantracı sutra) +
92 Jina (Yogacara, mantık) +
93 Jinendrabuddhi (Budist mantık) +
i 94 Îşvarasena
95 Devendrabuddhi (Budist mantık)
96 Yogasena (Sammitiya personalist okulu) +
97 Purandhara (son bilinen Lokayata materyalisti) +
98 Bhamana (gramerci Budist mantık eleştirmeni)
99 Şankarasvamin (Nyaya, Dignaga mantığı yorumcusu) +
100 Pritiçandra (Nyaya "Dharmakirti'nin rakibi") +
101 Aviddhakarna (Nyaya) +
i 102 Govinda
103 "Vyasa"? (ilk büyük *Yogasutras* yorumcusu) +
104 Bhartriprapañça (ilk Bhedabhedavada düalizm ve non-düalizmi) +

700

105 Haribhadra (Yogacara/Madhyamika/Svatantrika) +
106 Vajrabodhi (Vajrayana tantrizm)
107 Amoghavajra (tantrik/cinsel ayinler; Çin sarayına)
108 Dombi Heruka (cinsel-Yogik tantrizm) +
109 Anandagavajra? +
110 Jñanagarbha (Yogacara/Madhyamika & Vajrayana tantrizm; Tibet'e) +
111 Karnakagomin (Madhyamika veya Yogacara, Budist mantık) +
112 Arçata (Madhyamika veya Yogacara, Budist mantık) +
113 Jinendrabuddhi (Dignaga yorumcusu) +
114 Patrakesari (Dharmakirti mantığını çürüten kişi)
115 Şakyamati (Budist yorumcu, Dharmakirti mantığı)
116 Vinitadeva (Budist mantık, Dharmakirti yorumcusu)
117 Şakyabuddhi (Budist) +
118 Prabhabuddhi (Budist) +
119 Şubhakara (Budist mantık, tantracı anti-İdealist; Çin'e)
120 Akalanka (başlıca Cayna mantığı, Dharmakirti eleştirmeni)
121 Mallavadin (Cayna, Budist mantık yorumcusu) +
122 Haribhadra Suri? (Cayna "6 *darşana*" formüle eden kişi) +
123 Şalikanatha (Mimamsa Dharmakirti mantığı eleştirmeni)
124 Mahodadhi (Mimamsa)
125 Umveka (Mimamsa, Mandana yorumcusu)
126 Totaka (gramerci, Mimamsa, Advaita'ya dönen kişi) +

127 Vasugupta (Keşmir Şaiva) +

800

128 King İndrabuddhi (Bengal tantracı) +
129 Lakşminkara Devi (128'in kızkardeşi; cinsel Yoga) +
130 Pandita Asoka (Budist mantık, Madhyamika veya Yogacara) +
131 Durveka (Budist mantık) +
132 Vidyananda? (Cayna mantığı) +
133 Yaşovija (Cayna mantığı) +
134 Vişvarupa (Nyaya) +
135 Dhairyaraşi (Nyaya) +
136 Çandrananda? (Vaişeşika) +
137 Bhasarvajna (Keşmir Nyaya)
138 Somadeva (ilk sistemleştirilmiş Keşmir Şaivizmi) +
139 Ugrajyoti (monistik Şaivizm eleştirmeni) +
140 Sadyojyati (düalistik Şiva, Keşmir) +
141 Brihaspati (Keşmir Şiva) +
142 Şankarananda (Keşmir Brahman, Şiva; Budist mantık yorumcusu) +
143 Bhatta Kallata (Keşmir Şiva) +
144 Anandavardhana (Keşmir Brahman; şiir tekniği, Budist mantık yorumcusu) +

ŞEKİL 5.5. HİNDULAR ARASI İHTİLAFLAR, 900-1500: NYAYA GERÇEKÇİLERİ, ADVAİTA İDEALİSTLERİ, VAİŞNAVA DÜALİSTLERİ

900

145 Prajñakaragupta (Budist mantık, tantracı, ruhani sınıftan olmayan, Vikramaşila [Bengal]) +
146 Ravi Gupta (ruhani sınıftan olmayan Budist, tantracı, Bengal, Keşmir'e) +
147 Jina II (Budist mantık, tantracı, ruhani sınıftan olmayan, 146'yı eleştiren kişi) +
148 Jñanaşri (Budist mantık, tantracı, ruhani sınıftan olmayan; Keşmir Brahman) +
149 Jitari (Budist, eleş. Vaişeşika, Mimamsa, Caynacılık; Bengal Sarayı) +
150 Çandragomin (Budist mantık, Bengal Sarayı) +
151 Prajñakaramati (Madhyamika, eleş. Yogacara İdealizmi) +
152 Vidyakaraşanti (Budist mantık) +
153 Ratnavajra (Budist) +
154 Dharmadeva (Budist, Nalanda; Çin'e) +
155 Trilocana (Nyaya)
156 Sanatani (Nyaya, Bengal?) +
157 Vyomaşiva (Nyaya-Vaişeşika Şiva, Keşmir?) +
158 Adhyayana (Nyaya) +
159 Vittoka (Nyaya) +
160 Narasimha (Nyaya) +
i 161 Lakşmanagupta (Utpala'nın öğrencisi, Abhinavagupta'nın öğretmeni) +
162 Bhatriraja (gramerci, Keşmir) +
163 Helaraja (gramerci, Keşmir) +
164 Ramakantha (Şiva düalisti, Keşmir) +
165 Devabala (Şiva düalisti) +

Keşmir'de:
Önemli: ABHİNAVAGUPTA (Şiva, Şakti pan-enerji felsefesi) +
İkincil: Utpala (Şiva, astronom, Budistleri eleştiren kişi) +

1000

166 Jñanşrimitra (Budist mantık, tantracı, ruhani sınıftan olmayan; Keşmir Okulunun sonuncusu, Vikramaşila'ya [Bengal]) +

167 Ratnakaraşanti (bütün Budist hizipleri Vajrayana tantrizminde sınıflandıran kişi) +
168 Ratnakirti (Budist, solipsizmi benimseyen kişi) +
169 Abhayakara-gupta (Nalanda &. Vikramaşila'nın başrahibi; tantracı) +
170 Sarahapada (cinsel Yoga, şiirler) +
171 Advayavajra (Budist tantrizm Tibet'e) +
172 Devaçandra (Vajrayana tantrizminin Mahamudra hizbi) +
173 Manorathanandin (Budist mantık) +
174 Mokşakaragupta (Budist mantık) +
175 Anuruddha (Sri Lanka, Theravadin) +
176 Sariputta? (Theravadin) +
177 Prabhaçandra (Cayna mantığı) +
178 Anandabodha? (Advaita solipsizmi) +
179 Kularka Pandita (Advaita *mahavidya* mantığı, formalizm) +
180 Bhavadeva (Mimamsa, Bengal?) +
181 Şrivatsa (Nyaya, Mithila?)
182 Aniruddha (Nyaya) +
183 Uttuñga (Şiva düalisti) +
184 Kral Bhoja (Yoga, Samkhya yorumcusu; bilge, Şiva düalisti) +
185 Bhaskara? (186'yla birlikte, Şaktizmin en büyük isimleri) +
186 Lakşmidhara +
187 Vidyakantha (164'ün oğlu/öğrencisi) +
188 Narayana Kantha +
189 Ramakantha II (gramercileri eleştiren kişi) +
190 Yadavaprakaşa (Vaişnava, teistik düalizm ve non-düalizm)
i 191 192'nin kayınbiraderi
i 192 Ramanuja'nın babası

1100

193 Hemaçandra (ansiklopedik Cayna, şair, gramerci, mantık) +
193a Şri Harşa'nın babası
i 194 195'in kardeşi
195 Meghanadari (Ramanuja hizbi; önsezinin kendi kendini geçerli kılması ve itirazları karşılaştıran, Nyaya'yı eleştiren kişi)
196 Aghoraşiva (Şiva düalisti) +
197 Basava (Vira Şiva hizbi/fallik semboller; düalizm ve non-düalizm) +
198 Revana (Vira Şiva; eleş. nihilistik monizm, Caynacılık, Budizm, & Lokayata) +
199 Upamaya (iradeci Şiva monizmi, nihilist monizmi eleştiren kişi) +
200 Someşvara (Mimamsa) +
201 Aparakadeva (Nyaya) +
202 Şrikantha (Nyaya) +
203 Vadaraja (Nyaya, Keşmir?) +
204 Vallabha (Nyaya-Vaişeşika, Mithila)
205 Şivaditya (Nyaya-Vaişeşika; *mahavidya* tasımları, Advaita'yla birleşik)

1200

206 Şri Rama Çandrabharati (Budist bhakti şair; Sri Lanka) +
207 Mallisena (Cayna mantığı) +
208 Parthasarathi Mişra (Mimamsa eleş. Dharmakirti mantığı) +
209 Vadindra (Nyaya, eleş.-genişletme *mahavidya* tasım)
210 Bhatta Raghava (Nyaya)
211 Divikara (Nyaya Mithila)
212 Keşava Mişra (Nyaya-Vaişeşika Mithila)
213 Vadi Vagişvara (Nyaya) +
214 Narayana Sarvajña (Nyaya) +
215 Anandahubhava (Nyaya) +

216 Anandajñana (Advaita, eleş. Vaişeşika atomculuğu) +
217 Vimuktatman (Advaita, eleş. Mandana, düalizm ve non-düalizm & Bhartrihari) +
218 Vatsya Varada (Ramanuja teisti, eleş. Şri Harşa dünya illüzyonu) +
219 Pillai Lokaçarya (Vaişeşika bölünmesinde hizbi yönlendiren kişi) +
220 Marua (Vira Şiva) +
221 Ekorama (Vira Şiva) +

1300

222 Rajaşekhara Suri (Cayna 6 *darşana* yorumcusu) +
223 Vidya Tilaka (Cayna 6 *darşana* yorumcusu) +
224 Prabhakarapadya (Nyaya) +
224a Varhamana (yeni-Nyaya, Gangeşa'nın oğlu)
225 Abhayatilaka (Nyaya, Mithila)
226 Sondadopadhyaya (Nyaya)
227 Manikantha Mişra Nyaya
228 Şaşadhara (Nyaya)
229 Tarami Mişra (Nyaya) +
230 Jagadguru (Nyaya) +
231 Nyayabhaskarakara (Nyaya) +
232 Ravişvara (Nyaya) +
233 Ramadvaya (Advaita) +
i 234 Anandatman
235 Şankarananda (*Upanişad* yorumcusu)
236 Madhavaçarya (veya Vidyaranya; Advaita, Mimamsa yorumcusu; bütün okulların özeti)
237 Sayana (Mimamsa, ilk Vedaların yorumcusu; 236'nın kardeşi)
238 Anubhavananda
239 Amalananda (Advaita)
i 240 241'in kardeşi
241 Şaila Şrinivasa (Advaita eleştirisi karşı Ramanuja hizbini savunan kişi)
242 Şripati Pandita (Vira Şiva hizipçisi; bütün okulları eleştiren kişi) +

1400

243 Gunaratna Suri (Cayna, Haribhadra'nın 6 *darşana*'yı yorumlayan kişi) +
244 Aniruddha (*Samkhyasutraları* derleyen kişi) +
245 Sadananda Vyasa (Advaita; Samkhya, *Gita* yorumcusu) +
246 Şankara Mişra (yeni-Nyaya)
246a Vacaspati Mişra II (yeni-Nyaya)
247 Vasudevasarvabhauma (yeni-Nyaya'yı Bengal'e tanıtan kişi)
248 Madhava Mukunda (Vişiştadvaita nitelikli non-düalizm, monizm & dünya illüzyonunu eleştiren kişi) +

DEVAM, 1500-1800 (ŞEKİL 5.5'TE GÖSTERİLMEYEN)

1500

İkincil:
Vijñanabhikşu (senkretist, Mimamsa, Yoga, Vedanta yorumcusu; Samkhya'dan teizme dönen kişi)
Appaya Dikşita (Mimamsa'dan; Advaita alt okullarını sentezleyen kişi)
Prakaşananda (Advaita, öznelci)
Vyasa-tirtha? (Madhva ruhani lideri, Nyaya epistemolojisini kullanarak Advaita monizmini eleştiren kişi)
Madhusudana Sarasvati? (Advaita, eleş. Vyasa-tirtha)
Çaitanya (Vaişeşika bhakti, Krişna duygusalcılığı)
Vallabha (Vaişeşika Vedanta teist, bhakti, saf non-düalizm)
249 Bhavaganeşa (Samkhya yorumcusu)
250 Annambhatta (Nyaya-Vaişeşika, Advaita yorumcusu, Mimamsa)
251 Narayana Bhatta (Mimamsa teisti)

252 Narayana Bhatta II (Mimamsa teisti; eleş. Appaya Dikşita)
253 Langakşi Bhaskara (Mimamsa teisti; eleş. Appaya Dikşita)
254 Nrisimhaşrama Muni (Advaita)
255 Jiva Gosvami (Çaitanya takipçi'si)

1600

256 Mahadeva Vedantin (Samkhya)
257 Svayamprakaşayati (Samkhya)
258 Apadeva (Mimamsa)
259 Khandadeva (Mimamsa)
260 Mathuranatha Bhattaçarya (aşırı yeni-Nyaya formalizmi)
261 Jagadişa Bhattaçarya (önemli geç dönem yeni-Nyaya)
262 Gadadhara Bhattaçarya (önemli geç dönem yeni-Nyaya)
263 Vişvanatha (Nyaya-Vaişeşika)
263a Radhomohana Gosvami Bhattaçarya (Nyaya)
264 Narayanatirtha (Nyaya-Vaişeşika – Samkhya-Vedanta senkretizmi)
265 Dharmaraja (Advaita)
266 Şrinivasaçarya (Ramanuja hizbi)

1700

267 Yasovijaya (Cayna)
268 Nagoji Bhatta (Samkhya)
269 Vamşidhara Mişra (Samkhya/Nyaya)
270 Sadananda Yati (Advaita senkretizmi)
271 Baladeva (Vedanta Vaişnava, düşünülemez-ayrımdışı-aldırmazlık, Bengal)
272 Rangaramanuja (Ramanuja hizbi)

ŞEKİL 6.1. TAOCU KİLİSE VE DIŞARIDAN AKTARILAN BUDİST OKULLAR, 300-500

300

142 "Pao Ching-yen" (Taocu radikal, mitsel?)
143 Wang Pao (Taocu büyücü)
144 Wei Hua-Ts'un (kadın; Taocu metinlerin "açıklamaları")
145 Tu Ching (Taocu kilise lideri)
146 Sun Tai (Taocu hizbin kurucusu)
(147) Sun En (Taocu isyan, güney kıyısı)
148 Yang Hsi (Taocu metinlerin "açıklamaları")
149 Hsü Mi (Taocu teolog)
150 Hsü Hui (Taocu)
i 151 Hsü Mai (149'un babası)
(152) Wang Hsi-chih (ilk büyük kaligraf)
153 "Saf Sohbet" çevresi
154 Yin Hao (Budist ruhani sınıftan olmayan)
155 Sun Ch'o (Budist, Taoculuk ve Konfüçyüsçülükle senkretizm)
156 Wang Pan-chih (Konfüçyüsçü, Taoculuk eleştirisi)
157 Ko Ch'ao-fu (Ko ailesi; Taocu metinleri tanıtan kişi)
158 Ts'ui Hao (Konfüçyüsçü, Taocu, Kuzey Wei başvekili; Budizme zulüm uygulayan kişi)
159 K'ou Ch'ien-chih (Kuzey Wei bölgesinde Taocu "papa")
160 Mao Hsui-chih (Taocu taraftar)
161 Ch'eng-Kung Hsing (Budist)
162 Shih T'an-ying (Budist)
163 Fa-hsian (Budist seyyah, çev. *Lotus sutra*)
164 Chih-yen (Keşmir'e seyahat eden Budist)
i 165 Buddhabhadra (Keşmir'den Budist rahip)
166 T'an-chi (Madhyamika "Üç Tez" Okulu)
167 Seng-tao (Sautrantika Okulu)
168 Seng-sung (Sautrantika Okulu)
169 Seng-jui (Budist)
170 Hui Kuan (Budist, ani Aydınlanmaya karşı Tao Sheng'i dikkate alan kişi)

400

171 Fa-yen (Saf Ülke)
172 Fa-hao (Saf Ülke)
173 Chu Fa-t'ai (Saf Ülke)
174 T'an Chi
175 Seng-lang (Madhyamika, Sautrantika'dan ayrılan kişi)
176 Fa-yao (popüler Nirvana sutra vaizi, Güney Çin)
177 Ro-ling (popüler Nirvana sutra vaizi, Güney Çin)
178 Seng-yu (Budist metinlerin Tao-An'in kataloğunu devam ettiren kişi)
179 Fan Chen (septik anti-Budist, Güney Çin)
180 Hsün Chi (septik anti-Budist, Güney Çin)
181 Ku Huan (anti-Budist, Taocu metinleri derleyen kişi)
182 Lu Hsin-ch'ing (Taocu reformcu, derleyici, simya)
183 Sun Yu-yueh (Taocu, güney merkez)
184 T'ao Hung-ching (Taocu hizbin kurucusu; okültist, simya)
185 Chou Yung (Budist senkretist, Taoculuk ve Konfüçyüsçülükle)
186 Chang Jung (Budist senkretist, Taoculuk ve Konfüçyüsçülükle)
187 Meng Ching-I (Budist senkretist, Taoculuk ve Konfüçyüsçülükle)

ŞEKİL 6.2. T'İEN-T'Aİ, YOGACARA, HUA-YEN, 500-800 VE ŞEKİL 6.3. CH'AN (ZEN) OKULLARININ GELİŞİMİ, 635-935

500

188 Wang Yuan-chih (Taocu büyüler, tılsımlar)
189 Chou Tzu-liang (Taocu metin "açıklamaları")
190 P'an Yüan-wen (Taocu)
191 Buddhasanta (Budist, Hindistan'dan)
192 Seng-ch'ou (Budist meditasyon üstadı)
193 Sun Wen-ming (Taocu panteonu, manastırları kuran kişi)
194 Hui-chiao (ünlü keşişlerin Budist biyografi yazarı) +
195 Liu Chou (Budizm, Taoculuk ve Konfüçyüsçülüğü birleştiren senkretist)
196 Hsin-hsing (Üç Bilge Budist vahiysel hizbinin kurucusu) +
197 Bodhiruci (Hindistan'dan, çev. Vasubandhu, Saf Ülke)
198 Ratnamati (Hindistan'dan, çev. Vasubandhu, Saf Ülke)
199 Hui Kuang (Budist Depo-bilinç)
200 T'an Luan (Saf Ülke hizbinin kurucusu; büyüsel Taoculuktan dönen kişi)
201 Fa-shang (Depo-bilinç ve Saf Ülke)
202 Tao-chung (Depo-bilinç, Kuzey kolu)
203 Chêng Tao-chao (Budist, 179'un Taocu saldırılarına yanıt veren kişi)
204 Lo Ch'un-chang (Budist, 179'un Taocu saldırılarına yanıt veren kişi)
205 Fan-yun (Sautrantika metin âlimi)
206 Chih-tsang (Sautrantika metin âlimi)
207 Sêng-min (Sautrantika metin âlimi)
208 Huiwen (*Lotus sutra*)
209 Seng-chuan (Madhyamika)
210 Fa-lang (aynı; eleş. Sautrantika/ Sattyasidhi Okulu)
211 Paramartha (Hindistan'da; çev. *Abhidharma* realizmi & Mahayana idealizmi)
i 212 Hui-K'o'nun 20 önemsiz taraftarı
213 Seng-ts'an (Ch'an'ın 3. başrahibi olduğu iddia edilen kişi)
i 214 Hui-K'o'nun önemsiz taraftarı

600

215 Hui-kuan (Madhyamika'yı Kore'ye, Japonya'ya aktaran kişi)
216 Tao-cho (T'ien-T'ai keşişi, Saf Ülke inancını yayan kişi)
i 217 Kuang-ting (Chih-I'in derslerini kaydeden kişi)
218 Shan-tao (Saf Ülke)
219 Fa-chung (Budist)
220 Tao-hsin (Ch'an)
221 Fa-shun (Hua-yen, imparatorluk himayesi)
222 Yüeh Tai (ed. *Mo Tzu*) +
223 Wei Chêng (Konfüçyüsçü, imparatorluk kütüphanecisi) +
224 Wang T'ung (Konfüçyüsçü) +
225 Kung Ying Ta (5 Aracı yorumcusu, *Yi Ching*) +
226 Lü Ts'ai (5 Aracı, kehanet üzerine septik başlangıç) +
227 Fu Yi (Konfüçyüsçü, Budist sihirbazlığa karşı saray tartışmasını kazanan kişi) +
228 Chih-Yen (Hua-yen)
229 Siksananda (Khotan'dan, mütercim)
230 Divakara (Hindistan'dan mütercim)
231 Divaprajña (Hindistan'dan mütercim)
232 Li T'ung-hsuan (Hua-yen, Budist kurtuluş)
233 Kuei-chi (*Abhidharma* realist sistemlerini tamamlayan kişi; Yogacara'yı sistemleştiren kişi)
234 Tao-hsüan (Budist, Vinaya disipliner okulu kurucusu)
235 Fa-min
236 Hui-ming
237 Fa-ju (Ch'an)
238 Fa-jung (Oxhead Okulunun kurucusu? Ch'an & Madhyamika)
239 Lao-an (Ch'an Kuzey Okulu)
240 Fa-chih (Oxhead Okulunun kurucusu? Meditasyon üstadı; Amitabha sofusu)
240a Chih-wei (Oxhead Okulu)
240b Hsuan-Chih (Ch'an Szechuan Okulu, Buddha'nın ismiyle meditasyon, Saf Ülke'ye yakın)
241 Chieh-hsien (Ch'an Szechuan Okulu)
242 Chih-ta (Ch'an Kuzey Okulu)
243 Hsiang-mo Tsang (Ch'an Kuzey Okulu)
244 I-fu (Ch'an Kuzey Okulu)
245 P'u-chi (Ch'an Kuzey Okulu)
246 Ching-hsien (Ch'an Kuzey Okulu)
247 Hsuan-tse (Ch'an, Kuzey Okulu)

700

248 Shên-Hsiang (Hua-yen'i Japonya'ya yayan kişi)
249 Dharmagupta (Hindistan'dan; Nalanda üniversitesinde yöneticilik yapan kişi)
250 Subhakarasinha (Hindistan'dan; tantracı, Chang-an Sarayı)
251 Vajrabodhi (Nalanda; Chang-an'da; tantracı)
252 Chih-yen (tantracı)
253 I-hsing (tantracı, matematik/ astronomi; Hua-yen tapınağı)
254 Amoghavajra (Seylan; imparatorların öğretmeni; tantracı, yağmurcu)
255 Chih-yen (tantracı)
256 Wên-Ku (tantracı)
257 Yen Chen-Ch'ing (Kung-sun Lung'un mantığı üzerine "mistik tezler")
i 258 Chang Chih-Ho (Taocu)
259? *Kuan Yin* (Taocu yazarın metni) +
260 Ssu-ma Ch'eng-Chêng ("Taocu" naturalist) +
261 T'ien T'ung Hsu ("Taocu" naturalist) +
262 Li Ch'uan ("Taocu" naturalist) +
263 Hui-yuan (Hua-yen hizipçi bölünmesi)

264 Ch'eng-kuan (Hua-yen; 263'ü eleştiren kişi)
(265) K'uei tartışma grubu üyeleri (politika, ekonomi, edebiyat reformcuları)
i 266 Han Hui (Han Yü'nün kardeşi)
i 266a Han Chung-ch'ing (Han Yü'nün babası)
267 Chan-jan (T'ien-tai'yi yeniden canlandıran kişi; evrensel kurtuluş)
268 Tzu-min (Saf Ülke, Hui Neng'e karşı polemik)
269 Tao-sui (T'ien-T'ai)
i 270 Ch'an Kuzey okulunun 4 önemsiz takipçisi
271 Fa-chao (Saf Ülke; Ulusal Öğretmen; Cennet/Cehennem öğretisi; evrensel kurtuluşu eleştiren kişi)
272 Nan-yüeh Huai-jang (Ch'an)
274 Yüeh-shan Wei Yen (Ch'an)
275 T'ien-huang Tao-wu (Ch'an)
276 Nan-chüan Po-yüan (Ch'an)
277 Chao-chou (Ch'an)
i 278 Yün-yen (Ch'an)

800

278a Yang Liang (*Hsün Tzu* üzerine Konfüçyüsçü yorum)
278b Lü Yen (Taocu reformcu, spiritüel simya, Budist-tarzı meditasyon)
279 Kuei-Shan Ling-yu (Ch'an; Kuei-Shan hizbinin kurucusu)
280 Hsueh-fêng (Ch'an)
281 Ta-Yu (Ch'an)
i 282 Mu-chou (Ch'an)
283 Yang-shan Hui-chi (Ch'an, Kuei-Yang hizbinin kurucusu: Dairesel semboller üzerine meditasyon)
284 Hsiang-yen Chih-hsien (Ch'an)
285 Shih-pei (Ch'an)
286 Ts'ao Shan Pen-Chi (Ch'an Ts'ao-Tung hizbinin kurucusu; Hua-yen, "5 Aşama" öğretisini kapsayan)

900

287 Ts'ao-shan Hui-Hṣia
288 Chin-feng Ts'ung-chih
289 Fa Yen (Ch'an, Fa-yen hizbinin kurucusu; Hua-yen'i dahil eden)
290 Nan-yüan Hui-yung (ilk kullanılan koan)
291 Yung-ming (Ch'an & Saf Ülke senkretizmi, metinler)
292 T'ien-tai Te-shao (Ch'an & T'ien-t'ai senkretizmi)

ŞEKİL 6.4. YENİ-KONFÜÇYÜSÇÜ HAREKET VE ZENİN ELENMESİ, 935-1265

935

293 Fen-yang
294 Ta-yang
295 Chih-yuan (Budist, Taocu/Konfüçyüsçü senkretizm)
296 Ch'ung Fan (Taocu numerolojist)
297 T'an Ch'iao (Taocu natüralist) +
298 Hsing Ping (Konfüçyüsçü) +

1000

299 Mu Hsin (Taocu numerolojist)
300 Li Chih-tsai (numerolojist)
301 Li Kai (numerolojist)
302 Fan O-ch'ang (numerolojist)
303 Liu Mu (numerolojist)
i 304 Shou Yai (Budist)
305 Hsüeh-tou (koan derleyicisi ve şair)
306 Shih-shuang
307 Yang-chi Fang-hui (Ch'an hizbinin kurucusu)
308 Huang-lung Hui-nan (Ch'an hizbinin kurucusu)
309 T'ou-tzu (Ch'an Ts'ao-Tung [Soto] hizbini yeniden canlandıran kişi, Hua-yen)
310 Ch'i-Sung (Budist keşiş, Taocu/Konfüçyüsçü senkretizm)

i 311 Ch'eng Hsiang (Ch'eng kardeşlerin babası)
312 Ch'eng Pen (Taocu) +
313 Fan Chung-yen (siyasi reformcu, ortodoks Konfüçyüsçü)
314 Ouyang Hsiu (politikacı, tarihçi, şair)
315 Sun Fu (Konfüçyüsçü)
(316) Mei Yao-Ch'en (şair)
317 Su Hsun (şair, 319 ve Su Shih'in babası; tümü Szechuan hizbinde, anti-reform ve anti-yeni-Konfüçyüsçü)
318 Chang Po-tuan (Taocu hizbin kurucusu, spiritüel simya) +
319 Su Ch'e (şair ve politikacı; politik hoşgörü)
320 Shih Chieh (şair, anti-Budist ve anti-Taocu)
321 Fan Tsu-yü (Konfüçyüsçü metin yorumcusu)
322 Lü Ta-lin (Chang Tsai'nin ölümünden sonra Chang Tsai Okulu Ch'eng Okuluna geçen kişi)
323 Su Chi-ming
324 Hou Ch'ung-liang
325 Wang P'in
326 Liu Hsüan
327 Hsieh Liang-tso (Ch'eng kardeşlerin taraftarı)
328 Yu Tso (aynı; anti-Shao okul polemiği)
329 Yin T'un
330 Ch'i Kuan (Chou Tun-i diagramını popülerleştiren kişi)

1100

331 Shao Po-wên (Shao Okulu, Ch'eng Okulunun rakibi)
332 Ch'ao Yüeh-chin (Shao Okulu, Ch'eng Okulunun rakibi)
333 Shao Po (Shao Okulu, Ch'eng Okulunun rakibi)
334 Chu Chên (numeroloji, *Yi Ching* yorumcusu; Chou Tun-i diyagramını popülerleştiren kişi)
335 Tung-lin Ch'ang-tsung (Ch'an keşişi)
336 Lo Ts'ung-yen
337 Hu An-Kuo (yeni-Konfüçyüsçülüğün Hu Okulu, Chu Hsi'nin rakibi)
338 Hu Hung (yeni-Konfüçyüsçülüğün Hu Okulu, Chu Hsi'nin rakibi; Chou Tun-i'nin numerolojisini yayan kişi)
339 Hu Yin (yeni-Konfüçyüsçülüğün Hu Okulu, Chu Hsi'nin rakibi; Chou Tun-i'nin numerolojisini yayan kişi)
340 Chang Shih (aynı; Ch'eng kardeşlerin ilk elyazmaları, Chu Hsi tarafından eleştirilen kişi)
341 Liu Kung (aynı)
342 Hu Chi-sui
343 Li Tung
344 Wu Yu (Konfüçyüsçü metinsel tarihçi) +
345 Cheng Chia (Konfüçyüsçü metinsel tarihçi) +
346 Wang Che (Kuzey Khitan fetih devletindeki Taocu Kusursuz İdrak hizbinin kurucusu)
347 Hui-t'ang Tsu-hsin (Ch'an)
348 Ling-yüan Wei-ch'ing (Ch'an)
349 Wu-tsu Fa-yen (Ch'an *Blue Cliff Record*)
350 K'ai-fu Tao-ning (Ch'an)
351 Tan-hsia
352 Hung-chih Cheng-chueh (Sessiz Aydınlanma Ch'an, Hua-yen, anti-koan meditasyonu)
353 K'ai-hsi Tao-ch'ien (Ch'an)
354 Fo-chao Te-kuang (Ch'an)

1200

355 Wu-men Hui-k'ai (koan koleksiyonu)
356 T'ien-t'ung Ju-ching (Budist, Konfüçyüsçü/Taocu senkretizme karşı çıkan kişi)

357 Li Po-mien
358 Liu Tse-chih
359 Lin Ti
360 Ts'ai Chi-tung
361 Huang Hsün
362 Ts'ai Ch'en
363 Chang Hsi
364 Ch'en Fu-liang
365 Ts'ao Shu-yuan
366 Ch'ang Ch'un (Taocu hizbin başı)
367 Li Chih-Ch'ang (Taocu hizbin başı)
368 Hsü Lu-Chai
369 Li Ching-tê
370 Yeh Ts'ai
371 Wei Liao-Ong
372 Wu Lin Ch'uan +
372a Wu Ch'eng (Lu Chiu-yüan & Chu Hsi felsefelerini uzlaştıran kişi) +

ŞEKİL 6.5. YENİ-KONFÜÇYÜSÇÜ ORTODOKSLUK VE İDEALİST HAREKET, 1435-1565

1300

373 Liu Chi (astronom/astrolog, septik anti-hurafe) +
374 Hsieh Ying Fang (septik) +
374a Cheng Yü (372a'yla aynı) +

1400

375 Ts'ao Tuan (septik, anti-Budist) +
376 Yang P'u +
377 Hsieh Hsuan (yeni-Konfüçyüsçü metinlerin yorumcusu) +
378 Wu Yü-pi
379 Hu Chü-jen (sadık yeni-Konfüçyüsçü)

1500

380 Lou Liang
381 Chan Jo-shui
382 Hsü Ai
383 Huang Wan
384 Ku Yin-hsing
385 Ch'ien Te-hung (Wang Yang-Ming Okulundaki bölünme)
386 Ch'en Ching-lan (ortodoks yeni-Konfüçyüsçü, Lu Chiu-yuan ve Wang Yang-Ming'i Ch'an Budizmi olarak eleştiren kişi) +

ŞEKİL 7.1. JAPON FİLOZOFLARIN AĞI, 600-1100: TENDAİ VE ŞİNGON'UN KURULUŞU

600

1 Kwalluk (Budist, Kore'den) +
2 Hui-Kuan (Koreli, Budist Satyasiddhi & Madhyamika okullarını aktaran kişi) +

635

3 Çisu (Japon rahip, *Abhidharma*'yı aktaran kişi)
4 Çitatsu (Japon rahip, *Abhidharma*'yı aktaran kişi)
5 Doşo (Japon rahip, Yogacara'yı aktaran kişi)

700

6 Gyogi (şamanist Budist) +

735

7 Kibi-no-Makibi (Çin'den Konfüçyüsçülüğü aktaran kişi) +
8 Gembo (Çin'de Japon rahip) +
9 Bodhisena (Hintli Budist keşiş) +
10 Tao-hsüan (Vinaya'yı aktaran kişi) +
11 Shen-huiang (Çin, Kegon'ı [Hua-yen] aktaran kişi) +
12 Chien-chien (Çinli Vinaya üstadı) +
[13] Amoghavajra (tantracı, Çin'den; Şekil 6.2'de 254)

765

[14] Hsiu-jan (Zen, Çin)
[15] Shun-chia (mantra öğretisi [tantrizm], Çin)

[16] Tao-sui (T'ien-t'ai, Çin; Şekil 6.2'de 269)
[18] Hui-kuo (tantracı, Çin)

835

19 Ennin (Tendai'yi [T'ien-t'ai] sistemleştiren kişi) +
20 Ençin kurucu Tendai ezoterizmi/ büyü

865

21 Şobo (Şingon [tantracı] lideri, Şintodan Dağ Rahipliği) +
22 Sugavara no Miçizane (Konfüçyüsçü) +

935

23 Fujivara no Arihira (Konfüçyüsçü) +
24 Kuya (Tendai, Amida dindarlığını popüler hale getiren kişi) +
25 Ryogen (Tendai başkeşişi, Amida inancı)

965

26 Geşin (Saf Ülke) +
27 Kanço (Şingon ayrımı) +

1000

(Sei Şonagon) *Yastıkname*
(Leydi Murasaki) *Tale of Genji*

1035

28 Ninkai (Şingon ayrımı) +
29 Eiço (Yogacara) +

1100

30 Ryonin (gezgin rahip, Saf Ülke) +

ŞEKİL 7.2. SAF ÜLKE VE ZENİN GENİŞLEMESİ, 1100-1400

1135

31 Kukaban (Şingon senkretizmi & Amida ezberciliği) +

1165

32 Fujivara no Jien (Tendai, Budist tarih felsefesi) +
[33] Tou-Ts'ung (Çin, Chu Hsi'nin önemsiz öğrencisi)
[34] Te Kuang (Linji zinciri; Şekil 6.4'te 354)

1200

35 Jokei (Yogacara, Zen, Saf Ülke *nembutsu*'yu birleştiren kişi)
36 Ryohen (Yogacara, Zen, *nembutsu,* Tendai'yi bağdaştıran kişi)
37 Ryozen (veya Myozen, Zen)
38 Myoe (Kegon, Zen, *nembutsu*'yu birleştiren kişi)
39 Kosai (Saf Ülke alt ayrımı)
40 Ryukan (Saf Ülke alt ayrımı)
41 Bençо (Saf Ülke alt ayrımı)
42 Şoku (Saf Ülke alt ayrımı)
43 Shakuen Eicho (Tendai, Şingon ritüelleriyle bağdaştırılan Zen)
44 Taiko Gyoyu (ezoterik Zen)
45 Kakuen Zen
[46] T'ien-t'ung Ju-ching (Soto Zen, Çin; Şekil 6.4'te 356)
[47] Wu-men Hui-K'ai (koan koleksiyonu; Şekil 6.4'te 355)
[48] Wu-chan Shih-fan (Zen, Çin)
[49] Wu-ming Hui-hsing (Zen, Çin)

1235

50 Şinçi Kakuşin (Şingon, Fuke Zen hizbinin kurucusu, koan koleksiyonunu aktaran kişi)
51 Kakuzen Ekan (Soto)
52 Şotatsu (Saf Ülke)
[53] Hsü-t'ang Chih-yü (Linji Zen, Çin)

1265

54 Lan-hsi Tao-lung (Rinzai [Linji] Zeni aktaran kişi)
55 Wu-hsüeh Tsu-yüan (Çinli göçmen, Rinzai Zen)
56 Koho Kenniçi (imparatorun oğlu, Zen ve Şingon'u bağdaştıran kişi)

57 Gien (Soto Zen)
58 Kangan Giin (Soto Zen) +
59 Kakuşin-ni (Şinran'ın kızı, Gerçek Saf Ülke merkezinin kurucusu, Kyoto)
60 Çozen (Sanron, bütün Budist okulların ansiklopedisi) +
61 Şuşo (Kegon, rahiplerin biyografisi) +
62 Şoço (Şingon, seremonilerin ansiklopedisi) +
63 Kakuzen (Tendai, aynı) +
64 Gyonen (Budist tarih) +

1300

65 Gen-e (yeni-Konfüçyüsçü)
66 Vatarai Tsuneyoşi (İse Şinto Okulu)
67 Kokan Şiren (Rinzai Zen, Japon Budizminin tarihi) +
68 Şinkyo (İppen halefi)
69 Kakunyo (Şinran'ın torunu, İkko Saf Ülke hareketini birleştiren kişi)

1335

70 Vatarai İyeyoki (İse Şinto)
71 Gido Şuşin (Zen koanları ve şiir)
72 Jakaşitsu Genko (gezgin keşiş, Rinka Zen) +

1365

73 İmbe-no-Masamiçi (Şinto/Budist senkretizmi) +

ŞEKİL 7.3. ZEN SANATÇILARI VE ÇAY ÜSTATLARI, 1400-1600

1400

74 Mansai (Şingon, şogun danışmanı) +
75 Hoshu (yeni-Konfüçyüsçü) +

1435

78 İchijo Kanera (Şinto tektanrıcılığı) +

1465

80 Keian (Zen, Konfüçyüsçülüğü benimseyen kişi) +

1535

81 Minamimura Baiken (Şikoku yeni-Konfüçyüsçü Okulun kurucusu) +

ŞEKİL 7.4. TOKUGAVA DÖNEMİNDEKİ KONFÜÇYÜSÇÜ OKULLAR VE ULUSAL BİLGİ OKULLARI, 1600-1835

1600

82 Tenkai (Tendai, hükümet danışmanı)
83 İşin Suden (Rinzai Zen, şogun danışmanı)
84 Niçio (Niçiren Budizminin Fuju-fuse hizbi) +
(85) Yagyu Munenori (kılıç ustası)

1635

86 Tani Jiçu (Şikoku yeni-Konfüçyüsçü Okulu)
87 Hayaşi Gaho (resmi yeni-Konfüçyüsçü Okul, Edo)
88 Matsunaga Sckigo (Konfüçyüsçü klasikleri öğreten kişi)
[89] Fai-yin T'ang-jing (Çin, Budist)
90 Tao-che Ch'ao-yüan (Zen, Çin'den)
91 Gudo Toşoku (Rinzai Zen)

1665

92 Mu-an Hsing-T'ao (Zen)
93 Kao-Ch'uan Hsing-tun (Çinli siyasi göçmen, Zen)
94 Dokyo Etan (Rinzai Zen)
95 Keiçu (Şingon, Japon klasiklerinin öncüsü, Şinto)
96 Yoşikava Koretaru (Şinto, yeni-Konfüçyüsçülükle uzlaşı)
97 Vatarai Nobuyoşi (İse Şintonun yeniden doğuşu) +
98 Chu Shun-sui (Çinli siyasi göçmen Konfüçyüsçü, Mito Okulu)
99 Asami Keisai (Yamazaki taraftarı)
100 Sato Naokata (Yamazaki taraftarı)

101 Hayaşi Hoko (Edo okulunun kalıtsal öncüsü)
(102) Oişi Kuranosuke (47 *ronin* lideri)
104 Kinoşita Junan (Kyoto Okulu, liberal yeni-Konfüçyüsçü)
105 Ando Seian (Kyoto Chu Hsi Okulu) +

1700

106 İto Togai (İto Jinsai'nin oğlu, sistemleştirici)
107 Goi Jiken (İto Okulu)
108 Miyake Sekian (Kaitokudo Tüccar Okulunun ilk yöneticisi, Osaka)
109 Nakai Şuan (Kaitokudo Tüccar Okulu)
110 Miva Şissai (Edo, Kaitokudo Okulunu destekleyen kişi) +
112 Kada no Azumamaro (Ulusal Bilgi; Edo saray şiiri)
113 Miva Şosai (Wang Yang-Ming Okulu [yeni-Konfüçyüsçü İdealizm]) +
114 Amenomori Hoshu (Kyoto Chu Hsi yeni-Konfüçyüsçü Okulu) +
115 Hori Keizan (yeni-Konfüçyüsçü)
116 Hattori Nankaku (dil uzmanı)
117 Dohi Motonari (yeni-Konfüçyüsçü)

1735

118 Kada Arimaro (Ulusal Bilgi)
119 Yamagata Şunan (Sorai Okulu, kamu politikası)
120 Ando Toya (Sorai Okulu, edebi incelemeler)
121 Usami Şinsui (Sorai Okulu, edebi incelemeler)
122 Hirano Kinka
123 Vatanabe Keian (Sorai Okulu)
124 Aoki Konyo (şogun tarafından Felemenkçe öğrenmekle görevlendirilen kişi) +
125 Tayasu Munetake (şogun'un oğlu, saray şiirinin hamisi)
126 Goi Ranju (Kaitokudo Tüccar Okulu, natüralizm)

1765

127 İnoue Kinga (eklektik Sorai & Jinsai okulları)
127a Katayama Kenzan (eklektik Sorai & Jinsai okulları)
128 Hosoi Heişu (eklektik Sorai & Jinsai okulları)
129 Minagava Kien
130 Yoşida Koton
131 Yamamoto Hokuzan
132 Gasan Jito (Zen hareketi)
133 Hiraga Gennai (Felemenk Bilgisi, Nagasaki) +
134 İsobe Dosai
135 Asada Goryu (astronomi)
137 Minagava Kien (eklektik Chu Hsi & Wang Yang-Ming) +
(139) Matsudaira Sadanobu (şogun konseyinin başı; Konfüçyüsçü olmayan öğretileri yasaklayan kişi)
140 Nakai Çikuzan (Kaitokudo Tüccar Okulunun yöneticisi)
141 Nakai Riken (Kaitokudo Okulu)
142 Vaki Guzan (biliminsanı, Kaitokudo Okulu)
143 Hoaşi Banri (biliminsanı, Kaitokudo Okulu)

1800

144 Nakai Sekka (Kaitokudo Okulu)
145 Oşio Heihaçiro (Wang Yang-Ming İdealist)
146 Kusama Naokata (paranın tarihi)
147 Yamagata Banto (Osaka tüccar; astronomi)
148 Naka Tenyu (bilim)
149 Haşimoto Sokiçi (bilim)
150 Sugita Gempaku (*daimyo*'nun doktoru, Felemenk Bilgisi) +
i 151 Motoori Ohira (Norinaga'nın oğlu)
152 Ban Nobutomo (Norinaga Okulu)
154 Sato Nobuhiro (reformcu, Felemenk Bilgisi) +

155 Omura Mitsue (Kamo Mabuçi'nin takipçisi)
156 Daigu Ryokan (Zen şair-keşiş, popüler Soto)

ŞEKİL 7.5. MEİJİ DÖNEMİNDEKİ BATILILAŞMA YANLILARI VE KYOTO OKULU, 1835-1935

1835

157 Ogata Koan (Felemenk Bilgisi Okulunun koruyucusu, Osaka)
158 Takeno Çoei (Batılı felsefeleri özetleyen kişi) +
159 Ninomiya Sontoku (Şinto, Budist, Konfüçyüsçü senkretizm) +
161 Yoşida Şoin (reformcu, Wang Yang-Ming Okulu) +
162 Sato Issai (Edo'da resmi yeni-Konfüçyüsçü, özel olarak Wang Yang-Ming aktivizmini öğreten kişi) +
(163) Meiji Restorasyonunun çeşitli liderleri

1865

164 Fukazava Yukiçi (Batılı liberal pozitivizmi aktaran kişi)
165 Nişi Amane (İngiliz faydacılığı, Mill, Kant'ı aktaran kişi) +
166 Tsuda Mamiçi (Comte pozitivizmini aktaran kişi) +
168 Kato Hiroyuki (materyalist evrim)
169 İnoue Tetsujiro (ilk Japon felsefe kürsüsü, Tokyo; Alman İdealizmi)
170 Onişi Hajime (T.H. Green İdealist etik) +
171 Kiyozava Manşi (Hegel & Amidaist Budizm senkretizmi) +
172 Nanjo Bunyu (Sanskrit; Hint felsefesi dersi veren kişi, Tokyo)
173 Raphael von Koeber (E. von Hartmann takipçisi, Tokyo'da dersler veren kişi)
174 Ernest Fenollosa (H. Spencer evrim teorisi, Tokyo'da dersler veren kişi)
175 Ludwig Busse (Lotze takipçisi, Tokyo'da dersler veren kişi)
176 Inouye Enryo (Gerçek Saf Ülke) +

1900

177 Takakusu Junjiro (Budist âlim) +
178 Kuvaki Gen'yoku (yeni-Kantçı) +
180 Tanaka Odo (Dewey enstümantalizmi)

ŞEKİL 8.1. MÜSLÜMAN VE YAHUDİ FİLOZOFLAR VE BİLİM İNSANLARI, 700-935: BASRA VE BAĞDAT OKULLARI

735

1 Şamlı John (Hıristiyan teoloji, Emevi Sarayı) +
2 el-Evzaî (Suriye, Hukuk [Fıkıh] Okulunun kurucusu) +
3 Yezıd ibn Aban er-Rakkâşî (teoloji)
4 Amr ibn Ubeyd (Basra; *kelam* rasyonel teoloji)
5 Mukaffa (Basra, çev. Aristotelesçi mantık) +
6 Vâsıl ibn Atâ (Basra; *kelam*)
7 Cehm b. Safvân (teoloji, özgür iradeyi reddeden kişi) +
8 Cafer-i Sâdık (Şiilerin 6. İmamı; alegori, *hadis*) +
9 İbrahim b. Edhem (ön-sufi, dindar ritüelist çileci)
10 Mukâtil bin Süleyman (Kuran'ın alegorik yorumu) +

765

11 Sakik el-Belhî (mistik) +
12 Câbir b. Hayyan (Şii; mistik, simya) +
13 Râbi'atü-l-Adeviyye (Basra, köle kızı özgür bırakan kişi; mistik)
(14) Ömer ibn el-Farrakhan (Bağdat; astronomi, astroloji)

(15) Kanaka el-Hindî (Hindistan, Bağdat; astronomi, astroloji)
(16) Yakup ibn Tarık (Bağdat; Hindu astronomi)
(17) el-Fazârî (Kûfe, Bağdat; astronomi)
(18) Maşa'allah (Bağdat; astroloji)
19 Timotheus (Bağdat; Nasturi Hıristiyan piskopos; çev.) +
20 el-Şeybanî (Bağdat; fakih)
21 Ebû Yusuf (Bağdat; fakih; 23'ü *kelam*'ı kullandığı için eleştiren kişi)
22 Hişam b. Hakem (Kûfe, Basra; metinsel lafızıcı)

800

23 Bişr el-Merisî (Kûfe, Basra, Bağdat; *kalam*)
24 Hüseyin el-Neccar (Dırar'ın takipçisi)
25 Hafs el-Ferd (Mısır, Basra; Ebû'l-Hüzeyl karşısında Dırâr sözcüsü)
26 Hişam el-Fuvatî (Basra Mutezile, atomcu)
27 Sümâme b. Eşres (Bağdat Mutezile; agnostik, özgürlük ve determinizm konularını işleyen kişi)
28 Ebû Mûsâ el-Murdâr (Bağdat Mutezile)
29 Ali el-Esvârî (Bağdat Mutezile)
30 Ebû Bekir el-Esam (Basra Mutezile)
(32) Habeş el-Hâsib (Bağdat astronomi rasathane yöneticisi; trigonometri)
(33) el-Harezmî (Bağdat Bilgelik Evi; bilimler ansiklopedisi, *cebir)
(34) Yahyâ b. Abî Mansûr (İslama dönen Mecusi; Bağdat saray astrologu; astronomi tabloları)
(35) el-Cevherî (Bağdat saray astronomu, matematik)
(36) el-Ferghânî (Bağdat saray astronomu/astrolog)
37 İbn el-Kasım el-Irâki (Sabiî yıldızperestler, mantık) +
38 Cebrâil bin Bahtişu (Gundeşapur, Bağdat Halifesi'nin tıp doktoru)
39 el-Bermekî (Bağdat saray astrologu/astronom; çev.)
40 Theodore (Hıristiyan çev.) +
42 Zünnûn-ı Mısrî (Mısır; sufi, simya, Mısırlı yeni-Platoncu)
43 el-Karkhi (Bağdat; sufi) +
44 Mansûr b. Ammâr (Bağdat; sufi) +
45 Bişr b. el-Hati (Bağdat; sufi) +
46 Ebû Ali es-Sindi (Hindu inancını değiştiren kişi, mistik)
47 Benjamin el-Nehavendi (Musevi, Karayit rasyonel teolojisinin kurucusu)

835

48 Daniel el-Kumisi (Kudüs, Musevi, Karayit)
49 Habib ibn Bahrîz (Harran'ın Hıristiyan piskoposu, Kuzey Irak) +
50 Abdülaziz el-Mekki (Bağdat; *hadis*, *kelam* yöntemleri tartışması)
51 Ebû Yakub eş-Şahham (Basra Mutezile lideri)
52 el-Kaşi (*kelam*)
53 Abbâd b. Süleyman (Basra Mutezile; atomcu)
54 Amr el-Cahız (Basra Mutezile; Arap düzyazısı üstadı; dinsel makaleler, doğa tarihi)
55 el-İskâfî (Bağdat sarayı Mutezile; Nazzam'ı eleştiren kişi)
56 Ca'fer b. Harb (Bağdat sarayı Mutezile)
57 Ahmed b. Ebû Duâd (Bağdat Mutezile; engizisyonun başhâkimi)
58 el-Kasım ibn-İbrahim (İmam; Mutezileden etkilenen kişi)
59 Ca'fer b. Mübeşşir (Bağdat Mutezile)
60 İbn Na'ima el-Himsi (Hıristiyan, el-Kindî için çalışan kişi; "Aristoteles'in Teolojisi" olarak Plotinos'u çeviren kişi)

61 Yahya ibn el-Bitrik (Bağdat çev.)
{62} Benu Musa (3 kardeş; Bağdat Bilgelik Evi; astronomi, astroloji, matematik; Yunanca tercümeyi organize eden kişi)
{63} Ebû Mazhar (astroloji)
64 Yuhanna ibn Maseveyh (Gundeşapur Hıristiyan, Bağdat Bilgelik Evi'nin [Beytü'l-Hikme] ilk yöneticisi; çev.)
65 el-Hâris el-Muhâsibî (Basra, Bağdat; hukukla birleştirilmiş *kelam;* tasavvufu çilecilikten mistisizme değiştiren kişi)
i 66 el-Sakatî (Cüneyd'in amcası; onu mistisizme yönlendiren kişi)
67 İbn Kerrâm (Nişabur; Karamit Hizbi'nin kurucusu, insanbiçimci uzlaşı) +
68 el-Buhârî (ana *hadis* koleksiyonu) +
69 Müslim (ana *hadis* koleksiyonu) +
70 Hayuye (Hivi) el-Belhî (Musevi, Manişeist düalist) +
{71} el-Taberî (Bağdat; tıp, doğa bilimi, teoloji)
72 İbn Kellub (*hadis*/Mutezile uzlaşısı)

865

73 Halife el-İsfahânî (fıkıh okulunun kurucusu, lafızıcı; *kelam*'ı eleştiren kişi)
74 el-Kalânîsî (*hadis* lafızıcılarının içindeki ılımlı *kelam*)
75 Ebû'l-Hüseyin el-Salihi (Basra Mutezile)
{76} İbn Hurdazbih (Medine; coğrafya, müzik)
76a Davud el-Mukammas (Nusaybin/ Mezopotamya Musevi, Haham, Mutezile)
77 el-Hayyât (Bağdat Mutezile lideri)
79 İbn el-Ravendî (Bağdat özgür düşünceli/ dinsel dogmayı reddeden)
80 el-Sarakşî (Bağdat saray astrologu; kehaneti eleştiren kişi)
81 Ebû Yahya el-Mervezî (Suriyeli Hıristiyan, Bağdat; mantık)
82 Yuhanna bin Haylan (Bağdat Hıristiyan mantık; Harran'da Farabî'ye eğitim veren kişi)
83 İbrahim Kuveyrî (Bağdat Hıristiyan mantık)
85 Hubeyş ibn el-Hasan (Bağdat Hıristiyan çev.)
86 İshak ibn Huneyn (Nasturi Hıristiyan, halifenin tıp doktoru; mantık)
87 İsa ibn Yahya (Bağdat Hıristiyan; çev. tıp)
88 Kustâ b. Lûkâ (Bağdat Hıristiyan tıp doktoru, Bizansı ziyaret eden ve Huneyn'in rakibi olan kişi, çev. Yunanca matematik, tıp)
{89} el-Battanî (Albatenius) (Sabit ibn Kurra'yla aynı yerden; Sabiî yıldızperestliğinden dönen kişi; en büyük Müslüman astronom*)
90 İbn Zehrun (Sabiî yıldızperest, mantık, tıp)
{91} el-Mâhânî (Bağdat; matematik, astronomi)
{92} İbn Kuteybe (Bağdat; astronomi)
93 Amr el-Mekkî (Basra, Bağdat sufi)
94 el-Şiblî (sarhoş sufi)
95 Sehl et-Tüsterî (sufi; Tanrı nurdur/ ışıktır)
96 İbn Sâlim (sufi)
97 el-Hâkim el-Tirmızî (erken dönem sufilerin biyografileri; aziz evreni idame ettirir) +
98 Ebû Saîd Harraz (sufi)

900

100 Ebû Sehl el-Nevbahtî (Gizli İmam Şii öğretisi)
101 el-Hasan ibn Musa en-Nevbahti (İmami)

102 el-Kulini (kanonik İmami Şii hukuk ve *hadis*)
{103} el-Neyrizî (Bağdat; geometri, astronomi; Öklid) +
{104} İbn Vahşiyye (Bağdat; tıp doktoru, biyoloji, simya) +
{105} Sinan ibn Sabit (Bağdat sarayı tıp doktoru; İslama dönmeye zorlanan Sabiî; astronomi, matematik)
106 el– İransahri (Hintli göç hekim?)
107 İbrahim ibn Abdullah (Bağdat Hıristiyan, mantık)
107a Ebû Osman el-Dımaşkî (Bağdat tıp doktoru, İslama dönen Hıristiyan; mantık)
108 Ebû Said es-Sirafî (fıkıhçı, gramerci; Matta'nın mantığına karşı açık tartışma)
109 el-Kâbî (Bağdat Mutezile lideri; atomculuk)
110 el-Taberî (Kuran yorumu)
111 İbn Mücâhid (şârih, Kuran metinleri)
112 İbn el-Eyâdi (Mutezile; Tanrı'nın metaforik nitelikleri)
{114} Ahmed İbn Yusuf (Mısır; matematik)
{115} Ebû Kamil (Mısır; *cebir)

ŞEKİL 8.2. EŞ'ARÎ OKULU, YUNAN FİLOZOFLAR VE İBN SİNA VE EL-GAZZÂLÎ'NİN SENTEZLERİ, 935-1100

935

{116} el-Öklîdisî (Şam, Hindistan seyahati; aritmetik)
{117} el-Vâbisî (Suriye; astroloji)
{118} el-Hamdânî (coğrafya, doğa bilimi)
119 Ebû Sehl el-Su'lûkî (Nişabur; Eş'arî)
120 Ebû'l-Hasan el-Bahahî (Basra; Eş'arî)
121 İbn Mücahid (Basra, Bağdat; Eş'arî)
124 el-Aclûnî (Bağdat Hanbelî) +
125 İbn Batta el-Ukberî (Bağdat, Mekke; Hanbelî vaiz) +
126 İbn es-Semh (Bağdat; Hıristiyan mantık)
{127} İbrahim ibn Kurra (Bağdat tıp doktoru; 105'in oğlu; matematik)
{128} İbn Hibinta (Irak; astroloji)
{129} Ebû Ca'fer el-Hazin (Rey sarayı; astronomi, matematik)
{130} el-Taberî (Rey sarayı; tıp)
131 el-Niffari (seyyah derviş sarhoş sufi) +
132 el-Hâkim es-Semerkandî (ılımlı *kelam*)

965

133 Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ılımlı *kelam*)
134 el-Sarrâc (Ulema fıkıhçılar kolu olarak sufiler) +
135 İbn Sem'ûn (Bağdat; popüler Hanbelî vaiz, sufi) +
135a İbn Butta (Hanbelî) +
{136} el-Mecusi (Şiraz; tıp, doğa bilimi) +
137 Ebû Sehl el-Mesîhî (Hıristiyan tıp doktoru; Bağdat, Harezm sarayı) +
138 el-Mufîd (Bağdat, İmami lider)
139 İbn Babaveyh (Bağdat, Rey; İmami/ Mutezile kanon)
140 Sahib İbn-Abbâd (Rey vezir; Mutezile, İmami)
141 Abdü'l-Cabbar (Basra, Bağdat; Rey başhâkim; Mutezile)
142 el-Mu'ayyed (İmam, Rey, Mutezile)
{143} el-Hocendî (Maveraünnehir sarayı, Rey; matematik, astronomi)
144 İbnü'l-Hammâr (Yakubi Hıristiyan tıp doktoru; Bağdat, Harezm, Afganistan)
{145} el-Sufî (Rey; astronomi)
{146} el-Kûhi (Bağdat; matematik, astronomi)

{147} Ebû'l-Vefa el-Buzcanî (Bağdat; *Diyofant algoritma)
148 Ebû'l-Hasan (Basra; *İhvân-ı Safâ* yazarı?)
149 Ebû Ahmed el-Nehrecûrî (Basra; *İhvân-ı Safâ* yazarı?)
150 el-'Aufi (Basra; *İhvân-ı Safâ* yazarı?)
151 Zaid b. Rifa'a (İhvân-ı Safâ üyesi veya taraftarı)
152 İbnü'n-Nedîm (Bağdat kitap satıcısı, mantık)
153 el-Tevhidî (Bağdat; "İslamın başheretiği")
154 İbn Zur'ah (Bağdat; tıp doktoru, çev., mantık; felsefe & Hıristiyanlık uyumu)
156 İbn Fûrek (Basra, Bağdat; Nişabur; Karamit insanbiçimcileri hedef alan Eş'arî)
{157} İbn Havkal (yukarı Mezopotamya; coğrafya) +
158 Yasef b. Ali ha-Levi (el-Basrî) (Irak, Kudüs; Musevi, Karayit İncil tefsiri; İncil'i Arapçaya çeviren kişi)
{159} İbn Yunus (Kahire; en büyük Müslüman astronomlardan biri*) +

1000

{160} İbn el-Heysem (Alhazen) (Basra, Kahire; *optik)
160a İbn Bedr (İspanya, Kahire'ye sürülen kişi; mantık, matematik)
161 İbn et-Tâyyîb (Bağdat; Hıristiyan tıp doktoru, Batı [el-Fârâbî] mantığı)
162 Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (İmamilere saldıran Mutezile)
163 el-Mürtedâ (Bağdat Mutezile lider)
164 Abd el-Molitian (Bağdat Mutezile) +
165 el-Nâtik Ebû Talib (Zeydî İmam, Mutezile)
166 Manekdim (İmami, Mutezile)
167 Abd-el-Kâhir el-Bağdâdi (Nişabur; Eş'arî, insanbiçimcileri eleştiren kişi; matematik)
169 es-Sülemî (Nişabur; sufilerin ilk kayıtçısı)
169a Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (Nişabur; skolastik sufi)
{170} el-Kerecî (Bağdat; *cebir)
{171} Ebû Nasr Mansur ibn Irak (Harezm, Afganistan; matematik, astronomi)
{172} el-Siczî (İran, Bağdat; geometri, astronomi, astroloji)
{173} el-Birûnî (Harezm, Gazne; *astronomi, coğrafya) +
{174} Kûşyâr (astronomi, matematik) +
175 Ebû İshak el-Kâzarûnî (İran; popüler sufi vaiz) +
176 Abi'l-Hayr (sufi)
177 İbn Hamid (Bağdat; Hanbelî)

1035

178 el-Tûsî (Bağdat; Mutezile lider)
179 Ebû-Raşid (Bağdat & Basra Mutezilecileri arasındaki tartışma)
180 İbn el-Velid (Bağdat; mantık) +
181 İbn Bütlan (Kahire; Hıristiyan, tıp doktoru, mantık)
182 İbn Rıdvan (Kahire; İbn Sina tıp)
183 el-Mübaşir (İskenderiye; tıp, mantık) +
184 Yusuf el-Basîr (Mezopotamya; Musevi, Karayit/Mutezile)
185 Jeshua ben Judah (Filistin; Musevi, Karayit, Mutezile yorumcu)
186 Ebû Ya'lâ (Bağdat; Hanbelî, *kelam* yöntemi)
187 Ebû Câfer (Bağdat; Hanbelî, Mutezilecilere karşı toplu saldırıyı tetikleyen kişi)
188 Ebû Nasr el-Kuşeyrî (Nişabur; Eş'arî *kelam*)
{189} el-Nesevî (Bağdat; geometri, Hindu aritmetik) +
190 el-Hucvîrî (rutinleştirilmiş sufi teolojisi, biyografiler) +

191 el-Farmedî (sufi)
192 İbn el-Merzuban (İbn Sina'nın öğrencisi)
193 İbn Sina'nın önemsiz öğrencileri
194 Bahmanyâr (Pers, Mecusi)
195 el-Beyhakî (Nişabur; Eş'arî/ Mutezile; Karamit insanbiçimcilik & Mutezileciler) +

1065

196 Abdullah el-Ensarî (Afganistan; sufi tarikatının kurucusu; anti-*kelam*) +
198 el-Tebrizî (İmami teoloji) +
201 İbn Akîl (Bağdat, Hanbelî ılımlı)
202 Ebû'l-Ferec (Şam'daki Hanbelî Okulunun kurucusu, *kelam*)
203 Ebû'l-Yusr el-Pezdevî (Buhara, *kelam*) +

ŞEKİL 8.3. MİSTİKLER, BİLİMİNSANLARI VE MANTIKÇILAR, 1100-1400

1100

204 Necmeddin en-Nesefî (Ma'tûridî *kelam*) +
205 Ebû-Mu'in en-Nesefi (Ma'tûridî inancı, *kelam*) +
206 İbn Berrecân (Doğu Pers; sufi) +
207 Yusuf el-Hemedanî (sufi tarikatının kurucusu, Maveraünnehir) +
208 el-Zemahşerî (Bağdat, Harezm; Mutezile/filoloji) +
209 Zeyneddin el-Cürcânî (Pers; tıp, mantık; Persçe yazan kişi) +
(210) el-Hazinî (İran Selçuklu Sarayı; astronomi, *mekanik) +
211 Ahmed el-Gazâlî (sufi, Platoncu)
(212) İbn Tilmiz (Bağdat; tıp, eczacılık, mantık) +

1135

213 el-Aynizerbî (Bağdat, Kahire; tıp, mantık)
(214) İbn el-Salâh (Bağdat, Şam; tıp, astroloji, astronomi, matematik)
215 İbn Hubeyra (Bağdat; Hanbelî)
216 İbn el-Cevzi (aynı, bilge)
217 Ahmed el-Yesevî (Anadolu; sufi tarikatının kurucusu, dans eden dervişler) +
218 Abd el-Kahir es-Sühreverdî (sufi)
219 Ahmed er-Rıfâî (Irak; fanatik sufi tarikatının kurucusu) +
220 Abdülkâdir Geylânî (el-Cîlânî) (sufi çileci)
(221) el-Semavel (Bağdat, Musevi, tıp, matematik)
i 222 İshak ibn Ezra (İspanyalı İbrahim ibn Ezra'nın oğlu [Şekil. 8.5]; Musevi, İslama dönen kişi)
223 es-Sâvî (Pers; Ebû'l-Berekât'a karşı İbn Sina mantığını savunan kişi)
224 el-Gavnavi (Pers; astronomi, Ebû'l-Berekât mantığını eleştiren kişi)
225 Mecd el-Din el-Cîlî
i 226 Fahreddin Razî'nin babası (Nişabur)
227 Sanâî (ilk büyük sufi şair; Afganistan) +

1165

228 el-Uşi (Ma'tûridî inancı, *kelam*) +
229 Ebû Hafs es-Sühreverdî (sufi "monastik" tarikatının kurucusu) +
230 el-Katta (Bağdat; mantık, geometri) +
(231) el-Cezenî (Bağdat sarayı; mekanizma) +

1200

232 Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî (Tunus, İskenderiye; sufi tarikatının kurucusu) +
233 Seyfüddîn el-Amidî (Bağdat, Kahire, Şam; mantık, teoloji) +
(234) İbn el-Fârid (Mısır; sufi şair) +

235 Necmüddin Kübrâ (Buhara; sufi tarikatının kurucusu)
i 236 Rûmî'nin babası
237 Sadeddîn-i Hammuî (sufi)
(238) Sâdî (Bağdat, Şiraz; sufi, en popüler Pers şairi)
239 Yakut el-Hamevî (Bağdat kitap satıcısı, ansiklopedici) +
i 240 Diya el-Din Mes'ud (Şiraz tıp doktoru)
241 Abd el-Lâtif (Bağdat, Kahire; Batı mantığı için Doğuyu terk eden kişi)
242 Kemâleddin ibn Yunus (Bağdat; Doğu [İbn Sina] mantığı, matematik)
i 243 Kutbeddin el-Masrî
(244) 'Attâr (Nişabur; önemli sufi şair) +
245 el-Kâşî (Pers; Batı mantığı) +
246 Muinüddin Çişti (Hindistan; sufi) +
(247) es-Semerkandî (tıp doktoru) +

1235

248 el-Ebherî (Musul, Erbil; Doğu [İbn Sina] mantığı)
249 Sadreddin el-Konevî (İbn el-Arabî'nin başmüriti)
250 Hafiz el-Din en-Nesefî (Pers; Hanefi)
251 Şems-i Tebrizî (gezgin sufi radikal)
252 el-Nahcuvanî (Halep; tıp, Doğu mantığı) +
253 İbn el-Lubudî (Halep; tıp, Doğu mantığı, astronomi, matematik) +
(254) el-Mağribi (Suriye; astronomi, astroloji, trigonometri) +
255 Ahmed el-Bedevî (Mısır; popüler sufi tarikatının kurucusu) +
256 İbn el-Assal (Kahire; Doğu mantığı)
257 el-Khunaji (Kahire; fıkıhçı, Batı mantığı)
258 el-Urmevî (Musul, Pers; elkitabı Batı mantığı)
(259) el-Tifaşî (Kahire; fizik, mineroloji)
(260) Baylak ibn Abdullah (el-Qibjaqi) (Kahire; saatler, mineroloji)

1265

261 İbn Kemmûne (Doğudaki son Musevi filozof, İslama geçen kişi; toplumsal kargaşa nedeniyle Bağdat'tan uzaklaşan kişi; tıp, mantık)
262 İbn Vâsil al-Hamevî (Suriye, Kahire; Batı mantığı)
263 Butrus ibn el-Rahib (Kahire; Kıpti Hıristiyan, anti-mantık) +
264 İbn el-Nefis (Şam, Kahire; tıp, Batı mantığı ve İbn Sina karşılaştırması) +
265 İbn el-Hanhas (Halep, Kahire; mantık) +
266 Bar Hebraeus (Suriye; inancını değiştirmiş Musevi, Hıristiyan piskopos; mantık) +
(267) İbn el-Kuff (el-Kerâki) (Şam; tıp, fizyoloji)
268 Irakî (esrik sufi şair) +
269 el-Estarâbâdî (gramerci, mantık)
270 Şcmseddin Semerkandî (Pers; Doğu mantığını tartışmaya açan kişi)
271 el-Kazvînî el-Kâtıbî (Pers; Doğu mantığı, kozmoloji, coğrafya)
272 el-Şehrezurî (Pers; mantık) +
273 el-Hillî (Irak, teoloji, Doğu mantığı)
274 el-Beydavî (Şiraz, Tebriz; teoloji)

1300

275 Nizâmüddîn Evliyâ (Hindistan, Pers, sufi tarikatının kurucusu) +
276 Hacı Bektaş (sufi tarikatının kurucusu, Anadolu) +
277 es-Semnânî (sufi tarikatının kurucusu, İran, Orta Asya) +
278 el-Tüsterî (Doğu & Batı mantığını uzlaştıran kişi)
(279) Kemâlüddîn el-Farîsî (Tebriz; *optik, matematik)
280 el-Kunevî (Pers; Doğu mantığı)
(282) el-Ümevî (Şam; aritmetik) +

283 el-Cûzcanî (Kahire; mantık, dil, içtihat bilimi) +

1335

284 Aaron ben Elia (Kahire, İstanbul; Musevi, Karayit, atomcu) +
285 Muhammed ibn Ahmed el-Tilimsanî (Kuzey Afrika, mantık) +
286 İbn Kayyim el-Cevzîyye (Şam, fıkıhçı; mantığı eleştiren kişi)
(287) İbn el-Şâtır (Şam; astronomi) +
(288) el-Halilî (Şam; astronomi) +
289 el-Tehtanî (Pers, Doğu & Batı mantığını uzlaştıran kişi)
290 el-Îcî (Şiraz; teoloji elkitabı)

1365

291 Seyyid Haydar el-Amülî (Irak, İran; Şiizm/ sufi) +
292 İbn Mübarekşah (Pers, Mısır; astronomi; mantık elkitapları)
293 Ali ibn Muhammed el-Curcânî (Şiraz; teoloji, mantık)
294 Bahauddin Nakşibend (sufi gizli tarikatının kurucusu, İran, Orta Asya) +
295 el-Teftezanî (Semerkant; Eş'arî mantık elkitapları)
296 el-Hıdrî (teoloji, mantık)
297 el-Heravî (Pers; mantık)

1400

298 Kadızâde (Semerkant; matematik, astronomi, mantık)
(299) el-Kâşî (Semerkant; *astron, trigonometri)
(300) Uluğ Bey (Semerkant hükümdar; *astronomi)
301 Muhammed ibn Marzûk et-Tilimsânî (mantık, teoloji) +
302 Şemseddin el-Hüseynî (mantık)
303 Muhammed el-Hüseynî (Pers, mantık) +
304 el-Fenârî (Pers, teoloji, mantık)
305 Nureddin el-Cürcânî (mantık elkitabı)
306 Aydınlı Hacı Paşa [Celaleddin Hızır bin Ali el-Konevî] (Mısır, tıp, mantık)
307 İbn el-Şihnah (Halep, Şam; Hanbelî mantık) +

1500'LER DEVAMI (ŞEKİL 8.3'TE GÖSTERİLMEYENLER)

1435

308 es-Senûsî (Batı Cezayir; sufi; teoloji, mantık ders kitabı)
(309) el-Kalasadî (Granada, Tunus; aritmetik, algoritma)
310 Molla Hüsrev el-Tarsûsî (Osmanlı danışmanı, mantık)
311 Alaaddin el-Tûsî (Anadolu, Pers; mantık; İbni Rüşd'ün Gazâli'yi delillerle çürütmesine aracılık etmek için tecrit olmuş bir çaba sergileyen kişi)
312 Abdülkerim Cîlî (sufi sistemleştirici)
313 el-Bitlisî (mantık)
314 Davud el-Şirvânî (Pers; teoloji, mantık)
315 er-Rikâbî (Pers; mantık)
316 el-Acemî (Pers; mantık)
317 el-Hanefî (teoloji, mantık)
318 el-Nişaburî (teoloji, mantık)
319 el-Kâfiyeci (teoloji, mantık)
320 Celaleddin Devvanî (el-Devvânî) (Şiraz; sufi; mantık yorumcusu)

1465

321 el-Meybudî (Pers; mantık)
322 Mahmud el-Şirazî (Pers; mantık; teoloji ihtilafı)
323 Cami (Afganistan; son büyük sufi şair; teosofi)
324 el-Ensarî (fıkıhçı; mantık)
325 Molla Lütfi (Osmanlı resmi yetkilisi, mantık)

326 el-Şirvâni el-Rumî (steril mantık yorumcusu)
327 el-Taleşî (mantık)
328 eş-Şâfî el-Bika'i (Pers; ansiklopedici, mantık)
329 Sadreddin Şirazî (Pers; teoloji, mantık)
330 el-Ebiverdî (Pers; mantık)
331 el-Farisî (Pers; mantık)
332 el-Tebrizî (Pers; mantık)
333 Abdülgafur el-Lari (Pers; teoloji, filoloji, mantık)

ŞEKİL 8.4. İSPANYA'DAKİ MÜSLÜMAN VE YAHUDİ FİLOZOFLAR, 900-1065

935

1 İbn Messere (Almeria Okulunun kurucusu; Mutezile, sufi, numeroloji) +
(2) Hasday bin Şaprut (Kurtuba saray resmi yetkilisi, tıp; Musevi entelektüellerin hamisi)
(3) Menahem b. Saruk (Kurtuba; Musevi; şair, İbrani grameri)
(4) Dunash b. Labrat (Musevi; Babil; Kurtuba; yeni gramer & şiirsel tarz)

965

(5) Judah ibn Seset (Musevi; 4'ün öğrencisi)
(6) İsaac b. Capron (Musevi; Kurtuba; şair, gramerci)
7 Moses b. Enoch (Musevi; Babil Akademisinin kurucusu.; Kurtuba Rabbini Akademisinin kurucusu)
(8) İbrahim ibn Yaqub (Musevi, tüccar gezgin, coğrafya) +
9 el-Macritî (Kurtuba; astronomi, geometri, büyü)
10 Muhammed ibn Abdun (Bağdat; Kurtuba Halifesi'nin tıp doktoru; Batı mantığı)
(11) İbn Cülcül (Kurtuba; tıp, eczacılık) +
(12) el-Zehrâvî (Kurtuba; tıp, eczacılık) +

1000

13 el-Hammar (mantık; sürgün) +
14 İbn Bedr (Kahire'ye sürgün edilen kişi; mantık, matematik) +
15 İbn el-Baghunish (Kurtuba; Tuleytula tıp; Batı mantığı, geometri)
(16) İbn el-Semh (astronomi, astroloji)
(17) İbn el-Seffar (astronomi, astroloji)
(18) İbn el-Hayyat (astronomi, astroloji)
20 Rabbi Hanok b. Mose (Kurtuba; Musevi)
(21) Judah b. David Huyyuy (Kurtuba; Musevi; İbrani grameri)
22 el-Kirmânî (*İhvân-ı Safâ* metinlerini Zaragoza'ya aktaran kişi)

1035

(23) Johan ibn Yanah (Lucena; Zaragoza; İbrani gramerinin zirvesi)
24 Samuel ibn Negrella (Kurtuba; Musevi; Granada vezir; şair, teoloji)
(25) İbn Muad el-Ceyyanî (Kurtuba; *matematik & astronomi)
26 el-Dârimî (tıp, Batı mantığı, geometri)
(27) İbn Vâfid (Tuleytula; eczacılık) +

ŞEKİL 8.5. İSPANYA, 1065-1235: DAYANAĞIN DAYANAĞI

1065

(28) el-Zaqali (Tuleytula, Kurtuba; astronomi, enstrüman yapımcısı) +
29 İsaac el-Fasî (Fes, Kurtuba; Musevi; Lucena Akademisinin yöneticisi)
30 İsaac b. Baruq (Kurtuba, Sevilla Musevi; astronomi, teoloji)
31 İsaac ibn Gayyat (Musevi; Lucena Akademisinin yöneticisi)
32 Joseph ibn Samuel (24'ün oğlu)

1100

33 Ebû'l-*Abbâs* İbnü'l-*Ârif* (Almeria; sufi) +
34 Rabbi Joseph İbn Sahl (Kurtuba; Musevi; hukukçu)
35 Moses ibn Ezra (Granada, Lucena, Kurtuba; Musevi; eklektik yeni-Platoncu; şair)
(36) Judah Levi (Kurtuba; Musevi; şair)
37 Joseph ibn Megas (Musevi; Lucena Akademisinin yöneticisi)
38 Baruc b. İsaac el-Balia (Lucena; Musevi; 30'un oğlu; bilim, felsefe)
39 İbn Hasdaî (İspanya, Mısır; tıp, mantık)
40 Ebû's-Salt (Sevilla, Kahire; tıp, mantık)
41 Abraham bar Hiyya (Barcelona; Musevi; astronomi/astroloji, yeni-Platoncu/Aristotelesçi; Arap bilimini Latinceye çeviren kişi) +

1135

43 Tivolili Platon (Barcelona; Hıristiyan çev.) +
45 İbn el-İmam
46 İbn Zuhr (veya Avenzoar) (Sevilla; tıp, mantık felsefe)
(47) Cabir Bin Eflah (veya Geber) (Sevilla; Batlamyus'u revize eden kişi)
48 Joseph ibn Megas (Musevi; Muvahhid fethinden sonra Tuleytula'ya göç eden kişi; 37'nin oğlu)

1165

i 48b 47'nin oğlu
49 Judah ibn Tibbon (Musevi; Güney Fransa; çev.)
50 Joseph ibn Aknin (Fes Musevi; Maimonides'in gözde öğrencisi)
(51) el-Bitruji (veya Alpetragius) (Sevilla; *astronomi, Batlamyus'un alternatifi)
52 İbn Bundud (Kurtuba hukukçu, mantık; Averroës yorumcusu)
53 İbn Tumlus (Kurtuba, halifenin tıp doktoru; Batı mantığı)
54 Ebû Medyan (Fas sufi) +

1200

55 Abraham b. Moses Maimonides (Mısır; Maimonides'in oğlu; din, dindar)
56 Samuel ibn Tibbon (Musevi, Güney Fransa, Tuleytula, Barcelona, İskenderiye; Maimonidist)

1235

57 İbni Seb'in (Granada sarayı; Aristotelesçi, sufi) +

ŞEKİL 9.3. HIRİSTİYAN FİLOZOFLAR, 1000-1200: TARTIŞMACI AĞIN OLUŞUMU

1000

1 Aurillaclı Gerbert (Katalonya, Roma; papa; matematik)
2 Fulbert (Chartres Okulunun kurucusu)
4 Besateli Anselm (Parma, Burgundy, Almanya) +
5 Gerard Czanad (İtalya, Fransa; anti-felsefe)

1035

3 Tourslu Berengar
6 St. Emmeranlı Otloh (Regensburg; anti-felsefe)
7 Constantius Africans (çev. tıp; Monte Cassino)

1065

8 Segnili Bruno (Monte Cassino)
9 Lautenbachlı Manegold (Paris; anti-felsefe)

10 Gilbert Crespin (İngiltere)
11 Laonlı Ralph
12 Laonlı Anselm
13 Gaunilo (Tours yakınlarındaki manastır)
14 Garlandus Composita (diyalektikçi; Liege, İngiltere, Besançon)
15 Sofist John (Tours)
16 Chartresli Yves (kilise hukuku)
17 Tournaili Odo +

1100

18 Bathlı Adelard (çev.; Tours, Laon, Sicilya, Toledo?)
19 Mortagneli Walter (Paris)
20 Soissonsli Josselin
21 Brescialı Arnold (Paris)
22 Autunlu Honorius
23 St. Thierryli William (Sisteryan)
24 Conchesli William (Paris)
25 Chartresli Thierry
26 Stellalı Isaac (Sisteryan)
27 Deutzlu Rupert
28 St. Victorlu Adam (ilahi yazarı)
29 Freisingli Otto

1135

30 Clairvauxlu Alcher (Sisteryan)
31 Hermann Judaeus
32 Irenerius (Bologna; hukuk) +
33 Gratian (Bologna; kilise hukuku) +
34 Bandino (İtalya) +
35 Gandolfus (Bologna) +
37 Poitiersli Peter (Paris)
38 Tournaili Simon (Paris)
39 Peter Comester (Paris)
40 Soissonslu Odo (Paris)
41 Melun Robert (Paris yakınlarında)
42 Robert Pullen (Oxford)
43 Petit Pontlu Adam (Paris)
44 Amiensli Nicolas
45 Jean Beleth
46 Bernard Silvestris (Tours)
47 Arraslı Clarembald
48 Carinthialı Hermann (çev., Toulouse, Toledo?)
49 Cremonalı Gerard (çev., Toledo)
50 Sevilleli John (çev., Toledo)

1165

51 Raoul Ardent (Paris)
52 İlahici Peter (Paris)
53 Neckhamlı Alexander (Paris, Oxford, doğa bilimi)
54 St. Victorlu Walter
55 Cremonalı Prévostin +
(56) Florisli Joachim (Sisteryan başkeşiş, Calabria; eskatolojik kehanetler)
57 St. Victorlu Godfrey (tarihçi)
58 Bènesli Amaury (Paris, panteist)

ŞEKİL 9.4. FRANSİSKEN VE DOMİNİKEN REKABETLERİ, 1200-1335

1200

59 Dinantlı David (materyalist panteist)
60 Longo Campolu Ralph
61 Jacques de Vitry (Augustinuscu keşiş)
62 Stephen Langton
63 Vercellili Thomas Gallo (St. Victor; mistisizm)
66 Michael Scotus (Toledo, Palermo, Roma; astroloji; çev. Averroës)
(67) Saxonyli Jordan (Padua, Bologna; Dominiken lider)
68 Abbevilleli Gerard (Paris, teoloji) +
69 Adam Marsh (Oxford, Fransisken)
70 Yorklu Thomas (Oxford, Fransisken)
71 Maricourtlu Peter (Paris)
72 Cornwalllı Richard (Paris, Oxford)
73 Rochelleli John (Paris)
74 Auxerreli William (Paris teoloji)

75 Curconlu Robert (Paris; üniv. rektörü) +
76 Greveli Philip (Paris; teoloji) +
77 Johannes Pagus +
78 Sareschelli Alfred (doğa bilimi, İngiltere) +
79 Adam Pulchrae Mulieri (doğa bilimi) +

1235

80 Richard Fishacre (Oxford, Dominiken, Aristotelesçi) +
81 Robert Bacon (Oxford, Dominiken) +
82 Garlandlı John (Paris, gramer) +
83 Parisli Nicolas (mantık) +
84 Arraslı Eustachius (Fransisken)
85 Brugesli Walter (Paris, Fransisken)
86 Hothunlu William (Paris, Oxford; Dominiken Thomist) +
87 Clapwellli Richard (Paris, Oxford; Dominiken Thomist)
88 Shyreswood veya Sherwoodlu William (Oxford, Paris? mantık)
89 Auxerreli Lambert (Paris; Dominiken; mantık) +
90 William Arnauld (Toulouse; mantık)
91 Pennaforteli Raymond (Bologna, Barcelona; Dominiken lider)
92 Chantimpréli Thomas (Louvain, Paris; Dominiken, bilim ansiklopedisi)
93 Moerbekeli William (çevirmen; papalık sarayı, Viterbo; Yunanistan)
94 Witelo (Paris, Padua, Viterbo; doğa bilimi)
95 Malinesli Henry Bate (doğa bilimi; prenslerin kâtibi)
96 Barthomaus Anglicus (ansiklopedist) +
97 Beauvaisli Vincent (Paris, Beauvais; Dominiken ansiklopedist) +
98 Cremonalı Roland (Dominiken) +
99 St. Cherli Hugh (Dominiken) +
100 John Pungens-Asinum (Dominiken) +
101 Tarantaiseli Peter (Dominiken; Papa V. Innocent) +
102 Bononialı Bombolognus (Dominiken) +
103 Romalı Romanus (Dominiken) +

1265

104 Novaralı Campanus (Bologna, Paris, Roma; matematik)
105 Strasbourglu Ulrich (Köln, Strasbourg; Dominiken yeni-Platoncu)
106 Freibergli Dietrich (Köln, Paris; Dominiken)
107 Strasbourglu Hugh Ripelin (Köln; Dominiken yeni-Platoncu)
108 Fribourglu John
109 Geneolu John (İtalya; Dominiken Thomist) +
110 Durandellus (İtalya; Dominiken Thomist) +
111 Frullili Humbert (İtalya; Sisteryanları Thomist kampa yönlendiren kişi) +
112 Auvergneli Peter (Paris; rektör; seküler Thomist) +
113 Treillesli Bernard (Fransa; Dominiken Thomist) +
114 Auvergneli Bernard (Fransa; Dominiken Thomist) +
115 Claremontlu Bernard (Fransa; Dominiken Thomist) +
116 Hannibalduslu Hannibaldus (İtalya; Dominiken Thomist)
117 Remigio dei Girolami (İtalya; Dominiken Thomist; Dante'nin öğretmeni olduğu iddia edilen kişi)
118 William de la Mare (Fransisken)
119 Parisli John (Dominiken, Thomist)
120 Lessinesli Giles (Dominiken, Thomist)

121 Nivellesli Bernier (Averroist)
122 Marstonlu Roger (Oxford, Cambridge, İngiltere'nin Fransisken başpiskoposu)
123 Dacialı Boethius (Paris, Averroist)
124 Viterbolu Jacob (Paris, Napoli; Thomist)
125 Middletonlı Richard (Paris, Oxford; Fransisken; anti-Thomist)
126 Wareli William (Oxford)
127 İspanyalı Gonsalvus (Fransisken lider)
128 Radulphus Brito (Paris; mantık)
129 Hervé Nedellec (Hervaeus Natalis) (Dominiken Thomist)
130 Metzli Jacques (Dominiken)
131 Bolognalı Gerhard (Paris; Carmelite; Thomist anti-Scotist)
132 Napolili John (Avignon; Dominiken Thomist)
133 Tolomeo di Lucca (Napoli; Dominiken Thomist)
134 Mosburglu Berthold (Köln)

1300

135 Paludeli Peter (Avignon; Dominiken Thomist)
136 Lausanneli James (Paris; Dominiken Thomist)
137 Guido Terreni (Carmelite; Thomist anti-Scotist)
(138) Cesenalı Michael (Paris, Avignon; Fransisken lider)
139 Marchialı Francis (Paris, Avignon, imparatorun sarayı; Fransisken; doğa bilimi)
140 Thomas Wylton (Oxford, Merton; Paris)
141 Harclaylı Henry (Paris; Oxford rektör; atomcu)
142 Alnwickli William (Scotist)
143 Meyronnesli Francis (Paris, İngiltere, Avignon; Fransisken, Scotist'lerin öncüsü)
144 Baselli John (Scotist ve Nominalist)
145 Suttonlı Thomas (Oxford; Dominiken Thomist, anti-Scotist)
146 Macklesfieldli William (Dominiken Thomist)
147 Walter Chatton (Oxford, Avignon; Fransisken; atomcu)
148 Odolu Gerard (Paris; Fransisken lider)
149 Vital du Four (gelenekçi Augustinuscu)
150 Falgarlı William (Fransisken) +
151 Ockhamlı Nicholas (Fransisken) +
152 Orfordlu Robert (Oxford; Dominiken Thomist) +
153 Faveshamlı Simon (Oxford) +
154 Hasphalllı Geoffrey (Paris, Oxford; mantık) +
155 Bolognalı Bartholomy (Paris teoloji; Bologna) +
156 Douaili James (Paris; Aristotelesçi) +
157 Dacialı Martin (Paris; teoloji) +
158 Agnanili Adénulfe (Paris; mantık) +
159 Winchelseali Richard (İngiltere; doğa bilimi) +
160 Wilelı Henry (İngiltere; doğa bilimi) +
161 Seagroveli Gilbert (İngiltere; doğa bilimi) +
162 Roger Swineshead (Benedikten, Glastonbury) +
163 Courtrailı Siger (Paris; mantık) +
164 Nicolas Trivet (Oxford; Dominiken Thomist) +
165 Castro Novolu Hugh (Scotist) +
166 Antonius Andreas (Scotist) +
167 Readingli John (Oxford; Fransisken; Scotist anti-Ockham) +
168 Hampolelu Richard Rolle (mistik münzevi şair) +
169 Nicolas Bonet (Paris; doğa bilimi) +

170 Beckli Siegbert (Carmelite; Thomist) +
171 Jandunlu John (Paris; yarı-Averroist)
172 Abagnolu Peter (Padua, Paris; tıp, Averroist?)
173 Godinli William Peter (Avignon; Dominiken Thomist) +
174 Belvezerli Armand (Fransa; Dominiken Thomist) +
175 Bernard Lombardi (Fransa; Dominiken Thomist) +
176 Aureliacolu Durand (Fransa; Dominiken Thomist) +
177 Augustinus Triumphus (Paris, Padua; Augustinuscu; Thomist) +
178 Arezzolu Angelo (Bologna; Averroist) +
179 Parmalı Taddeo (Bologna; tıp; Averroist) +
180 Massalı Michael (Augustinuscu; doğa felsefesi) +
181 Sterngasseli John (Köln; Albertist yeni-Platoncu) +
182 Sterngasseli Gerhard (Köln; Albertist yeni-Platoncu) +
183 Strasbourglu Nicolas (Köln; Albertist yeni-Platoncu) +
184 Lichtenbergli John (Köln; Dominican Thomist) +
185 Lubeckli Henry (Köln; Dominiken Thomist) +
186 Erfurtlu Thomas (gramerci) +
187 John Aurifaber (Erfurt, mantık) +

ŞEKİL 9.5. HIRİSTİYAN DÜNYASINDAKİ YAHUDİ FİLOZOFLAR, 1135-1535: MAİMONEDİSÇİLER, AVERROİSTLER VE KABALACILAR

1135

1 Yehuda ben Barzilai (Barcelona)
2 Narbonnelu Abraham ben Isaac (Provence)
3 Hasid Samuel (Speyer, Hasidizmin kurucusu)

1165

4 Hasid Jehudah (Worms Hasidist)
5 Abraham ben David (veya Rabad) (Kabala Okulunun kurucusu, Provence)
6 Jacob ha-Nazir [49 Şekil. 8.5] Judah ibn Tibbon (Muvahhid fethinden sonra İspanya'dan Fransa'ya göç eden kişi; çev.)

1200

7 Kör Isaac (Kabalanın Narbonne Okulu)
8 Eleazar ben Jehudah (Worms Hasidist)
[56 Şekil. 8.5] Samuel ibn Tibbon (Tuleytula, Barcelona, Güney Fransa, İskenderiye; çev. Maimonides'i İbraniceye çeviren kişi)

1235

9 Moses ben Nahman (Nahmanides) (Gerona, Barcelona yakınları; Kabala)
10 Ezra Ben Solomon (Katalonya; Kabala)
11 Azriel (Katalonya; Kabala)
12 Jacob ben Makhir İbn Tibbon (Marseille/Montpellier, çev., astronomi)
13 Joseph Anatoli (Napoli, çev.)
14 Hillel ben Samuel (İtalya; Maimonidist, Thomist)

1265

15 Moses İbn Tibbon (Musevi; Montpellier, Napoli; Averroist)
16 Isaac Albalog (Katalonya; Averroist)
17 Shentob Falaquera (Musevi; çev.;

Maimonidist)
18 Salomon İbn Adreth (Barcelona; Kabala)
19 Joseph Gikatila (İspanya; Kabala)
20 Todros Abulafia (Tuleytula; Kabala)

1300

21 Joseph ibn Wakkar (Tuleytula, Kabala ve felsefeyi uzlaştıran kişi)
22 Meir ben Solomon ibn Sahula (Barcelona; Kabala)
23 Joseph ibn Kaspi (İspanya, Maimonidist, Averroist)
24 Judah ibn Tibbon (Montpellier; Maimonidist)
25 Yeda'ya Bedersi (Güney Fransa; Scotist)

1335

26 Narbonnelu Moses (çev.; Maimonidist, Averroist)

1365

27 Themo Judaei (Nominalist, doğa bilimi)

1400

28 Simon Duran (Maimonidist)
29 Shentob ibn Shentob (İspanya; anti-felsefe, anti-Maimonidist)

1435

30 Joseph ben Shentob (İspanya; Aristotelesçi, Maimonidist)

1465

31 Shentob ibn Shentob (İspanya; Crescas'a karşı Maimonides'i savunan kişi)
32 Isaac Aburbanel (İspanya; Crescas & Albo'ya karşı Maimonides'i savunan kişi; Gerson & 26'nın rasyonalizmini eleştiren kişi)
33 Isaac Arama (İspanya; Kabala)

1500

34 Judah Leo Aburbanel (İtalya; Platoncu)

ŞEKİL 9.6. SKOLASTİKLER, MİSTİKLER, HÜMANİSTLER, 1335-1465

1335

188 Richard Fitz-Ralph (Oxford Balliol, İrlanda; Averroist/Augustinus)
189 Richard Kilvington (Oxford)
(190) Richard de Bury (Durham piskoposu; Londra, hami)
191 Walter Burley (Oxford Merton, Paris, Avignon; realist, anti-Nominalist; mantık, doğa bilimi)
192 William Heytesbury (Oxford Merton; Nominalist mantık, kinematik)
193 Richard Swineshead (Oxford Merton; mantık, matematik)
194 Ralph Strode (Oxford Merton; Nominalist mantık)
195 Richard Billingham (Oxford Merton; Nominalist)
196 John Dumbleton (Oxford Merton; mekanik)
197 John Bode (Oxford Merton)
198 Campbellli Richard (Oxford Merton; mantık) +
199 Richard Brinkley (Fransisken; Nominalist) +
200 Robert Fland (Oxford) +
201 Baconthorplu John (İngiltere; anti-Averroist) +
202 Adam Woodham (Oxford, Londra; Fransisken; Ockhamist)
203 Robert Holkot (Cambridge Dominiken; Ockhamist Nominalist)
204 Aquilalı Peter (Scotist) +
205 Carraciololu Landolphe (Scotist) +
206 André de Neufchateau +

207 Peter Ceffons (Paris; Sisteryan) +
208 Ripalı John (Paris; Fransisken; Scotist, Nominalist) +
209 Strasbourglu Thomas (Augustinus yanlısı lider; Thomist)
210 Henry Suso (Constance, Köln; mistik, Dominiken)
211 John Tauler (Köln; mistik, Dominiken)
212 John Ruysbroeck (Hollanda; mistik)
213 Sassoferatolu Barotolus (İtalya) +
214 Orvietalı Hugolin (doğa bilimi; anti-felsefe) +
215 Riminili Guy (Bologna) +
216 Paulus Perusinus (Averroist) +

1365

217 Walter Hilton (İngiltere; Augustinus yanlısı; mistik) +
218 Lavenhamlı Richard (Oxford; Karmelit) +
219 Inghenli Marsilius (Paris, Heidelberg; Nominalist)
220 Hainbuchlu Henry (Paris, Toledo; Nominalist)
221 Oytalı Henry (Paris, Toledo; Nominalist)
222 Candialı Peter (Paris, Oxford; Fransisken; Papa V. Alexander; eklektik hoşgörü) +
223 Ubalduslu Baldus (Bologna, Pisa, Padua; hukuk) +
224 Padualı Bonsembiante +
225 Legnanolu John (Bologna; hukuk, teoloji) +
(227) Gerhard Groot (Hollanda; Ortak Yaşam Kardeşliğinin kurucusu)
(228) Florentinus Radevynszoon (Hollanda; Ortak Yaşam Kardeşliğinin kurucusu)
229 Sienalı St. Catherine (mistik esrimeler) +
(230) Giovanni di Conversino (Padua; Hümanist)
(231) Manual Chrysoloras (Bizans, Floransa; Hümanist)
252 John Rodington (Oxford; Fransisken; Scotist) +
253 John Capreolus (Paris, Toulouse; Thomism'i yeniden canlandıran Dominiken; eleş. Scotizm Nominalism) +
254 Raymond Sebond (Toulouse; Lullist) +
255 Gorkumlu Henry (Köln; Dominiken Thomist) +

1400

256 John Schoonhoven (Ruysbroeck'in mistisizmini savunan kişi)
259 Praglı Jerome
260 Gazalı Theodore (İtalya, çev. Aristoteles) +
261 Gemistos Plethon (Hümanist, Bizans, Floransa, Platoncu dini canlandıran kişi)
262 Veronalı Guarino (İstanbul, Padua, Floransa, Ferrara; Hümanist Yunanca çev.)
263 Vittorino da Feltre (Mantua, Hümanist eğitim reformu)
264 Venedikli Paul (Oxford, Paris, Padua; Averroist, bilim, mantık)

1435

265 Perugialı Paul (Padua, Venedik; Averroist) +
266 Gaetano di Tiene (Padua, Averroist) +
267 Kamperli Henry (Köln; Dominiken Thomist)
268 Carthusian Manastırlı Denis (Köln; Thomist, yeni-Platoncu mistik, anti-Nominalist, anti-Scotist)

269 Hendrik Herp (Hollanda, mistik

teoloji) +
270 Bolognalı St. Catherine (mistik vizyon Scotist)
(271) Enea Silvio de Piccolomini (imparatorluk yetkilisi, papa; Hümanist)
272 Lorenzo Valla (papalık sekreteri; Hümanist anti-Aristotelesçi, anti-skolastik)
273 George Trebizond (Bizans, İtalya; Hümanist, Aristotelesçi)
274 Cardinal Bessarion (Bizans, İtalya; Hümanist, Platoncu)
276 St. Antoninus (Floransa; Dominiken Thomist)
277 Flandersli Dominic (İtalya; Dominiken Thomist) +
278 Serafino Capponi de Porrecta (İtalya; Dominiken Thomist) +
279 İspanyalı Bartholomew (İtalya; Dominiken Thomist) +
280 Chrisostomo Javelli (İtalya; Dominiken Thomist) +
281 Johan Versoris (Dominiken Thomist) +
282 Gerhard von Elten (Dominiken Thomist) +
283 Gerhard de Monte (Dominiken Thomist) +
284 Lambert de Monte (Dominiken Thomist) +
(285) Georg Peurbach (Viyana, matematik)
(286) Regiomontanus (Viyana, matematik)

ŞEKİL 9.7. REFORMCULAR, METAFİZİKÇİLER, SEPTİKLER, 1465-1600

1465

287 Argyropoulos (Bizans, Floransa, Roma; Hümanist)
288 Genovalı St. Catherine (mistik) +
289 Vaurouillonlu William (Fransisken Scotist) +
290 Orbellisli Nicolas (Scotist) +
291 Antonius Serectus (Scotist) +
292 Venedikli Bonetus (Scotist) +
293 Brükselli George (Scotist) +
294 Samuel de Cassinis (Scotist) +
295 Thomas Bricot (Paris; Scotist/Nominalist)
296 Nicolas Tinctor (Paris, Tübingen; Scotist) +
297 Stephen Brulefer (Paris, Mainz; Scotist)
298 Scriptoris (Tübingen, Scotist)
299 Peter Tartaretus (Paris; rektör; Scotist)
300 Gabriel Biel (Heidelberg, Tübingen; Nominalistlerin öncüsü) +
301 Petrus Nigri (Köln, Thomist, anti-Nominalist) +
302 Gerhard von Hardenwyck (Köln; Albertist/Thomist)
303 Lugdelu Arnold (Köln; Albertist/Thomist)
304 Rudolph Agricola (Almanya, Hollanda; Hümanist, Aristotelesçi, anti-skolastik) +
305 Ermolao Barbaro (Venedik; "Alexandrist" Aristotelesçi)
306 Nicoletto Vernias (Padua; Averroist Aristotelesçi)
307 Alexander Achillini (Bologna; Averroist)
308 Elija Delmedigo (Girit; Musevi)
309 John Reuchlin (Tübingen, Heidelberg, Fransa, İtalya; Hümanist, Kabalacı) +
313 Francis Lychetus (Scotist) +

1500

314 John Mair (Paris, St. Andrews; Scotist/Nominalist, mantık, matematik)
315 Ghentli Dullaert (Paris; doğa

felsefesi; Aristoteles'i düzenleyen kişi, Buridan)
317 Jacques Lefevre (Fransa; Hümanist Aristotelesçi) +
318 Charles Bouillé (Fransa; Hümanist, doğa felsefesi) +
321 Agrippa von Nettesheim (okültist; Köln, Fransa, İtalya, İngiltere)
324 Ferreralı Francisco Silvestri (Bologna, İtalya; Dominiken; geliştirilmiş Thomist)
325 Cardinal Cajetan, Thomas di Vio (Bologna, Padua; Dominiken Thomist)
326 Agostino Nifo (Bologna; Averroist)

1535

327 Simon Porta (İtalya; Aristotelesçi)
328 Gasparo Contarini (İtalya; Aristotelesçi)
329 Franco Zorzi (İtalya; okültist) +
330 Andreas Osiander (Almanya; Protestan tarikatın kurucusu) +
331 Caspar Schwenckfeld (Almanya; Protestan tarikatın kurucusu)
332 Sebastian Franck (Almanya, Protestan, Hümanist, mistik)
332a Michael Servetus
333 Julius Scaliger (Fransa)
334 Marius Nizolius (Hümanist eklektik, anti-skolastik mantık) +
335 Peter Crockoert (Paris, Salamanca; Thomist)
336 Bartolomé de las Casas (Kızılderililere misyonerlik yapan kişi; doğal yasa)
(336a) George Buchanan (dinsel reformcu, Latin şair; İskoçya, Paris, Coimbra)
(336b) Marc-Antoine Muret (Latin anti-Cicerocu biçemci; Paris, Toulouse, Padua)
337 Francisco de Vitoria (Salamanca; Thomist; uluslararası hukukun kurucusu)
338 Melchior Cano (İspanya; Dominiken Thomist; bilimsel anti-mistik, anti-Cizvit)

1565

339 Martin de Ledesma (İspanya; Dominiken Thomist; ahlak kuramı)
340 Dominic de Soto (Dominiken Thomist, uluslararası hukukun kurucusu; Alcala, Paris)
341 Bartholomew de Medina (aynı) +
342 Dominic Bañez (Salamanca; Dominiken Thomist)
343 Luis de Molina (İspanya, Coimbra, Evora; Cizvit)
346 Valentine Weigel (Almanya, Lutherci mistik) +
347 Joseph Scaliger (Cenevre, Leyden)
348 Lelio Sozzini (Sienna; anti-Aristotelesçi)
349 Fausto Sozzini (Sienna, Polonya; Socinusçuluk/Unitaryenizm)
352 Jacobo Zabarella (Padua, Aristotelesçi) +
353 Andreas Cesalpinus (İtalya; Aristotelesçi) +
354 Jacobo Cremonini (İtalya; Aristotelesçi) +
355 Nicolaus Taurellus (Basel; Protestan anti-Aristotelesçi) +
356 Joest Lipsius (Louvain, Leyden; stoacılığı yeniden canlandıran Hümanist, Hıristiyanlıkla uzlaştıran kişi)
357 Francisco Sanchez (Bourdeaux, Toulouse; tıp; septik, Montaigne'in kuzeni)
358 Pierre Charron (Fransa; septik inancı, anti-Kalvinist)

ŞEKİL 10.1. AVRUPA AĞI:

ÇEVRELERİN GELİŞİMİ, 1600-1735

1565

(A) Maestlin (Tübingen teoloji)
i (B) Ostilio Ricci (matematik)
i (C) Galileo'nun babası
i (D) Descartes'in babası
(E) della Porta (Accademia Segreti, Napoli; Accademia Lincei, Roma)
(F) Fabricus (Padua, fizyoloji)
G Cizvit ekip (Coimbra, Thomist felsefe)
(H) Spenser (Sidney çevresi)

1600

1 Cardinal Bellarmine (Cizvit, Roma; Thomist)
2 Sarpi (Venedikli devlet teologu, doğa felsefesi)
3 Karmelit ekip (Alcala, Thomist felsefe) +
4 Vanini (Padua, Napoli, Toulouse; tıp; Averroist/panteist) +
(5) Harriot (matematik, astronomi, coğrafya)
(6) Napier (İskoçya; logaritma)
(7) Briggs (geometri, Gresham Koleji, Londra)
(8) Oughtred (matematik notasyonu)
(9) Ben Jonson
(10) John Donne
(11) George Herbert (Cherbery'nin küçük kardeşi)
12 Andrae (Tübingen; "Gül Haçlıları" duyuran kişi) +
13 Alsted (Herborn; anti-Arist; Lullist; bin yıl teolojisi)
14 Veron (La Flêche'de Cizvit öğretmen; anti-Kalvinist tartışmacı)
(15) Cardinal Bérulle (anti-Kalvinist lider; Oratoryenlerin kurucusu)

(15a) Mydorge (Descartes'in arkadaşı; konik kesitler; optik)
i 16 Montaigne'in kızı
(17) Nassaulu Maurice (Felemenk lider)
i (17a) Huygens ailesi
18 van Helmont (Louvain, tıp, Paracelsusçu kimya) +
19 da Costa (Acosta) (Musevi, Coimbra, Amsterdam'a göç eden kişi; insan yaratısı olarak din)
(20) Cavalieri (Milano, Cizvit; kalkülüs)

1635

(21) Torricelli (Roma, Floransa; matematik, fizik)
(22) Viviani (barometre)
(23) Haak (Palatin Elektör'ün Londra temsilcisi; bilim yazışmaları)
(24) Hartlib (Silezya tüccarı, Londra; bilim yazışmaları)
(25) Pell (Cambridge, Londra, Hollanda; matematik)
(26) Palatin Elektör
27 Bisterfeld (Heidelberg, Leipzig, diplomat; kilisenin yeniden birleşmesi)
(28) Roberval (Paris, matematik)
(29) Desargues (matematik)
(30) Fermat (Toulouse)
31 La Peyrère (Bordeaux, Paris, Amsterdam; ön-Adamit)
32 La Mothe de Vayer (septisizm Hıristiyanlığın temeli; Libertins Érudits'in öncüsü)
33 Naudé
34 Patin
(35) Corneille
(36) Molière
37 Cyrano de Bergerac (özgür düşünür, satirist)
38 Jungius (tıp doktoru, Padua; "Hamburg mantığı") +
i 39 Grotius'un oğlu
40 Erhard Weigel (Leipzig; geometrik

olarak etiği öğreten kişi)
i 41 Jakob Thomasius (Christian Thomasius'un babası)
42 Rabbi Menasseh ben Israel (İspanya; Musevi, Amsterdam matbaacı; mesih çağını öngören kişi)
43 Ribera (Amsterdam; Musevi, Spinoza'yla aforoz edilen kişi)
44 Boreil (Amsterdam; Musevi/ mezhepler arası çevresine ev sahipliği yapan kişi)
45 Fisher (Amsterdam; Quaker)
46 Nicole (Port-Royal; mantık; Jansenist polemik)
47 La Rochefoucauld
48 Mme. Sablé (La Rochefoucauld'la işbirliği)
49 Jacques Esprit (Rochefoucauld'la işbirliği)
{50} Ent (tıp doktoru, Padua, Londra; kan dolaşımını savunan kişi)
{51} Glisson (Cambridge, tıp)
(52) I. Earl Shaftesbury
(53) Oldenburg (Bremen, İngiltere, mektuplaşma)
{54} Wilkins (Elektör Palatin'in Londra vaizi; Görünmez Kolej haline gelen Oxford toplantıları)
{55} Wallis (geometri, Oxford)
{56} Wren (Oxford, astronomi, Gresham Koleji; geometri)
{57} Hooke (Oxford, Royal Society küratör)
{58} Petty (Oxford, Görünmez Koleje evsahipliği yapan kişi; anatomi profesörü)
{59} Sprat (Oxford, kralın vaizi)
{60} John Collins (matematik, Londra, mektuplaşma)
60a Glanvill (Kraliyet Topluluğunun savunucusu)

61 Whichcote (Cambridge Platoncularının öncüsü)
62 Culverwel (Kalvinist ahlak felsefesi)
63 John Smith (liberal teoloji)
64 Worthington
64a Anne Conway (More'un öğrencisi; spiritüel monizm)
{65} Barrow (Trinity, Cambridge, matematik)
66 Gracian (İspanya, Musevi; Makyavelyan tavsiye) +
67 Luke Wadding (Lyons, Scotus'un eserlerini düzenleyen kişi) +
68 St. Thomaslı John (Coimbra, Louvain, Alcala; son yaratıcı Thomist) +
69 Sallo (Paris, ilk bilimsel dergi olan *Journal des Scavans*'ın kurucusu)
70 Clerselier (Descartes hayranı, elyazmalarını yayan kişi)
(71) Montmor (hami, Paris çevresi)
(72) Thévenot (Académie des Sciences'ı örgütleyen kişi)

1665

80 Rohault (Paris, Kartezyen felsefe ve doğa bilimi)
81 Sorbière (Paris, Kartezyen çevre)
82 Régis (Paris, Kartezyen çevre)
83 Geulincx (Louvain; Leiden'de profesör; aranedencilik)
84 Tschirnhaus (Almanca sayılar; matematik, optik, epistemoloji)
85 Simon Foucher (Paris; vaiz)
86 Fontenelle (antiklere karşı modernleri savunan kişi)
87 La Bruyère (Paris; hukukçu, nükteli şiirler)
(87a) Racine
88 Richard Simon (Oratoryen)
89 Huet (Veliaht öğretmeni, rahip)
90 Fénelon (Paris sarayı; kurtuluştan ayrı Tanrı sevgisi)
90a Cordemoy (Veliaht'ın okuru; aranedencilik)

90b La Forge (aranedencilik)
91 Mme. Guyon (dingincilik, mistisizm)
92 Pufendorf (Leipzig; Berlin saray tarihçisi; doğal hukuk)
93 Spener (Strasbourg, Frankfurt; pietizmin kurucusu)
{94} Jakob Bernouilli (Basel, matematik)
{95} Marquis de L'Hospital (matematik)
96 LeClerc (Cenevre, Hollanda sürgünü; Locke öğrencisi)
97 Orobio de Castro (Amsterdam; Museviliğin rasyonel savunusu)
98 Juan de Prado (Amsterdam; doğal din)
i 99 Lady Masham (Cudworth'un kızı)
100 Antoine Goudin (Milano, Thomist) +
101 Frances Macedo (Scotist ansiklopedi) +
102 Claudius Frassen (Paris, Scotist) +
{103} Halley (Oxford; astronomi)
{104} Flamsteed (kraliyet astronomu)
{105} William Molyneux (Dublin, Londra; astronomi, optik)
106 Norris (Oxford, rektör; eleş. deizm)
107 Toland (Edinburgh, Leiden; Oxford; deist)
108 Syndenham (tıp, Oxford)
109 Blount (soylu, deist)
(110) Dryden
(110a) Thomas Herbert (Cherburyli Herbert'in torunu, hami)
(110b) Sir William Temple (diplomat; kadimler ve modernler karşılaştırması)
(110c) Viscount Molesworth (hami)
(110d) Castares (Shaftesbury ve Locke'la ortak komplocu; Edinburgh Üniversitesinin yöneticisi)

1700

111 Anthony Collins (Cambridge, kırsal sulh hâkimi; deist)
112 Tindal (Oxford, bilim kurumu üyesi; ruhban sınıfı karşıtı)
(113) Bentley (kraliyet kütüphanecisi; Yunanca metin eleştirmeni)
114 Samuel Clarke (kraliçenin vaizi; Leibniz'le ihtilaf)
114a Catherine Cockburn (Locke'u savunan kişi, eleş. Shaftesbury, Hutcheson)
115 Balgny (papaz; eleş. Shaftesbury, Hutcheson)
116 Woodston (Cambridge üyesi; deist) +
117 William Law (Cambridge anti-deist, dindar mistik)
(118) Mandeville (Leiden, tıp doktoru, Londra) +
119 Collier (Oxford; bölge papazı; İdealizm)
{120} Samuel Molyneux (105'in oğlu; Dublin; astronomi)
121 Monteforlinolu Jerome (Scotist/ Thomist) +
{122} Maclauren (Edinburgh matematik kürsüsü)
(122a) Mackie (110d'nin yeğeni; medeni hukuk öğretmeni, Edinburgh)
(123) Addison
(124) Steele
(125) Pope
(126) John Gay (şair)
(127) Congreve
(128) Arbuthnot (kraliçenin hekimi; satirler)
129 Lord Bolingbroke (Tory lideri, deist)
(130) Lord Chesterfield
{131} Johan Bernouilli (Basel, kalkülüs)
{132} Goldbach (Königsberg, matematik)
{133} de Moivre (Huguenot, Londra'ya kaçan kişi; olasılık)
134 Comte de Boulainvilliers
135 Meslier (köy papazı, Champagne; dinin radikal eleştirisi) +

136 Budde (Wittenberg, Halle, Jena; eklektik)
137 Rudiger (Leipzig, Halle; Thomasçı)
138 A.F. Hoffman (Leipzig, reforme edilmiş pietizm)
139 August Francke (pietist; Halle, Strasbourg)
140 Saint-Hyacinthe (Hollanda, ahlaki nihilizm) +

1735

(140a) Genovese (Napoli, ekonomi)
157 Maupertuis (Paris, Berlin; Newtoncu bilim)
(158) Euler (Basel, St. Petersburg, Berlin; matematik)
161 Bilfinger (Wolffian/Leibnizci)
162 Crusius (Leipzig; Wolffianizme saldıran pietist)
163 Baumgarten (Halle Wolffian, estetik)

ŞEKİL 10.2. YUNAN MATEMATİKÇİLERİN VE FİLOZOFLARIN AĞ ÖRTÜŞMESİ, MÖ 600-MS 600

Not: Şekil 10.2'de diğer tüm şekillerden farklı bir işaretleme kullanılmıştır. Yalnızca bu şekil için:
() = matematikçi olmayan
[] = Şekil 3.1'den 3.8'e kadar Yunan filozoflarının ağındaki sayılar
altı çizili = Şekil 3.1'den 3.8'e kadar birincil veya ikincil filozof

1 Ameristus
(1a) Stesichorus (şair)
2 Naburianos (Keldani astronom)
(3) Leukippos
4 Anaksimandros
5 Phaeinus (astronomi)
6 Bryson (sofist)
7 Meton (astronomi)
8 Euctemon (astronomi)
8a Antiphon (sofist)
8b Metapontumlu Hippasos (Pisagorcu)
8c Kireneli Theodoros (Pisagorcu)
9 Sakız Adalı Oenopides [17]
11 Andron
12 Zenodotus
13 Syracuselu Hicetas [23] (Pisagorcu astronom)
14 Eurytas [25] (Pisagorcu)
15 Ekhekrates [26] (Pisagorcu)
16 Thymaridas (Pisagorcu)
18 Leo
20 Theaetetos [41]
21 Thasoslu Leodamos +
22 Kidenas (astronomi, Babil)
23 Polemarhos [78]
23a Helicon
24a Dinostratos
24b Aristaios
25 Spevsippos
26 Magnesialı Theudios [46]
27 Ekfantos [24] (Pisagorcu)
28 Philippos Medmaeos (Opuslu Philippos) [43]
29 Heraklides Pontikos
31 Spintharos [69]
32 Aristoksenos [72] (harmoni)
33 Messinalı Dikearhos [74]
34 Rodoslu Eudemos [73]
35 Theophrastos
36 Senokrates
37 Pitaneli Autolikos [80]
38 Kallipos [79]
39 Arkesilaos
40 Solili Aratus [96] (astronom, şair)
41 Solili Crantor
42 Straton
(43) Sakız Adalı Ariston
44 Bion [89] (kinik)
45 Kallimakhos
46 Sisamlı Conon

47 Dositheus
i 48 Phidias (astronom, Arşimet'in babası)
i 49 50'nin babası (Epikurosçu)
50 Dionysodorus
51 Bergamalı Eudemos
52 Sudines (Selevkos sarayında Keldani astronom & astrolog, Bergama)
53 Philonides (Epikurosçu, Bergama sarayı)
54 Zenodoros
55 Diokles
i 56 58'in babası
57 Tyreli Basilides [126] (Epikurosçu)
58 İskenderiyeli Hypsicles
59 Selukyalı Seleukos (52'yle aynı)
60 Bythinialı Theodosios
61 60'ın oğlu
63 Sidonlu Zenon [166]
63a Phaedros [167] (Epikurosçu)
65 Perseos
65a Kolofonlu Hermotinos
66 Aristyllos (astronomi)
67 Bizanslı Philon +
68 Nicomedes
69 Pseudo-Petosiris (astroloji) +
70 Clemedes (astronomi) +
71 Dionysidoros
72 Diodoros Sikeliotes
73 Stilo [159]
(74) Askalonlu Antiokhos
75 İskenderiyeli Sosigenes (astronomi)
76 Varro [160]
78 Nigidius Figilus [164] (yeni-Pisagorcu okültist)
79 Strabon [178]
80 Columella (astronomi, ölçme)
81 Marcus Manlius (astroloji)
82 Plinius (ansiklopedici)
83 Kireneli Theodosios
84 Hyginus (ölçme)
85 Balbus (ölçme)
86 Tyreli Marinos (coğrafya) +
87 Sidonlu Dorotheos (astroloji)
88 Junius Nipsus (ölçme)
89 Epaphroditos
90 Censorius (astroloji)
91 Adratus (astronomi)
93 İzmirli Theon [232]
94 Afrodisiaslı Aleksandros
95 Gaderalı Philon
96 Nikealı Sporos
(97) Dionysios (İskenderiye'nin Hıristiyan piskoposu)
98 İskenderiyeli Anatolios [268]
99 Serenos
100 Peithon
101 İskenderiyeli Theon [292]
102 Hypatia [296]
103 Kireneli Synesios [297] (astronomi)
104 İskenderiyeli Paul (astroloji)
105 Firmus Maternus (astroloji)
106 Martinus Capella [290] (ansikpoledici)
107 Macrobius [289]
108 Syrianos [300]
109 Atinalı Plutarhos [298]
110 Aquitanialı Victorius
111 Larissalı Domninos [301]
112 Marinos [303]
113 Ammonios [304]
114 Askalonlu Eutocos
115 Trellesli Anthemios
116 Miletoslu İsidoros
117 Simplikios [306]
118 Cassiodorus [313]

ŞEKİL 11.1. AYDINLANMA SIRASINDA FRANSIZ VE İNGİLİZ AĞI, 1735-1800

Şekil 10.1'den Bağlantılar

(52) I. Earl Shaftesbury
86 Fontenelle
(110c) Viscount Molesworth (hami)
(110d) Castares (Shaftesbury ve Locke'la ortak komplocu; Edinburgh Üniversitesinin yöneticisi)

(122) Maclauren (Edinburgh matematik kürsüsü)
(122a) Mackie (110d'nin yeğeni, medeni hukuk öğretmeni, Edinburgh)
129 Lord Bolingbroke (Tory lideri, deist)
130 Lord Chesterfield
134 Comte de Boulainvilliers

1735

141 Thomas Morgan (muhalif papaz; Christian deist)
144 Hartley (Cambridge; tıp doktoru, Londra; çağrışımcılık)
145 John Gay (Cambridge; kırsal papaz; faydacılık)
146 Lord Kames (Henry Home) (Edinburgh hâkimi; doğal din)
148 Tucker (ahlak anlayışının çağrışım temeli)
(149) Dr. Samuel Johnson
151 Helvetius (Paris, materyalizm)
(152) Turgot (Paris, Limoges; maliye bakanı)
(153) Marquise de Châtelet (hami, bilim, yorum)
(154) Boerhave (Leiden; tıp doktoru, kimya)
155 La Mettrie (Leiden; ordu doktoru, Berlin sürgünü; materyalizm)
156 Marquis de Vauvenarges (deist)
157 Maupertuis (Paris, Berlin; Newtoncu bilim)

1765

184 Robinet (Fransız; Amsterdam; Spinozacı)
185 Naigeon (*Encyclopédie* asistan; ateist)
188 Mme. Helvetius (Auteuil çevresi)
(189) Comte de Volney
(190) Lavoisier
(191) Laplace
(192) Franklin
(193) Jefferson
(194) Blackstone (kürsü, İngiliz hukuku, Oxford)
(195) Priestly (konformist olmayan din adamı)
(196) Burke
197 Richard Price (Londra, Kalvinist din adamı; eleş. Hutcheson sağduyusu)
(198) Erasmus Darwin (Cambridge, Edinburgh; tıp doktoru; Lamarckçı)
199 Beattie (Aberdeen; Reid sağduyu)
200 Campbell (Aberdeen, prof. ilahiyat; sağduyu)
201 Ferguson (Edinburgh)
202 Dugald Stewart (Edinburgh, ahlaki felsefe)
203 Destutt de Tracy
204 Cabanis (İdeologların öncüsü)

1800

205 Thomas Brown (Edinburgh; Reid'i eleştiren kişi)
206 James Mill (Edinburgh, Londra)

REFERANSLAR

Afnan, Soheil M. 1958. *Avicenna: His Life and Works.* London: Allen and Unwin.

Akamatsu, Toshihide ve Philip Yampolsky. 1977. "Muromachi Zen and the Gozan System." Hall ve Toyoda, 1977.

Aland, Kurt ve Barbara Aland. 1987. *The Text of the New Testament.* Leiden: Brill.

Alexander, Samuel. 1927. *Space, Time, and Deity.* London: Macmillan.

Ameriks, Karl. 1992. "The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology." Guyer, 1992.

Anderson, Perry. 1974. *Lineages of the Absolutist State.* London: Verso. Anselm. 1962. *Basic Writings.* La Salle, Ill.: Open Court.

Ariel, Yoav. 1989. *K'ung-Ts'ung-Tzu: The K'ung Family Masters' Anthology.* Princeton: Princeton University Press.

Ariès, Phillipe. 1962. *Centuries of Childhood.* New York: Random House.

Ariew, Roger. 1990. "Descartes in Social Context." Yayımlanmamış bildiri. Attwater, Donald ve Catherine Rachel John. 1983. *The Penguin Dictionary of Saints.* New York: Viking Penguin.

Audi, Robert (ed.). 1995. *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ayer, A.J. 1982. *Philosophy in the Twentieth Century.* New York: Random House.

Bacon, Francis. 1965. *A Selection from His Works.* New York: Macmillan.

Balazs, Étienne. 1964. *Chinese Civilization and Bureaucracy.* New Haven: Yale University Press.

Ball, W.W. Rouse. [1908] 1960. *A Short Account of the History of Mathematics.* New York: Dover.

Barbagli, Marzio. 1982. *Educating for Unemployment: Politics, Labor Markets, and the School System—Italy, 1859-1973.* New York: Columbia University Press.

Barnes, Barry. 1977. *Interests and the Growth of Knowledge.* London: Routledge and Kegan Paul.

Barraclough, Geoffrey. 1979. *The Times Atlas of World History.* Maplewood, N.J.: Hammond.

Barrett, T.H. 1992. *Li Ao: Budist, Taoist, or neo-Confucian?* Oxford: Oxford University Press.

Barua, Beni Madhab. 1974. *Studies in Buddhism.* Calcutta: Saraswat Library.

Basham, A.L. 1951. *History and Doctrines of the Ajivikas.* London: Luzac.
——— 1989. *The Origins and Development of Classical Hinduism.* New York: Oxford University Press.
Beiser, Frederick C. 1987. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
——— 1992. "Kant's Intellectual Development: 1746-1781." Guyer, 1992.
——— (ed.). 1993. *The Cambridge Companion to Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press.
Bell, Quentin. 1972. *Virginia Woolf: A Biography.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Bellah, Robert N. 1957. *Tokugawa Religion.* New York: Free Press.
——— 1978. "Baigan and Sorai: Continuities and Discontinuities in Eighteenth-Century Japanese Thought." Najita ve Scheiner, 1978.
Ben-David, Joseph. 1960. "Roles and Innovations in Medicine." *American Journal of Sociology* 65:557-568.
——— 1971. *The Scientist's Role in Society.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
Ben-David, Joseph ve Randall Collins. 1966. "Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology," *American Sociological Review* 31:451-465.
Ben-David, Joseph ve Awraham Zloczower. 1962. "Universities and Academic Systems in Modern Societies," *European Journal of Sociology* 3:45-85.
Bennett, Ralph F. 1971. *The Early Dominicans.* New York: Russell and Russell.
Bentley, John Edward. 1939. *Outline of Philosophy.* New York: Longmans, Green.
Bergmann, Gustav. 1967. *Realism: A Critique of Brentano and Meinong.* Madison: University of Wisconsin Press.
Berkeley, George. [1709] 1925. *Essay Towards a New Theory of Vision.* New York: Dutton.
Berman, Harold. 1983. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Bernard, Luther L. ve Jessie Bernard. 1943. *Origins of American Sociology.* New York: Crowell.
Bernstein, Basil. 1971-1975. *Class, Codes, and Control.* London: Routledge.
Bettoni, Efrem. 1961. *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy.* Washington, D.C.: Catholic University Press.
Biemel, Walter. 1964. *Sartre.* Reinbek bei Hamburg: Rohwolt.
Blacker, Carmen. 1964. *The Japanese Enlightenment: A Study in the Writings of Fukazawa Yukichi.* Cambridge: Cambridge University Press.
Bloch, Marc. 1961. *Feudal Society [Feodal Toplum].* Chicago: University of Chicago Press.
Bloor, David. 1976. *Knowledge and Social Imagery.* New York: Columbia University Press.
——— 1983. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge.* Chicago: University of Chicago Press.
The Blue Cliff Record. 1977 [orijinali MS 1128]. Çev. Thomas ve J.C. Cleary. Boulder: Shambala.

Blumenberg, Hans. 1983. *The Legitimacy of the Modern Age.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

——— 1987. *The Genesis of the Copernican World.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Boase, T.S.R. 1933. *Boniface VIII.* London: Constable.

Bodde, Dirk. 1991. *Chinese Thought, Society, and Science.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Borgman, Cristine L. (ed.). 1990. *Scholarly Communication and Bibliometrics.* London: Sage.

Boring, Edward G. 1950. *A History of Experimental Psychology.* New York: Appleton-Century-Crofts.

Borkenau, Franz. 1981. *End and Beginning. On the Generations of Cultures and the Origins of the West.* New York: Columbia University Press.

Boschetti, Anna. 1985. *Sartre et "Les temps modernes,"* Paris: Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre. [1975] 1991. *The Political Ontology of Martin Heidegger* [*Heidegger'in Politik Ontolojisi*]. Oxford: Polity Press.

——— [1979] 1984. *Distinction* [*Ayrım*]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——— [1984] 1988. *Homo Academicus.* Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre ve Jean-Claude Passeron. [1970] 1977. *Reproduction: In Education, Society, and Culture* [*Vârisler; Öğrenciler ve Kültür*]. London: Sage.

Boyer, Carl b. 1985. *A History of Mathematics.* Princeton: Princeton University Press.

Bradley, F.H. [1883] 1922. *The Principles of Logic.* Oxford: Oxford University Press.

——— 1893. *Appearance and Reality.* Oxford: Clarendon Press.

Braudel, Fernand. [1967] 1973. *Capitalism and Material Life, 1400-1800.* New York: Harper and Row.

——— [1979] 1984. *The Perspective of the World.*, Cilt 3 of *Civilization and Capitalism, Fifteenth-Eighteenth Century.* New York: Harper.

Brent, Joseph. 1993. *Charles Sanders Peirce: A Life.* Bloomington: Indiana University Press.

Brentano, Franz. [1862] 1975. *On the Several Senses of Being in Aristotle* [*Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*]. Berkeley: University of California Press.

Bretall, Robert (ed.). 1946. *A Kierkegaard Anthology.* New York: Random House.

Broad, C.D. 1975. *Leibniz: An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brooke, Rosalind b. 1959. *Early Franciscan Government.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Peter. 1967. *Augustine of Hippo: A Biography.* Berkeley: University of California Press.

——— 1982. *Society and the Holy in Late Antiquity.* Berkeley: University of California Press.

Brown, Stuart. 1984. *Leibniz.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bruford, W.H. 1962. *Culture and Society in Classical Weimar, 1775-1806.* Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1965. *Germany in the Eighteenth Century: The Social Background of the Literary Revival.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brunschwig, Henri. 1947. *Le crise de l'état prussien à la fin de XVIIIe siècle.* Paris: Presses Universitaires de France.
Bryant, Joseph M. 1986. "Intellectuals and Religion in Ancient Greece," *British Journal of Sociology* 37:269-296.
——— 1990. "Enlightenment Psychology and Political Reaction in Plato's Social Philosophy: An Ideological Contradiction?" *History of Political Thought* 11:1-19.
——— 1996. *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics.* Albany: SUNY Press.
Buchler, Justus (ed.). 1955. *Philosophical Writings of Peirce.* New York: Dover.
Burkert, Walter. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
——— 1985. *Greek Religion.* Oxford: Oxford University Press.
Burrage, Michael. 1993. "From Practice to School-Based Professional Education: Patterns of Conflict and Accommodation in England, France, and the United States," Rothblatt ve Wittrock, 1993.
Burschell, Friedrich. 1958. *Schiller.* Hamburg: Rowohlt.
Butler, Edward C. 1962. *Benedictine Monachism.* New York: Barnes and Noble.
Cajori, Florian. 1928. *A History of Mathematical Notations.* La Salle, Ill.: Open Court.
Cameron, Euan. 1991. *The European Reformation.* Oxford: Clarendon Press.
Camic, Charles. 1983. *Experience and Enlightenment: Socialization for Cultural Change in Eighteenth-Century Scotland.* Chicago: University of Chicago Press.
Camus, Albert. [1942] 1955. *The Myth of Sisyphus* [*Sisifos Söyleni*]. New York: Knopf.
——— [1951] 1956. *The Rebel* [*Başkaldıran İnsan*]. New York: Knopf.
Canfora, Luciano. 1990. *The Vanished Library: A Wonder of the Ancient World.* Berkeley: University of California Press.
Cannon, Susan. 1978. *Science in Culture: The Early Victorian Period.* New York: Dawson Scientific History Publications.
Caputo, John D. 1993. "Heidegger and Theology," Guignon, 1993.
Cardan, Jerome. [1575] 1962. *The Book of My Life.* New York: Dover.
Caron, Jean-Claude. 1991. *Générations romantiques, 1814-1851: les étudiants de Paris et le quartier latin.* Paris: Colin.
Chadwick, Henry. 1967. *The Early Church.* Baltimore: Penguin Books.
Chadwick, Owen. 1966. *The Victorian Church.* New York: Oxford University Press.
Chaffee, John W. 1985. *The Thorny Gates of Learning in Sung China.* Cambridge: Cambridge University Press.
Chakravarti, Uma. 1987. *The Social Dimensions of Early Buddhism.* Delhi: Oxford University Press.
Chambers Biographical Dictionary. 1984. Edinburgh: Chambers.
Chambliss, Daniel F. 1989. "The Mundanity of Excellence," *Sociological Theory* 7:70-86.
Chan, Wing-Tsit. 1963. *A Sourcebook in Chinese Philosophy.* Princeton: Princeton University Press.
——— 1970. "The Ch'eng-Chu School of Early Ming," *Self and Society in Ming Thought,* ed. William Theodore de Bary. New York: Columbia University Press.

Chandler, Tertius ve Gerald Fox. 1974. *3,000 Years of Urban Growth.* New York: Academic Press.

Chang, Carsun. 1957-1962. *The Development of neo-Confucian Thought.* New York: Bookman Associates.

Chappell, David W. 1987. *Budist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Chattopadhyaya, Debiprasad. 1972. *Indian Philosophy.* Delhi: People's Publishing House.

——— 1979. *Studies in the History of Indian Philosophy.* 3 cilt. Calcutta: K. P. Bagchi.

Chauvin, André. 1991. *Les Jesuits à la Flêche.* La Flêche: Prytanée National Militaire.

CHC = The Cambridge History of China. 1986. Cilt 1. *The Ch'in and Han Empires, MÖ. 221– MS. 220.* 1979. Cilt. 3. *Sui and T'ang China, 581-906.* 1988. Cilt 7. *The Ming Dynasty. 1368-1644.* Kısım 1, Cambridge: Cambridge University Press.

Chen, Cheng-Yih (ed.). 1987. *Science and Technology in Chinese Civilization.* Singapore: World Scientific Publishing Company.

Ch'en, Kenneth. 1964. *Buddhism in China.* Princeton: Princeton University Press.

Ch'ien, Edward. 1982. "The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism," *Journal of Chinese Philosophy* 9:307-328.

——— 1986. *Chiao Hung and the Restructuring of neo-Confucianism in the Late Ming.* New York: Columbia University Press.

Ching, Julia (ed.). 1987. *The Records of Ming Scholars by Huang Tsung-shi.* Honolu lu: University of Hawaii Press

CHJ = The Cambridge History of Japan. 1990. Cilt. 3. Kozo Yamamura (ed.), *Medieval Japan.* 1991. Cilt 4. John W. Hall (ed.), *Early Modern Japan.* 1989. Cilt 5. Marius b. Jansen (ed.), *The Nineteenth Century.* 1988. Cilt. 6. Peter Duus (ed.), *The Twentieth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

CHLG = Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. 1967. Cambridge: Cambridge University Press.

CHLMP = The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. 1982. Cambridge: Cambridge University Press.

Cleary, Thomas. 1983. *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Cleary, Thomas (terc.). 1986. *The Inner Teachings of Taoism by Chang Po-tuan.* Boston: Shambala.

Clooney, Francis X. 1990. *Thinking Ritually: Rediscovering the Purva Mimamsa of Jaimini.* Vienna: Publications of the de Nobili Research Library.

CMH = The Cambridge Modern History. 1902-1911. 13 cilt. Cambridge: Cambridge University Press.

Cobban, Alan b. 1975. *The Medieval Universities: Their Development and Organization.* London: Methuen.

——— 1988. *The Medieval English Universities.* Berkeley: University of California Press.

Coffa, J. Alberto. 1991. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen-Solal, Annie. 1987. *Sartre: A Life* [*Jean-Paul Sartre*]. New York: Pantheon.
Cole, Stephen. 1983. "The Hierarchy of the Sciences," *American Journal of Sociology* 89:111-139.
Cole, Stephen, Jonathan R. Cole ve Lorraine Dietrich. 1978. "Measuring the Cognitive state of a Scientific Discipline," *Toward a Metric of Science,* içinde (ed.). Yehuda Elkana vd. New York: Wiley.
Collcutt, Martin. 1981. *Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
——— 1986. "Buddhism: The Threat of Eradication," *Japan in Transition: From Tokugawa to Meiji,* içinde (ed.). Marius Jansen ve Gilbert Rozman. Princeton: Princeton University Press.
——— 1990. "Zen and the *Gozan,*" Yamamura, 1990.
Collins, Churton. 1908. *Voltaire, Montesquieu, and Rousseau in England.* London: E. Nash.
Collins, Harry M. 1974. "The TEA Set: Tacit Knowledge and Scientific Networks," *Science Studies* 4:165-186.
——— 1985. *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice.* London: Sage.
Collins, Randall. 1971. "Functional and Conflict Theories of Educational Stratification," *American Sociological Review* 36:1002-19.
——— 1975. *Conflict Sociology: Towards an Explanatory Science.* New York: Academic Press.
——— 1979. *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification.* New York: Academic Press.
——— 1981. *Sociology since Midcentury.* New York: Academic Press.
——— 1984. "Statistics versus Words," *Sociological Theory 1984.* içinde San Francisco: Jossey-Bass.
——— 1986. *Weberian Sociological Theory* [*Max Weber Bir Kılavuz*]. New York: Cambridge University Press.
——— 1990. "Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions," Kemper, 1990.
——— 1992. "Can Sociology Create an Artificial Intelligence?" Randall Collins, *Sociological Insight: An Introduction to Non-obvious Sociology.* New York: Oxford University Press.
——— 1994. "Why the Social Sciences Won't Become High-Consensus, Rapid-Discovery Science," *Sociological Forum* 9:155-177.
——— 1997. "An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-transforming Growth in Japan," *American Sociological Review* 62.
Collins, Randall ve Sal Restivo. 1983. "Robber-Barons and Politicians in Mathematics: A Conflict Model of Science," *Canadian Journal of Sociology* 8:199-227.
Conze, Edward. 1959. *Buddhism: Its Essence and Development.* New York: Harper.
——— 1962. *Budist Thought in India.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
——— (ed.). 1973. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines.* Bolinas, Calif.: Four Seasons Foundation.

Coomaraswamy, Ananda K. [1927] 1965. *History of Indian and Indonesian Art*. New York: Dover.
Copleston, Frederick. 1950-1977. *A History of Philosophy* [*Felsefe Tarihi*]. 9 cilt. New York: Doubleday.
——— 1979. *On the History of Philosophy*. New York: Harper and Row.
Corbin, Henry. 1969. *Creative Imagination in the Sufism of İbn Arabi*. Princeton: Princeton University Press.
Coser, Lewis. 1956. *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press.
Courcelle, Pierre. 1969. *Late Latin Writers and Their Greek Sources*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Cozzens, Susan E. 1989. "What Do Citations Count? The Rhetoric-First Model," *Scientometrics* 15:437-447.
Crane, Diana. 1972. *Invisible Colleges: Diffusion of Knowledge in Scientific Communities*. Chicago: University of Chicago Press.
Craven, Roy C. 1975. *A Concise History of Indian Art*. New York: Oxford University Press.
Croll, Morris W. 1966. *Style, Rhetoric, and Rhythm: Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press.
Cruz Hernandez, Miguel. 1957. *Filosofia hispano-musulmana*. Madrid: Asociation Española para el Progreso de las Ciencias.
Cumont, Franz. [1912] 1960. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. New York: Dover.
Daiches, David, Peter Jones ve Jean Jones. 1986. *A Hotbed of Genius: The Scottish Enlightenment, 1730-1790*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Dardess, John W. 1983. *Confucianism and Autocracy: Professional Ethics in the Founding of the Ming Dynasty*. Berkeley: University of California Press.
Dasgupta, Surendranath. 1922-1955. *History of Indian Philosophy*. 5 cilt. Cambridge: Cambridge University Press.
Dauben, J.W. 1979. *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Davidson, Herbert H. 1987. *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press.
Davies, C. Collin. 1949. *An Historical Atlas of the Indian Peninsula*. 2. baskı. Oxford: Oxford University Press.
Dear, Peter. 1988. *Mersenne and the Learning of the Schools*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
——— 1995. *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
de Bary, William T. 1979. "Sagehood as a Secular and Spiritual Ideal in Tokugawa neo-Confucianism," de Bary ve Bloom, 1979.
——— 1988a. *East Asian Civilizations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
——— 1988b. *The Message of the Mind in neo-Confucian Thought, 1200-1850*. New York: Columbia University Press.
de Bary, William T. ve Irene Bloom (ed.). 1979. *Principle and Practicality: Essays in neo-Confucianism and Practical Learning*. New York: Columbia University Press.

de Boer, T.J. 1903. *The History of Philosophy in Islam* [*İslâm'da Felsefe Tarihi*]. London: Luzac and Company.

Degler, Carl. 1991. *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*. New York: Oxford University Press.

Demiéville, Paul. 1986. "Philosophy and Religion from Han to Sui," *CHC*, 1:808-872.

Derrida, Jacques. [1962] 1978. *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Descartes, René. [1637] 1954. *Geometry*. New York: Dover.

——— [1644] 1983. *Principles of Philosophy* [*Felsefenin İlkeleri*]. Dordrecht: Reidel.

——— 1985. *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deussen, Paul. 1912. *The System of Vedanta*. Chicago: Open Court.

Deutsch, Eliot. 1969. *Advaita Vedanta*. Honolulu: University of Hawaii Press.

De Vogel, C.J. 1971. "Boethiana, I," *Vivarium* 9:49-66.

de Wulf, Maurice. 1934-1947. *Histoire de la philosophie médiévale*. 3 cilt. Paris: Vrin.

Dickey, Laurence. 1993. "Hegel on Religion and Philosophy," Beiser, 1993.

Di Giovanni, George. 1992. "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection," Guyer, 1992.

Dillon, John. 1977. *The Middle Platonists*. London: Duckworth.

Dilworth, David A. 1979. "Jitsugaku as an Ontological Conception: Continuities and Discontinuities in Early and Mid-Tokugawa Thought," de Bary ve Bloom, 1979.

——— 1989. *Philosophy in World Perspective*. New Haven: Yale University Press.

DL = Diogenes Laertius. 1925 [orijinali yaklaşık MS 200]. *Lives of Eminent Philosophers*. 2 cilt. Loeb Classical Library. London: Heinemann.

Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.

Doniger, Wendy. 1991. "Introduction," *The Laws of Manu* içinde. Baltimore: Penguin.

Dore, Ronald P. 1965. *Education in Tokugawa Japan*. Berkeley: University of California Press.

Dostal, Robert J. 1993. "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger," Guignon, 1993.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger* [*Saflık ve Tehlike*]. London: Routledge and Kegan Paul.

——— 1973. *Natural Symbols* [*Doğal Semboller*]. Baltimore: Penguin Books.

Douie, Decima 1932. *The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli*. Manchester: The University Press.

DSB = *Dictionary of Scientific Biography*. 16 cilt. 1981. New York: Scribner's.

Dummett, Michael. 1978. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——— 1981. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.

Dumoulin, Heinrich. 1988. *Zen Buddhism: A History*. Cilt 1. *India and China*. New York: Macmillan.

——— 1990. *Zen Buddhism: A History*. Cilt 2. *Japan*. New York: Macmillan.

Durkheim, Émile. [1912] 1961. *The Elementary Forms of the Religious Life* [*Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*]. New York: Collier.

Dutt, Sukumar. 1962. *Budist Monks and Monasteries of India*. London: Allen and Unwin.

Eagleton, Terry. 1990. *The Ideology of the Aesthetic* [*Estetiğin İdeolojisi*]. Oxford: Blackwell.

Eberhard, Wolfram. 1977. *A History of China*. Berkeley: University of California Press.

EIP = *Encyclopedia of Indian Philosophies*. 1977. Cilt 2. *Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyaya-Vaisesika up to Gangesa*. 1981. Cilt 3. *Advaita Vedanta up to Samkara and His Pupils*. 1987. Cilt 4. *Samkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. 1990. Cilt 5. *The Philosophy of the Grammarians*. Princeton: Princeton University Press.

Eisele, Carolyn. 1979. *Studies in the Scientific and Mathematical Philosophy of Charles S. Peirce*. The Hague: Mouton.

Eliade, Mircea. 1969. *Yoga: Immortality and Freedom* [*Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*]. Princeton: Princeton University Press.

Eliot, Charles. 1988. *Hinduism and Buddhism*. 3 cilt. Delhi: Indian Books Centre.

Elison, George ve B.L. Smith (ed.). 1981. *Warlords, Artists, and Commoners: Japan in the Sixteenth Century*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Elliott, J.H. 1970. *Imperial Spain, 1469-1716*. Baltimore: Penguin Books.

Elvin, Mark. 1973. *The Pattern of the Chinese Past*. London: Methuen.

Engel, Arthur J. 1982. *From Clergyman to Don: The Rise of the Academic Profession in Nineteenth-Century Oxford*. Oxford: Oxford University Press.

Enros, Philip C. 1981. "Cambridge University and the Adoption of Analysis in Early Nineteenth-Century England," *Social History of Nineteenth-Century Mathematics*, ed. Herbert Mehrtens, Henk Bos ve Ivo Schneider. Boston: Birkhauser.

EP = *The Encyclopedia of Philosophy*. 8 cilt. 1967. New York: Macmillan.

Evans, G.R. 1980. *Anselm and a New Generation*. Oxford: Clarendon Press.

Fabiani, Jean-Louis. 1988. *Les philosophes de la République*. Paris: Éditions de Minuit.

——— 1989. "Sociologie et histoire des idées: l'épistemologie et les sciences sociales," *Les enjeux philosophies des années cinquante*, ed. Christian Descamps. Paris: Éditions du Centre Pompidou.

Fakhry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Farias, Victor. 1987. *Heidegger et le nazisme*. Lagrasse: Verdier.

Ferguson, John. 1970. *The Religions of the Roman Empire*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Ferruolo, Stephen C. 1985. *The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics, 1100-1215*. Stanford: Stanford University Press.

Fichte, Johann Gottlieb. [1794-1797] 1982. *The Science of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— [1800] 1965. *The Vocation of Man.* Chicago: Open Court.

——— [1808] 1922. *Addresses to the German Nation [Reden an die Deutschen Nation].* Chicago: Open Court.

Finke, Roger ve Rodney Stark. 1992. *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Finley, M.I. 1973. *The Ancient Economy [Antikçağ Ekonomisi].* Berkeley: University of California Press.

Flower, Elizabeth ve Murray G. Murphey. 1977. *A History of Philosophy in America.* New York: G.P. Putnam's Sons.

Fontenrose, Joseph. 1978. *The Delphic Oracle.* Berkeley: University of California Press.

Forke, Alfred. [1927] 1964. *Geschichte der alten chinesischen Philosophie.* Hamburg: Cram.

——— [1934] 1964. *Geschichte der mittelaltlichen chinesischen Philosophie.* Hamburg: Cram.

Forster, Michael. 1993. "Hegel's Dialectical Method," Beiser, 1993.

Fowden, Garth. 1986. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fowler, D.H. 1987. *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction.* Oxford: Clarendon Press.

Fraser, Alexander Campbell. [1894] 1959. "Prologemena: Biographical," Locke, 1959.

Frauwallner, Erich. 1953-1956. *Geschichte der indischen Philosophie.* 2 cilt. Salzburg: O. Muller.

Frede, Dorothea. 1993. "The Question of Heidegger's Project," Guignon, 1993.

Frede, Michael. 1987. *Essays in Ancient Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Frédéric, Louis. 1972. *Daily Life in Japan at the Time of the Samurai, 1185-1603.* London: Allen and Unwin.

Frege, Gottlob. [1883] 1980. *The Foundations of Arithmetic.* Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Friedman, Maurice S. 1981-1983. *Martin Buber's Life and Thought.* 3 cilt New York: Dutton.

Friedman, Michael. 1992. "Causal Laws and the Foundations of Natural Science," Guyer, 1992.

Frischer, Bernard. 1982. *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece.* Berkeley: University of California Press.

Fuller, Steve. 1988. *Social Epistemology.* Bloomington: Indiana University Press.

Fung Yu-lan. 1948. *A Short History of Chinese Philosophy.* New York: Macmillan.

——— 1952-53. *A History of Chinese Philosophy.* 2 cilt. Princeton: Princeton University Press.

Funkenstein, Amos. 1986. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century.* Princeton: Princeton University Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1985. *Philosophical Apprenticeships.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Galison, Peter. 1987. *How Experiments End.* Chicago: University of Chicago Press.

Garber, Daniel. 1992. *Descartes' Metaphysical Physics.* Chicago: University of Chicago Press.

Garcin, Jean-Claude. 1988. "The Mamluk Military System and the Blocking of Medieval Moslem Society," *Europe and the Rise of Capitalism,* ed. Jean Baechler, John A. Hall ve Michael Mann. Oxford; Blackwell.

Garfield, Eugene. 1979. *Citation Indexing.* New York: Wiley.

Gatti, Hilary. 1989. *The Renaissance Drama of Knowledge: Giordano Bruno in England.* London: Routledge.

Gaukroger, Stephen. 1995. *Descartes: An Intellectual Biography.* Oxford: Oxford University Press.

Geiger, Roger. 1986. *To Advance Knowledge: The Growth of American Research Universities, 1900-1940.* New York: Oxford University Press.

——— 1993. "Research, General Education, and the Ecology of American Universities," Rothblatt ve Wittrock, 1993.

Gentile, Giovanni. [1916] 1922. *The Theory of Mind as Pure Activity.* London: Macmillan.

Gernet, Jacques. 1956. *Les aspects economiques du Bouddhisme dans la societé chinoise du Ve au Xe siècle.* Saigon: École française d'Extreme-Orient.

——— 1962. *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250-1276.* Stanford: Stanford University Press.

——— 1982. *A History of Chinese Civilization.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gersch, Stephen. 1986. *Middle Platonism and neo-Platonism: The Latin Tradition.* Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.

Geyer, Bernhard (ed.). 1928. *Die patristiche und scholastische Philosophie.* In *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Cilt 2. Berlin: E.S. Mittler.

al-Ghazali. 1951 [orijinali yaklaşık 1110] *The Faith and Practice of al-Ghazali.* Çev. W.M. Watt. London: Allen and Unwin.

Gibbon, Edward. [1776] 1956. *The Decline and Fall of the Roman Empire* [*Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*]. Cilt 1. New York: Modern Library.

Gilbert, Martin. 1969. *Jewish Historical Atlas.* New York: Macmillan.

Gilson, Étienne. 1944. *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du 14e siècle.* Paris: Payot.

Gimpel, Jean. 1976. *The Medieval Machine.* New York: Penguin Books.

Girouard, Mark. 1978. *Life in the English Country House.* New Haven: Yale University Press.

Gluck, Carol. 1985. *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period.* Princeton: Princeton University Press.

Glucker, John. 1978. *Antiochus and the Late Academy.* Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht.

Goethe, Johann Wolfgang von. [1811-1832] 1974. *Dichtung und Wahrheit* [*Yaşamımdan Şiir ve Hakikat*]. Chicago: University of Chicago Press.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life* [*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*]. New York: Doubleday.
——— 1967. *Interaction Ritual* [*Etkileşim Ritüelleri*]. New York: Doubleday.
——— 1971. *Relations in Public* [*Kamusal Alanda İlişkiler*]. New York: Basic Books.
——— 1974. *Frame Analysis*. New York: Harper and Row.
——— 1981. *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Goldstone, Jack. 1991. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*. Berkeley: University of California Press.
Gombrich, Richard F. 1988. *Theravada Buddhism*. London: Routledge.
Gonda, Jan. 1975. *Vedic Literatures*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
Goodman, L.E. 1992. *Avicenna*. London: Routledge.
Goodspeed, E.J. 1937. *Introduction to the New Testament*. Chicago: University of Chicago Press.
Goody, Jack ve Ian Watt. 1968. "The Consequences of Literacy," *Literacy in Traditional Societies*, ed. Jack Goody. Cambridge: Cambridge University Press.
Grabiner, Judith. 1986. "Is Mathematical Truth Time-Dependent?" *New Directions in the Philosophy of Mathematics*, ed. Thomas Tymoczko. Boston: Birkhäuser.
Grabmann, Martin. 1909-1911. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.
Graham, A.C. 1958. *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-Ch'uan*. London: Lund Humphries.
——— 1978. *Later Mohist Logic, Ethics, and Science*. Hong Kong: Chinese University Press.
——— 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court.
——— 1991. "Reflections and Replies," *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, ed. Henry Rosemont. La Salle, Ill.: Open Court.
Grant, Edward. 1986. "Science and Theology in the Middle Ages," *God and Nature* içinde*: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. David C. Lindberg ve Ronald L. Numbers. Berkeley: University of California Press.
Grant, Michael. 1985. *Atlas of Ancient History, 1700 b.c. to 565 a.d.* New York: Dorset Press.
Grayeff, Felix. 1974. *Aristotle and His School*. New York: Harper and Row.
Green, V.H.H. 1969. *The Universities*. Baltimore: Penguin Books.
Gregory, Frederick. 1989. "Kant, Schelling and the Administration of Science in the Romantic Era," *Osiris*, 2. ser., 5:17-35.
Gregory, Peter N. 1986. *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
——— 1991. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
Gregory, Stanford W. 1994. "Sounds of Power and Deference: Acoustic Analysis of Macro Social Constraints on Micro Interaction," *Sociological Perspectives* 37:497-526.

Greig, J.Y.T. (ed.). 1932. *Letters of David Hume.* Oxford: Clarendon Press.

Grendler, Paul F. 1989. *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Griffith, Belver C. 1988. "Derek Price's Puzzles: Numerical Metaphors for the Operation of Science," *Science, Technology, and Human Values* 13:351-360.

Griffith, Belver C. ve Nicholas C. Mullins. 1972. "Coherent Groups in Scientific Change," *Science* 177:959-964.

Griffiths, Paul J. 1986. *On Being Mindless: Budist Meditation and the Mind-Body Problem.* LaSalle, Ill.: Open Court.

Guenther, Herbert V. 1972. *Budist Philosophy.* Baltimore: Penguin Books.

——— 1976. *Philosophy and Psychology in the Abhidharma.* Berkeley: Shambhala.

Guignon, Charles b. (ed.). 1993. *The Cambridge Companion to Heidegger.* Cambridge: Cambridge University Press.

Guthrie, W.K.C. 1961-1982. *A History of Greek Philosophy.* 6 cilt. Cambridge: Cambridge University Press.

Guttman, Julius. 1933. *Die Philosophie des Judentums.* Munich: Reinhardt.

Guyer, Paul. 1987. *Kant and the Claims of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press.

——— (ed.). 1992. *The Cambridge Companion to Kant.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hadas, Moses. 1950. *A History of Greek Literature.* New York: Columbia University Press.

——— 1952. *A History of Latin Literature.* New York: Columbia University Press.

——— 1954. *Ancilla to Classical Reading.* New York: Columbia University Press.

Hagstrom, Warren O. 1965. *The Scientific Community.* New York: Basic Books.

Halbfass, Wilhelm. 1988. *India and Europe.* Albany: SUNY Press.

——— 1991. *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought.* Albany: SUNY Press.

——— 1992. *On Being and What There Is: Classical Vaisesika and the History of Indian Ontology.* Albany: SUNY Press.

Hall, A.R. 1980. *Philosophers at War: The Quarrel between Newton and Leibniz.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, John Whitney ve Toyoda Takeshi (ed.). 1977. *Japan in the Muromachi Age.* Berkeley: University of California Press.

Hall, John Whitney, Keiji Nagahara ve Kozo Yamamura (ed.). 1981. *Japan before Tokugawa: Political Consolidation and Economic Growth, 1500 to 1650.* Princeton: Princeton University Press.

Hammerstein, Notker. 1970. "Zur Geschichte der deutschen Universität im Zeitalter der Aufklaerung," *Universität und Gelehrtenstand, 1400-1800,* ed. Hans Roessler ve Georg Franz. Limburg: Starke Verlag.

Han Fei Tzu. 1964. *Basic Writings.* Translated by Burton Watson. New York: Columbia University Press.

Hankins, Thomas L. 1980. *Sir William Rowan Hamilton.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hanley, Susan b. ve Kozo Yamamura (eds.). 1977. *Economic and Demographic Change in Preindustrial Japan, 1600-1868*. Princeton: Princeton University Press.

Hansen, Chad. 1983. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hargens, Lowell ve Warren O. Hagstrom. 1982. "Scientific Consensus and Academic Status Attainment Patterns," *Sociology of Education* 40:24-38.

Harootunian, Harry D. 1970. *Towards Restoration: The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*. Berkeley: University of California Press.

——— 1988. *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.

——— 1989. "Late Tokugawa Thought and Culture," *CHJ*, 1989.

Harris, H.S. 1972. *Hegel's Development*. Cilt 1. *Toward the Sunlight, 1770-1801*. 1983. Cilt 2. *Night Thoughts. Jena, 1801-1806*. New York: Oxford University Press.

——— 1993. "Hegel's Intellectual Development to 1807," Beiser, 1993.

Harris, Horton. 1975. *The Tübingen School*. Oxford: Oxford University Press.

Hartman, Charles. 1986. *Han Yü and the T'ang Search for Unity*. Princeton: Princeton University Press.

Hatfield, Gary. 1990. "Metaphysics and the New Science," *Reappraisals of the Scientific Revolution*, ed. David C. Lindberg ve Robert S. Westman. Cambridge: Cambridge University Press.

Havelock, Eric A. 1982. *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press.

——— 1986. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.

Havens, Thomas R.H. 1970. *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Heath, Thomas. [1921] 1981. *A History of Greek Mathematics*. 2 cilt. New York: Dover.

Heer, Friedrich. [1953] 1968. *The Intellectual History of Europe*. New York: Doubleday.

Heesterman, J.C. 1985. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Hegel, G.W.F. [1807] 1967. *The Phenomenology of Mind* [*Phänomenologie des Geistes*]. New York: Harper and Row.

——— [1812-1816] 1929. *Science of Logic* [*Wissenschaft der Logik-Mantık Bilimi*]. New York: Macmillan.

——— [1820-1830] 1971. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heilbron, Johan. 1994. *The Rise of Social Theory*. Oxford: Polity Press.

Heine, Heinrich. [1833] 1986. *Religion and Philosophy in Germany* [*Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*]. Albany: SUNY Press.

Helbig, H. 1961. *Universität Leipzig*. Frankfurt am Main: Weidlich.

Henricks, Robert G. 1983. *Philosophy and Argumentation in Third-Century China: The Essays of Hsi K'ang*. Princeton: Princeton University Press.

Herberg, Will. 1958. *Four Existentialist Theologians*. New York: Doubleday.

Herbert, P. 1959. "Creativity and Mental Illness," *Psychiatric Quarterly* 33:534-547.

Hermann, A. 1966. *An Historical Atlas of China*. Chicago: Aldine.

Heyting, Arend. 1983. "Disputation," *Philosophy of Mathematics*, ed. Paul Benacerraf ve Hilary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press.

Hirakawa Akira. 1990. *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Ho Peng Yoke. 1985. *Li, Qi, and Shu: An Introduction to Science and Civilization in China*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Hoch, Paul K. 1991. "Between Central European Physics, American Philosophy and Scientific Sociology: A Social Epistemology of the Inter-national, Inter-institutional and Inter-disciplinary Migrations of the Vienna Circle," International Congress of Logic, Methodology, and Philosophy of Science kongresinde sunulan bildiri, Uppsala, İsveç.

Hochberg, Leonard. 1984. "The English Civil War in Geographical Perspective," *Journal of Interdisciplinary History* 14:729-750.

Hodgson, Marshall G.S. 1974. *The Venture of Islam* [*İslamın Serüveni*]. 3 cilt. Chicago: University of Chicago Press.

Hofmann, J.E. 1972. *Leibniz in Paris, 1671-76*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holton, Gerald. [1973] 1988. *Thematic Origins of Scientific Thought*. Gözden geçirilmiş baskı. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Holtzman, Donald. 1976. *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi, MS. 210-263*. Cambridge: Cambridge University Press.

Homans, George C. 1950. *The Human Group*. New York: Harcourt.

Huff, Toby E. 1993. *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* [*Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi: İslam Dünyası, Çin ve Batı*]. Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, David. [1739-1740] 1969. *A Treatise of Human Nature* [*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*]. Baltimore: Penguin Books.

Humphreys, R. Stephen. 1991. *Islamic History: A Framework for Inquiry* [*İslam Tarihi Metodolojisi*]. Princeton: Princeton University Press.

Husik, Isaac. 1969. *A History of Medieval Jewish Philosophy*. New York: Atheneum.

Hylton, Peter. 1993. "Hegel and Analytic Philosophy," Beiser, 1993.

Hyman, Arthur ve James J. Walsh (ed.). 1983. *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis: Hackett.

Ikegami, Eiko. 1995. *The Taming of the Samurai*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Impey, Oliver ve Arthur McGregor (ed.). 1985. *The Origins of Museums: The Cabinet of Curiosities in Sixteenth– and Seventeenth-Century Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Inden, Ronald b. 1992. *Imagining India*. Oxford: Blackwell.

Institute = Institute of the History of Natural Sciences, Chinese Academy of Sciences. 1983. *Ancient China's Technology and Science*. Beijing: Foreign Languages Press.

Isayeva, Natalia. 1993. *Shankara and Indian Philosophy*. Albany: SUNY Press.

——— 1995. *From Early Vedanta to Kashmir Shaivism.* Albany: SUNY Press.

Jacob, E.F. 1963. *Essays in the Conciliar Epoch.* Manchester: Manchester University Press.

Jacobi, Hermann (çev. ve ed.). 1884. *Jaina Sutras.* Oxford: Clarendon Press.

Janik, Allan ve Stephen Toulmin. 1973. *Wittgenstein's Vienna.* New York: Simon and Schuster.

Jarausch, Konrad H. 1982. *Students, Society, and Politics in Imperial Germany.* Princeton: Princeton University Press.

Jardine, Lisa. 1983. "Lorenzo Valla: Academic Skepticism and the New Humanist Dialectic," *The Skeptical Tradition,* ed. Myles Burnyeat. Berkeley: University of California Press.

Jencks, Christopher ve David Riesman. 1968. *The Academic Revolution.* New York: Doubleday.

Jesseph, Douglas M. 1993. *Berkeley's Philosophy of Mathematics.* Chicago: University of Chicago Press.

Joas, Hans. 1985. *George Herbert Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought.* Oxford: Polity Press.

Johnston, William M. 1972. *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History, 1848-1938.* Berkeley: University of California Press.

Jonas, Hans. 1963. *The Gnostic Religion.* Boston: Beacon Press.

Jones, A.H.M. [1964] 1986. *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Jones, Alexander. 1991. "The Adaptation of Babylonian Methods in Greek Numerical Astronomy," *Isis* 82:441-453.

Jones, Eric L. 1988. *Growth Recurring: Economic Change in World History.* New York: Oxford University Press.

Jones, Ernest. 1963. *The Life and Work of Sigmund Freud* [*Freud Yaşamı ve Eserleri*]. New York: Doubleday.

Joy, Linda Sumida. 1987. *Gassendi the Atomist.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kagan, Richard L. 1974. "Universities in Castile, 1500-1800," Stone, 1974b.

Kaltenmark, Max. 1969. *Lao Tzu and Taoism.* Stanford: Stanford University Press.

Kalupahana, David J. 1986. *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way.* Albany: SUNY Press.

——— 1992. *A History of Budist Philosophy.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Kammer, Reinhard. 1969. *Die Kunst der Bergdämonen: Zen-Lehre und Konfuzianismus in der japanischen Schwertkunst.* Weilheim: O.W. Barth.

Kangro, Hans. 1968. *Joachim Jungius' Experimente und Gedanken zur Begrundung der Chemie als Wissenschaft.* Wiesbaden: F. Steiner.

Kant, Immanuel. [1781] 1966. *Critique of Pure Reason* [*Kritik der reinen Vernunft*]. New York: Doubleday.

——— [1798] 1991. *The Conflict of the Faculties* [*Der Streit der Fakultäten-Fakültelerin Tartışması*]. New York: Abaris Books.

Kantorowicz, E.H. 1938. *Studies in the Glossators of the Roman Law.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kaster, Robert A. 1988. *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity.* Berkeley: University of California Press.

Kaufer, David S. ve Kathleen M. Carley. 1993. *Communication at a Distance. The Influence of Print on Sociocultural Organization and Change.* Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Kaufmann, Walter. 1950. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ.* Princeton: Princeton University Press.

——— 1966. *Hegel: An Interpretation.* New York: Doubleday.

——— 1980. *Discovering the Mind: Goethe, Kant, and Hegel [İnsanı Anlamak: Goethe, Kant, Hegel].* New York: McGraw-Hill.

Kazhdan, A.P. ve Ann Wharton Epstein. 1985. *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries.* Berkeley: University of California Press.

Keen, Maurice. 1968. *The Pelican History of Medieval Europe.* Baltimore: Penguin Books.

Kelley, J.N.D. 1986. *The Oxford Dictionary of Popes.* New York: Oxford University Press.

Kemper, Theodore D. (ed.). 1990. *Research Agendas in the Sociology of Emotions.* Albany: SUNY Press.

Keohane, Nannerl O. 1980. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment.* Princeton: Princeton University Press.

Kerford, G.B. 1981. *The Sophistic Movement.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ketelaar, James E. 1990. *On Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution.* Princeton: Princeton University Press.

Kidder, J. Edward. 1985. *The Art of Japan.* Milan: Mondadori Editore.

Kierkegaard, Soren. [1843] 1959. *Either/Or.* Cilt 1. Princeton: Princeton University Press.

Kinder, Hermann ve Werner Hilgemann. 1968. *Atlas historique.* Paris: Stock.

King, Richard. 1995. *Early Vedanta and Buddhism.* Albany: SUNY Press.

Kingston, Paul ve Jonathan R. Cole. 1986. *The Wages of Writing.* New York: Columbia University Press.

Kirchhoff, Jochen. 1982. *Schelling.* Reinbek: Rowohlt.

Kirk, G.S., J.E. Raven ve M. Schofield. 1983. *The Presocratic Philosophers.* 2. baskı. Cambridge: Cambridge University Press.

Kisiel, Theodore. 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time.* Berkeley: University of California Press.

Kitagawa, Joseph M. 1987. *On Understanding Japanese Religion.* Princeton: Princeton University Press.

——— 1990. *Religion in Japanese History.* New York: Columbia University Press.

Kitcher, Philip. 1984. *The Nature of Mathematical Knowledge.* New York: Oxford University Press.

Kline, Morris. 1972. *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times.* New York: Oxford University Press.

Kneale, William ve Martha Kneale. 1984. *The Development of Logic.* Oxford: Clarendon Press.

Knoblock, John. 1988. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works.* Cilt 1. Stanford: Stanford University Press.

Knorr, Wilbur R. 1975. *The Evolution of the Euclidean Elements.* Dordrecht: Reidel.

——— 1982. "Infinity and Continuity: the Interaction of Mathematics and Philosophy in Antiquity," *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought,* ed. Norman Kretzman. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Knowles, David. 1949. *The Monastic Order in England.* Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1962. *The Evolution of Medieval Thought.* New York: Vintage.

Kodera, Takashi James. 1980. *Dogen's Formative Years in China.* Boulder: Great Eastern Book Company.

Kohn, Livia. 1992. *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition.* Princeton: Princeton University Press.

Köhnke, Klaus Christian. 1991. *The Rise of neo-Kantianism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kolakowski, Leszek. 1978. *Main Currents in Marxism.* New York: Oxford University Press.

Koschmann, J. Victor. 1987. *The Mito Ideology.* Berkeley: University of California Press.

Krishna, Daya (ed). 1978. *What Is Living and What Is Dead in Indian Philosophy?* Waltair, India: Andhra University Press.

——— 1991. *Indian Philosophy: A Counter Perspective.* New York: Oxford University Press.

Kuhn, Thomas S. 1961. "The Function of Measurement in Modern Physical Science," *Quantification: A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences,* ed. Harry Woolf. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Kuklick, Bruce. 1972. *Josiah Royce: An Intellectual Biography.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.

——— 1977. *The Rise of American Philosophy: Cambridge, Massachusetts, 1860-1930.* New Haven: Yale University Press.

——— 1984. "Seven Thinkers and How They Grew: Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant," *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy,* ed. Richard Rorty, J.B. Schneewind ve Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1985. *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey.* New Haven: Yale University Press.

Kuo, You-Yuh. 1986. "The Growth and Decline of Chinese Philosophical Genius," *Chinese Journal of Philosophy* 28:81-91.

——— 1988. "The Social Psychology of Chinese Philosophical Creativity: A Critical Synthesis," *Social Epistemology* 2:283-296.

Lacouture, Jean. 1975. *André Malraux.* London: Deutsch.

Lai, Whalen ve Lewis R. Lancaster (ed.). 1983. *Early Ch'an in China and Tibet.* Berkeley: University of California Press.

Lamont, Michèle. 1987. "How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida," *American Journal of Sociology* 93:584-622.

Lamotte, Étienne. 1958. *Histoire du Bouddhisme indien*. Louvain: Publications Universitaires.

Lapidus, Ira M. 1988. *A History of Islamic Societies* [*İslâm Toplumları Tarihi*]. Cambridge: Cambridge University Press.

Latour, Bruno. 1987. *Science in Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, Bruno ve Steve Woolgar. 1983. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Latourette, Kenneth Scott. 1975. *A History of Christianity*. Cilt 1. New York: Harper and Row.

Lavopa, Anthony J. 1988. *Grace, Talent, and Merit: Poor Students, Clerical Careers, and Professional Ideology in Eighteenth-Century Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leaman, Oliver. 1985. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* [*İslâm Felsefesi: Giriş*]. Cambridge: Cambridge University Press.

Lebesque, Morvan. 1960. *Camus*. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt.

Legge, James (çev.). [1899] 1963. *The Yi Ching*. New York: Dover.

Leventhal, Robert S. 1986. "The Emergence of Philological Discourse in the German States, 1770-1810," *Isis* 77:243-260.

Lévi-Bruhl, Lucien. 1899. *History of Philosophy in France*. Chicago: Open Court.

Lévi-Strauss, Claude. [1 962] 1966. *The Savage Mind* [*Yaban Düşünce*]. Chicago: University of Chicago Press.

Levy, Paul. 1981. *Moore: G.E. Moore and the Cambridge Apostles*. New York: Oxford University Press.

Lewis, David. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

Leydesdorff, Loet ve Olga Amsterdamska. 1990. "Dimensions of Citation Analysis," *Science, Technology, and Human Values* 15:305-335.

Li Yan ve Du Shiran. 1987. *Chinese Mathematics: A Concise History*. Oxford: Clarendon Press.

Libbrecht, Ulrich. 1973. *Chinese Mathematics in the Thirteenth Century*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Liberman, Kenneth. 1992. "Philosophical Debate in the Tibetan Academy," *Tibet Journal* 17:36-67.

Liedman, Sven-Eric. 1993. "In Search of Isis: General Education in Germany and Sweden," Rothblatt and Wittrock, 1993.

Lilge, Frederic. 1948. *The Abuse of Learning*. New York: Macmillan.

Lindberg, David C. 1990. "Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield," *Reappraisals of the Scientific Revolution*, ed. David C. Lindberg ve Robert S. Westman. Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1992. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, MÖ 600-MS 1450*. Chicago: University of Chicago Press.

Lindberg, David C. (ed.). 1978. *Science in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.

Lindenfeld, David F. 1980. *The Transformation of Positivism: Alexius Meinong and European Thought, 1880-1920*. Berkeley: University of California Press.

Liu, James T.C. 1967. *Ou-yang Hsiu: An Eleventh-Century neo-Confucianist.* Stanford: Stanford University Press.

——— 1973. "How Did a neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?" *Philosophy East and West* 23:483-505.

Lloyd, G.E.R. 1987. *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science.* Berkeley: University of California Press.

——— 1990. *Demystifying Mentalities.* Cambridge: Cambridge University Press. Locke, John. [1690] 1959. *An Essay Concerning Human Understanding.* New York: Dover.

Löwith, Karl. [1941] 1967. *From Hegel to Nietzsche.* New York: Doubleday.

Long, A.A. 1986. *Hellenistic Philosophy.* Berkeley: University of California Press.

Lottman, Herbert R. 1979. *Albert Camus: A Biography.* New York: Doubleday.

Lowrie, Walter. 1942. *A Short Life of Kierkegaard.* Princeton: Princeton University Press.

Loy, David. 1988. *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy.* New Haven: Yale University Press.

Luce, A.A. 1934. *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought.* London: Oxford University Press.

——— 1968. *The Life of George Berkeley.* New York: Greenwood Press.

Lynch, J.P. 1972. *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution.* Berkeley: University of California Press.

Lynch, William T. 1991. "Politics in Hobbes' Mechanics: The Social as Enabling," *Studies in History and Philosophy of Science* 22:295-320.

MacGregor, David. 1992. *Hegel, Marx, and the English State.* Boulder: Westview Press.

Macpherson, C.B. 1968. "Introduction," Thomas Hobbes, *Leviathan.* Baltimore: Penguin Books.

Mahoney, Michael S. 1980. "The Beginnings of Algebraic Thought in the Seventeenth Century," *Descartes. Philosophy, Mathematics, and Physics,* ed. Stephen Gaukroger. Brighton, Sussex: Harvester.

——— 1990. "Infinitesimals and Transcendental Relations: The Mathematics of Motion in the Late Seventeenth Century," *Reappraisals of the Scientific Revolution,* ed. David C. Lindberg ve Robert S. Westman. Cambridge: Cambridge University Press.

Maimonides, Moses. 1956 [1190]. *The Guide for the Perplexed.* New York: Dover.

Major, John S. 1976. "A Note on the Translation of Two Technical Terms in Chinese Science, *Wu hsing* and *Hsiu," Early China* 2:1-3.

Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Malraux, André. 1953. *The Voices of Silence.* New York: Doubleday.

Mandonnet, Pierre. 1937. *St. Dominique: l'idée, l'homme, et l'oeuvre.* Paris: de Brouwer.

Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power.* Cilt 1. New York: Cambridge University Press.

Marcuse, Herbert. 1960. *Reason and Revolution [Us ve Devrim]*. Boston: Beacon Press.

Marias, Julian. [1941] 1966. *History of Philosophy*. New York: Dover.

Marrou, H.I. 1964. *A History of Education in Antiquity*. New York: New American Library.

Martin, James J. 1963. "Introduction," Max Stirner, *The Ego and His Own*. New York: Libertarian Book Club.

Martin, Julian. 1992. *Francis Bacon, the State, and the Reform of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, Luther H. 1987. *Hellenistic Religions*. Oxford: Oxford University Press.

Maruyama, Masao. 1974. *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press..

Marwell, Gerald ve Pamela Oliver. 1993. *The Critical Mass in Collective Action. A Micro-social Theory*. New York: Cambridge University Press.

Maslow, Abraham H. 1970. *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row.

Massignon, Louis. [1975] 1982. *The Passion of al-Hallaj. Mystic and Martyr of Islam*. Princeton: Princeton University Press.

Mather, Richard b. 1979. "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451," Welch and Seidel, 1979.

Matilal, B.K. 1985. *Logic, Language, and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies*. Delhi: Motilal Banarsidas.

——— 1986. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. New York: Oxford University Press.

——— 1990. *The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language*. New York: Oxford University Press.

Matsumoto, Shigeru. 1970. *Motoori Norinaga, 1730-1801*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

McClelland, Charles E. 1980. *State, Society, and University in Germany, 1700-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCormack, Gavin ve Yoshio Sugimoto (ed.). 1984. *The Japanese Trajectory: Modernization and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press

McEvedy, Colin. 1961. *The Penguin Atlas of Medieval History*. Baltimore: Penguin Books.

——— 1967. *The Penguin Atlas of Ancient History*. Baltimore: Penguin Books.

——— 1972. *The Penguin Atlas of Modern History*. Baltimore: Penguin Books.

McEvedy, Colin ve Richard Jones. 1978. *Atlas of World Population History*. Baltimore: Penguin Books.

McLellan, David. 1973. *Karl Marx: His Life and Thought*. London: Macmillan.

McMullen, David. 1988. *State and Scholars in T'ang China*. Cambridge: Cambridge University Press.

McMullin, Ernan. 1990. "Conceptions of Science in the Scientific Revolution," *Reappraisals of the Scientific Revolution*, ed. David C. Lindberg ve Robert S. Westman. Cambridge: Cambridge University Press.

McMullin, Neil. 1984. *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*. Princeton: Princeton University Press.

McRae, John R. 1985. "The Ox-Head School of Chinese Ch'an Buddhism," *Studies in Ch'an Buddhism,* ed. Robert M. Gimello ve Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press.

——— 1986. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Mead, George Herbert. 1932. *The Philosophy of the Present.* LaSalle, Ill.: Open Court.

——— 1938. *The Philosophy of the Act.* Chicago: University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, Maurice. [1945] 1962. *The Phenomenology of Perception [Algının Fenomenolojisi].* New York: Humanities Press.

Merz, John Theodore. [1904-1912] 1965. *A History of European Thought in the Nineteenth Century.* 4 cilt. New York: Dover.

Mikami, Yoshio. 1913. *The Development of Mathematics in China and Japan.* New York: Chelsea Publishing Company.

Miller, David L. 1973. *George Herbert Mead: Self, Language, and the World.* Austin: University of Texas Press.

Mills, C. Wright. [1942] 1969. *Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America.* New York: Oxford University Press.

Milner, Murray, Jr. 1994. *Status and Sacredness: A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture.* New York: Oxford University Press.

Mizener, Arthur. 1959. *The Far Side of Paradise: A Biography of F. Scott Fitzgerald.* New York: Random House.

Mizuno, Kogen. 1980. *The Beginnings of Buddhism.* Tokyo: Kosei.

Mohanty, J.N. 1982. *Husserl and Frege.* Bloomington: Indiana University Press.

——— 1993. *Essays on Indian Philosophy Traditional and Modern.* New York: Oxford University Press.

Monk, Ray. 1990. *Ludwig Wittgenstein.* Baltimore: Penguin Books.

Moore, Barrington, Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy.* Boston: Beacon Press.

Moraw, Peter. 1984. "Humboldt in Giessen: Zur Professorenberufung einer deutschen Universität des 19. Jahrhunderts," *Geschichte und Gesellschaft* 10:47-71.

Morgan, Michael L. 1990. *Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens.* New Haven: Yale University Press.

Morris, Ivan. 1964. *The World of the Shining Prince: Court Life in Ancient Japan.* Oxford: Oxford University Press.

Morris-Suzuki, Tessa. 1994. *The Technological Transformation of Japan: From the Seventeenth to the Twenty-first Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

Morrison, Karl F. 1969. *Tradition and Authority in the Western Church, 330-1140.* Princeton: Princeton University Press.

Mossner, E.C. 1954. *The Life of David Hume.* Austin: University of Texas Press.

Mueller, Detlef K. 1987. "The Process of Systematization: The Case of German Secondary Education," *The Rise of the Modern Educational System,* ed. Detlef K. Mueller, Fritz Ringer ve Brian Simon. Cambridge: Cambridge University Press.

Mueller, Hans-Eberhard. 1983. *Bureaucracy, Education, and Monopoly: Civil Service Reforms in Prussia and England.* Berkeley: University of California Press.

Müller, F. Max (çev. ve ed.). [1879-1884] 1962. *The Upanishads.* 2 cilt. New York: Dover.
Muller-Ortega, Paul. 1989. *The Triadic Heart of Siva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-dual Shiva Traditions of Kashmir.* Albany: SUNY Press.
Mullins, Nicholas C. 1973. *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology.* New York: Harper and Row.
Murphey, Murray G. 1961. *The Development of Peirce's Philosophy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Murray, Alexander. 1978. *Reason and Society in the Middle Ages.* Oxford: Clarendon Press.
Myers, Gerald E. 1986. *William James: His Life and Thought.* New Haven: Yale University Press.
Nagao, Gadjin M. 1991. *Madhyamika and Yogacara.* Albany: SUNY Press.
Najita, Tetsuo. 1987. *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo, Merchant Academy of Osaka.* Chicago: University of Chicago Press.
Najita, Tetsuo ve Irwin Scheiner (ed.). 1978. *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868.* Chicago: University of Chicago Press.
Nakai, Nobuhiko ve James L. McClain. 1991. "Commercial Change and Urban Growth in Early Modern Japan," *The Cambridge History of Japan.* Cilt 4. *Early Modern Japan,* ed. John W. Hall. Cambridge: Cambridge University Press.
Nakamura, Hajime. 1973. *Religions and Philosophies of India.* Tokyo: Hokuseido Press.
——— 1980. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes.* Osaka: KUFS.
Nakane, Chie ve Shinzaburo Oishi (ed.). 1990. *Tokugawa Japan: The Social and Economic Antecedents of Modern Japan.* Tokyo: University of Tokyo Press.
Nakayama, Shigeru. 1984. *Academic and Scientific Traditions in China, Japan, and the West.* Tokyo: University of Tokyo Press.
Nakayama, Shigeru ve Nathan Sivin (ed.).1973. *Chinese Science: Explorations of an Ancient Tradition.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
Nakosteen, Mehdi. 1964. *History of Islamic Origins of Western Education.* Boulder: University of Colorado Press.
Natanson, Maurice. 1973. *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks.* Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Needham, Joseph. 1956. *Science and Civilization in China.* Cilt 2. *History of Scientific Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.
——— 1959. *Science and Civilization in China.* Cilt 3. *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth.* Cambridge: Cambridge University Press.
——— 1965. *Science and Civilization in China.* Cilt 4. *Physics and Physical Technology.* Cambridge: Cambridge University Press.
Neugebauer, O. 1957. *The Exact Sciences in Antiquity.* New York: Dover.
Nicholson, Peter P. 1990. *The Political Philosophy of the British Idealists.* Cambridge: Cambridge University Press.
Nishitani, Keiji. 1982. *Religion and Nothingness.* Berkeley: University of California Press.
Nosco, Peter. 1990. *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Obeyesekere, Gananath. 1980. "The Rebirth Eschatology and Its Transformations: A Contribution to the Sociology of Early Buddhism," O'Flaherty, 1980.

OCCL= The Oxford Companion to Classical Literature. 1937. Derl. by Paul Harvey. Oxford: Oxford University Press.

Odin, Steve. 1982. *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism*. Albany: SUNY Press.

O'Flaherty, Wendy Doniger. 1975. *Hindu Myths* [*Hindu Mitolojisi*]. Baltimore: Penguin Books.

——— (ed.). 1980. *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: University of California Press.

Ofuchi, Ninji. 1979. "The Formation of the Taoist Canon," Welch ve Seidel, 1979.

OHI = The Oxford History of India. 1981. 4. baskı Ed. Percival Spear. Oxford: Oxford University Press.

O'Malley, John W. 1993. *The First Jesuits*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

O'Meara, Dominic J. 1989. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press.

Ooms, Herman. 1985. *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680*. Princeton: Princeton University Press.

Pagels, Elaine H. 1979. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House.

Pandey, Kanti Chandra. 1986. *An Outline of History of Shaiva Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Paré, Gerard., A. Brunet ve P. Tremblay. 1933. *La Renaissance de XIIeme siècle: les écoles et l'enseignement*. Paris: Vrin.

Passin, Herbert. 1965. *Society and Education in Japan*. Berkeley: University of California Press.

Passmore, John. 1968. *A Hundred Years of Philosophy*. Baltimore: Penguin Books.

——— 1980. *Hume's Intentions*. London: Duckworth.

——— 1985. *Recent Philosophers*. London: Duckworth.

Peckhaus, Volker. 1990. *Hilbertprogramm und kritische Philosophie: Das Göttinger Modell interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Mathematik und Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Paulsen, Friedrich. 1919. *Geschichte des Gelehrten Unterrichts*. Leipzig: Verlag Von Veit.

Pelaez del Rosal, Jesus. 1985. *The Jews of Córdoba, X-XII centuries*. Córdoba: Ediciones El Almendro.

Pelikan, Jaroslav. 1978. *The Christian Tradition*. Cilt 3. *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*. Chicago: University of Chicago Press.

——— 1984. *The Christian Tradition*. Cilt 4. *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*. Chicago: University of Chicago Press.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelean Tradition in Islam*. New York: New York University Press.

Phillips, Stephen H. 1995. *Classical Indian Metaphysics: Refutations of Realism and the Emergence of "New Logic,"* Chicago: Open Court.

Pieper, Josef. [1950] 1960. *Scholasticism.* New York: Pantheon.

Pines, Shlomo. 1967. "Jewish Philosophy," *EP,* 1967:4:261-277.

Pingree, David. 1981. "History of Mathematical Astronomy in India," *DSB,* 1981.

Piovesana, Gino K. 1967. "Japanese Philosophy," *EP,* 1967.

——— 1963. *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862-1962.* Tokyo: Enderle Books.

Pochmann, Henry A. 1948. *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism.* Philadelphia: Carl Schurtz Memorial Foundation.

Polanyi, Karl. 1977. *The Livelihood of Man.* New York: Academic Press.

Poole, R.L. 1915. *Lectures on the History of the Papal Chancery.* Cambridge: Cambridge University Press.

Popkin, Richard H. 1979. *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza.* Berkeley: University of California Press.

Popper, Karl. 1976. *The Unended Quest: An Intellectual Autobiography* [*Bitmeyen Arayış: Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*]. LaSalle, Ill.: Open Court.

Potter, Karl H. [1963] 1976. *Presuppositions of India's Philosophies.* Westport, Conn.: Greenwood Press.

Preston, David L. 1988. *The Social Organization of Zen Practice: Constructing Transcultural Reality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Price, Derek J. de Solla. 1975. *Science since Babylon.* New Haven: Yale University Press.

——— 1986. *Little Science, Big Science, and Beyond.* New York: Columbia University Press.

Pulleybank, Edwin G. 1960. "Neo-Confucianism and neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755-805," *The Confucian Persuasion,* ed. Arthur F. Wright. Stanford: Stanford University Press.

Qian, Wen-yuan. 1985. *The Great Inertia: Scientific Stagnation in Traditional China.* London: Croom Helm.

Quine, W.V. 1985. *The Time of My Life: An Autobiography.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Radding, Charles M. 1985. *A World Made by Men: Cognition and Society, 400-1200.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

——— 1988. *The Origins of Medieval Jurisprudence: Pavia and Bologna, 850-1150.* New Haven: Yale University Press.

Radhakrishnan, Sarvepalli ve Charles A. Moore (ed.). 1957. *A Sourcebook in Indian Philosophy.* Princeton: Princeton University Press.

Raju, P.T. 1985. *Structural Depths of Indian Thought.* Albany: SUNY Press.

Ramirez, Francisco ve John Boli-Bennett. 1982. "Global Patterns of Educational Institutionalization," *Comparative Education,* ed. Philip Altbach. New York: Macmillan.

Rashdall, Hastings. 1936. *The Universities of Europe in the Middle Ages,* ed. F.M. Powicke ve A.B. Emden. 3 cilt Oxford: Oxford University Press.

Rawson, Elizabeth. 1985. *Intellectual Life in the Late Roman Republic.* London: Duckworth.

Reale, Giovanni. 1985. *A History of Ancient Philosophy*. Cilt 3. *The Systems of the Hellenistic Age*. Albany: SUNY Press.
——— 1987. *A History of Ancient Philosophy*. Cilt 1. *From the Origins to Socrates*. Albany: SUNY Press.
——— 1990. *A History of Ancient Philosophy*. Cilt 4. *The Schools of the Imperial Age*. Albany: SUNY Press.
Reding, Jean-Paul. 1985. *Les fondemonts philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*. Berne: Peter Lang.
Rescher, Nicolas. 1964. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
——— 1966. *Studies in Islamic Philosophy* [*İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*]. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
Resnik, Michael D. 1980. *Frege and the Philosophy of Mathematics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
Richards, Joan L. 1980. "The Art and Science of British Algebra: A Study in the Perception of Mathematical Truth," *Historia Mathematica* 7:343-365.
——— 1988. *Mathematical Visions: The Pursuit of Geometry in Victorian England*. Boston: Academic Press.
Richter, Melvin. 1969. *The Politics of Conscience: T.H. Green and His Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Ringer, Fritz K. 1969. *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
——— 1987. "On Segmentation in Modern European Educational Systems: The Case of French Secondary Education, 1865-1920," *The Rise of the Modern Educational System*, ed. Detlef K. Mueller, Fritz Ringer ve Brian Simon. Cambridge: Cambridge University Press.
——— 1992. *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rist, J.M. 1967. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
——— 1969. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
——— 1972. *Epicurus: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
Roberts, Julian. 1992. *The Logic of Reflection: German Philosophy in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
Robinson, Richard H. 1967. *Early Madhymika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press.
Robles Garcia, José A. 1991. "The Mathematical Ideas of George Berkeley," Yayımlanmamış çalışma.
Roger, Jacques. 1964. Preface to Montesquieu, *Lettres persanes*. Paris: Flammarion.
Rose, Paul L. 1975. *The Italian Renaissance of Mathematics*. Geneva: Droz.
Rosenberg, Hans. 1958. *Bureaucracy, Aristocracy, and Autocracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Rosenfield, John M. 1977. "The Unity of the Three Creeds," Hall and Toyoda, 1977.
Roth, Harold. 1991. "Who Compiled the *Chuang Tzu?*" *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, ed. Henry Rosemont. La Salle, Ill.: Open Court.

Rothblatt, Sheldon. 1981. *The Revolution of the Dons: Cambridge and Society in Victorian England.* Cambridge: Cambridge University Press.
Rothblatt, Sheldon ve Bjorn Wittrock (ed). 1993. *The European and American University since 1800.* Cambridge: Cambridge University Press.
Rubin, Walter, 1954. *Geschichte der indischen Philosophie.* Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
Rubinger, Richard. 1982. *Private Academies in Tokugawa Japan.* Princeton: Princeton University Press.
Ruckmick, C.A. 1912. "The History and Status of Psychology in the United States," *American Journal of Psychology* 23:517-521.
Ruegg, David Seyfort. 1989. *Buddha-Nature, Mind, and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet.* London: School of Oriental and African Studies.
Rump, Ariane ve Wing-tsit Chan (terc.). 1979. *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi.* Honolulu: Hawaii University Press.
Russell, Bertrand. 1922. "Introduction," Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus.* London: Kegan Paul.
——— 1967. *The Autobiography of Bertrand Russell.* London: Allen and Unwin.
Sacks, Harvey, Emanuel A. Schegloff ve Gail Jefferson. 1974. "A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation," *Language* 50:696-735.
Safranski, Rudiger. 1989. *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Samson, George b. 1961. *A History of Japan, 1334-1615.* Stanford: Stanford University Press.
——— 1963. *A History of Japan, 1615-1867.* Stanford: Stanford University Press.
Samuel, Richard H. ve R. Hinton Thomas. 1949. *Education and Society in Modern Germany.* London: Routledge and Kegan Paul.
Santayana, George. 1920. *Character and Opinion in the United States.* New York: Norton.
Santinello, Giovanni. (ed.). 1981. *Storia delle storie generali della filosofia.* Brescia: La Scuola.
Sartre, Jean-Paul. [1938] 1964. *Nausea [Bulantı].* New York: New Directions.
——— 1943. *L'être et le néant [Varlık ve Hiçlik].* Paris: Gallimard.
Scharfstein, Ben-Ami. 1980. *The Philosophers: Their Lives and the Nature of Their Thought.* New York: Oxford University Press.
Scheff, Thomas J. 1988. "Shame and Conformity: The Deference-Emotion System," *American Sociological Review* 53:395-406.
——— 1990. *Micro-sociology: Discourse, Emotion, and Social Structure* Chicago: University of Chicago Press.
Schelsky, Helmut. 1963. *Einsamkeit und Freiheit: Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
Schnabel, Franz. 1959. *Deutsche Geschichte im neuzehnten Jahrhundert.* Cilt 1. Freiburg: Verlag Herder.
Schnädelbach, Herbert. 1984. *Philosophy in Germany, 1831-1933.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schneider, Herbert W. 1963. *A History of American Philosophy.* New York: Columbia University Press.
Schneider, Mark A. 1993. *Culture and Enchantment.* Chicago: University of Chicago Press.
Schneider, Ulrich Johannes. 1993. "The Teaching of Philosophy at German Universities in the Nineteenth Century," *History of Universities* 12:197-338.
Scholem, Gershom G. 1946. *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York: Schocken.
——— 1990. *Origins of the Kabbalah.* Princeton: Princeton University Press.
Schultz, Uwe. 1965. *Kant.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
Schuster, John A. 1980. "Descartes' *Mathesis Universalis,* 1619-1628," *Descartes: Philosophy, Mathematics, and Physics,* ed. Stephen Gaukroger. Brighton, Sussex: Harvester.
Schwartz, Benjamin I. 1985. *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge, Mass.: Belknap Press.
Searle, John R. 1992. *The Rediscovery of Mind.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
Sedley, David. 1977. "Diodorus Cronos and Hellenistic Philosophy," *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 203:74-120.
Segal, Alan F. 1986. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Sextus Empiricus. 1949. *Against the Professors and Against the Dogmatists.* Loeb Classical Library. London: Heinemann.
Shah, Idries (ed.). 1970. *The Way of the Sufi.* New York: Dutton.
Shapin, Steven ve Simon Schaffer. 1985. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life.* Princeton: Princeton University Press.
Sharma, R. S. 1965. *Indian Feudalism, c. 300-1200.* Calcutta: Calcutta University Press.
Shastri, Dharmedra Nath. 1976. *The Philosophy of Nyaya-Vaisesika and Its Conflict with the Budist Dignaga School.* Delhi: Bharatiya Vidya Prakastan.
Shaw, George Bernard. [1898] 1967. *The Perfect Wagnerite.* New York: Dover.
Sheehan, Thomas. 1993. "Reading a Life: Heidegger and Hard Times," Guignon, 1993.
Shepard, W.R. 1964. *Historical Atlas.* 9. baskı. New York: Barnes and Noble.
Sher, Richard B. 1985. *Church and University in the Scottish Enlightenment.* Princeton: Princeton University Press.
Simon, J. 1966. *Education in Tudor England.* Cambridge: Cambridge University Press.
Simonton, Dean Keith. 1976. "The Sociopolitical Context of Philosophical Beliefs: A Transhistorical Causal Analysis," *Social Forces* 54:513-523.
——— 1984. *Genius, Creativity, and Leadership: Historiometric Inquiries.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
——— 1988. *Scientific Genius: A Psychology of Science.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sirat, Colette. 1985. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sivin, Nathan. 1968. *Chinese Alchemy: Preliminary Studies.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——— 1969. *Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy*. Leiden: Brill.

——— 1978. "On the Word 'Taoist' as Source of Perplexity," *History of Religions* 17:303-330.

——— 1987. *Traditional Medicine in Contemporary China*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions* [*Devletler ve Toplumsal Devrimler*]. Cambridge: Cambridge University Press.

Smart, H.R. 1962. *Philosophy and Its History*. La Salle, Ill.: Open Court.

Smith, Brian K. 1989. *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*. New York: Oxford University Press.

——— 1994. *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press.

Smith, D.E. 1951. *History of Mathematics*. New York: Dover.

Smith, D.E. ve Yoshio Mikami. 1914. *A History of Japanese Mathematics*. Chicago: Open Court.

Smith, Kidder, Jr., Peter K. Bol, Joseph A. Adler ve Don J. Wyatt. 1990. *Sung Dynasty Uses of the I Ching*. Princeton: Princeton University Press.

Smith, Thomas C. 1959. *Agrarian Origins of Modern Japan*. Stanford: Stanford University Press.

Snodgrass, Anthony. 1980. *Archaic Greece*. Berkeley: University of California Press.

Sohn-Rethel, Alfred. 1978. *Intellectual and Manual Labor*. London: Macmillan.

Sorabji, Richard. 1982. "Atoms and Time Atoms," *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, ed. Norman Kretzmann. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Southern, R.W. 1963. *St. Anselm and His Biographer*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Baltimore: Penguin Books.

——— 1992. *Robert Grosseteste*. 2. Baskı. New York: Oxford University Press.

——— 1995. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. Oxford: Blackwell.

Spiegelberg, Herbert. 1982. *The Phenomenological Movement: An Historical Introduction*. The Hague: Nijhoff.

Sprung, Mervyn. 1979. *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapada of Candrakirti*. Boulder: Prajña Press.

Srinivas, M.N. 1952. *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford: Clarendon.

Staal, Frits. 1988. *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics*. Chicago: University of Chicago Press.

Stark, Rodney ve William Sims Bainbridge. 1985. *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.

——— 1987. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.

Staude, John Raphael. 1967. *Max Scheler, 1872-1928: An Intellectual Portrait*. New York: Free Press.

Stcherbatsky, Theodore. 1962. *Budist Logic*. New York: Dover.
Stein, R.A. 1972. *Tibetan Civilization*. Stanford: Stanford University Press.
——— 1979. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries," Welch ve Seidel, 1979.
Stone, Lawrence. 1967. *The Crisis of the Aristocracy, 1558-1641*. New York: Oxford University Press.
——— 1974a. "The Size and Composition of the Oxford Student Body, 1580-1900," Stone, 1974b.
——— 1974b. *The University in Society*. 2 cilt. Princeton: Princeton University Press.
Streng, Frederick J. 1967. *Emptiness: A Study of Religious Meaning*. Nashville: Abington Press.
Strickmann, Michel. 1979. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," Welch ve Seidel, 1979.
Stutley, Margaret. 1980. *Ancient Indian Magic and Folklore*. Boulder: Great Eastern Books.
Suidae Lexicon. 1937 [orijinali yaklaşık MS 950]. Ed. Ada Adler. Leipzig: B.G. Teubner.
Sulloway, Frank J. 1996. *Born to Rebel: Family Dynamics and Creative Lives*. New York: Pantheon.
Swanson, Guy E. 1962. *The Birth of the Gods*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Swetz, Frank J. 1987. *Capitalism and Arithmetic*. La Salle, Ill.: Open Court.
——— 1992. *The Sea Island Mathematical Manual: Survey and Mathematics in Ancient China*. University Park: Pennsylvania State University Press.
Swetz, Frank J. ve T.I. Kao. 1977. *Was Pythagoras Chinese? An Examination of Right Triangle Theory in Ancient China*. University Park: Pennsylvania State University Press.
Takakusu, Junjiro. [1956] 1973. *The Essentials of Budist Philosophy*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
Tarrant, Harold. 1985. *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Telfer, William. 1962. *The Office of a Bishop*. London: Darton, Longman and Todd.
Thapar, Romila. 1966. *A History of India*. Baltimore: Penguin Books.
Tilly, Charles. 1990. *Coercion, Capital, and European States, a.d. 990-1990 [Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu]*. Oxford: Blackwell.
Titze, Hartmut. 1990. *Der Akademikerzyklus*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
Toews, John. 1980. *Hegelianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
——— 1993. "Transformations of Hegelianism, 1805-1846," Beiser, 1993.
Totman, Conrad. 1993. *Early Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.
Tragesser, Robert S. 1984. *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press.
Travers, Jeffrey ve Stanley Milgram. 1969. "An Experimental Study of the Small World Problem," *Sociometry* 32:425-443.
Truchet, Jacques. 1967. "Introduction," La Rochefoucauld, *Maximes*. Paris: Garnier.

Tsunoda, Ryusaku, Wm. T. de Bary ve Donald Keene (eds.). 1958. *Sources of the Japanese Tradition*. New York: Columbia University Press.

Tu Wei-ming. 1976. *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-Ming's Youth (1472-1509)*. Berkeley: University of California Press.

Tucker, Mary Evelyn. 1989. *Moral and Spiritual Cultivation in Japanese neo-Confucianism: The Life and Thought.of Kaibara Ekken*. Albany: SUNY Press.

Turner, R. Steven. 1974. "University Reformers and Professional Scholarship in Germany, 1760-1806," Stone, 1974b.

Ullman, Walter. 1970. *The Growth of Papal Government*. London: Methuen.

Van Buitenen, J.A.B. 1973. "The Mahabharata: Introduction," *The Mahabharata* içinde. Chicago: University of Chicago Press.

van der Waerden, B.L. 1975. *Science Awakening*. Cilt 1. *Egyptian, Babylonian, and Greek Mathematics*. Dordrecht: Kluwer.

Varley, H. Paul. 1977. "Ashikaga Yoshimitsu and the World of Kitayama: Social Change and Shogunal Patronage in Early Muromachi," Hall ve Toyoda, 1977.

Verger, Jacques. 1986. *Histoire des universités en France*. Toulouse: Bibliothèque historique privat.

Vesey, Lawrence R. 1965. *The Emergence of the American University*. Chicago: University of Chicago Press.

von Ferber, Christian. 1956. *Die Entwicklung der Lehrkörpers der deutschen Universitäten und Hochschulen, 1864-1954. Untersuchungen zur Lage der deutschen Hochschullehrer*, ed. Helmuth Plessner. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

von Staden, Heinrich. 1989. *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vuillemin, Jules. 1986. *What Are Philosophical Systems?* Cambridge: Cambridge University Press.

Wagner, Helmut. 1983. *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago: University of Chicago Press.

Waismann, Friedrich. 1979. *Wittgenstein and the Vienna Circle*. New York: Harper and Row.

Waithe, Mary Ellen (ed.). 1987-1995. *A History of Women Philosophers*. 4. cilt. Dordrecht: Nijhoff.

Wakabayashi, Bob Tadashi. 1986. *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Waley, Arthur. 1958. *The Way and Its Power. A Study of the Tao Tê Ching and Its Place in Chinese Thought*. New York: Grove Press.

——— 1970. "Introduction," Lady Murasaki, *The Tale of Genji*. Tokyo: Tuttle.

Waley, Daniel P. 1961. *The Papal State in the Thirteenth Century*. London: Macmillan.

Wallace, William A. 1984. *Galileo and His Sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*. Princeton: Princeton University Press.

Wang, Hao. 1987. *Reflections on Kurt Gödel*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Watt, W. Montgomery. 1973. *The Formative Period of Islamic Thought* [*İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*]. Edinburgh: Edinburgh University Press.

——— 1985. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Weber, Max. [1916] 1951. *The Religion of China*. Glencoe, Ill.: Free Press.
——— [1916-1917] 1958. *The Religion of India*. Glencoe, Ill.: Free Press.
——— [1917-1919] 1952. *Ancient Judaism*. Glencoe, Ill.: Free Press.
——— [1922] 1968. *Economy and Society* [*Ekonomi ve Toplum*]. New York: Bedminster Press.
——— [1923] 1961. *General Economic History*. New York: Collier-Macmillan.
Wedberg, Anders. 1984. *A History of Philosophy*. Cilt 3. *From Bolzano to Wittgenstein*. New York: Oxford University Press.
Weinberg, Julius R. 1964. *A Short History of Medieval Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
Weinstein, Stanley. 1977. "Rennyo and the Shinshu Revival," Hall ve Toyoda, 1977.
——— *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press.
Weisz, George. 1983. *The Emergence of Modern Universities in France, 1863-1914*. Princeton: Princeton University Press.
Welch, Holmes. 1965. *Taoism: The Parting of the Way*. Boston: Beacon Press.
Welch, Holmes ve Anna Seidel (ed.). 1979. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven: Yale University Press.
Werkmeister, W.H. 1980. *Kant: The Architectonic and Development of His Philosophy*. Chicago: Open Court.
Westfall, Richard S. 1981. *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press.
Westman, Robert S. 1980. "The Astronomer's Role in the Sixteenth Century," *History of Science* 18:105-147.
White, Harrison C. 1993. *Careers and Creativity: Social Forces in the Arts*. Boulder: Westview Press.
Whitehead, Alfred North. 1929. *Process and Reality*. London: Macmillan.
Whitley, Richard. 1984. *The Intellectual and Social Organization of the Sciences*. Oxford: Clarendon Press.
Wijayaratna, Mohan. 1990. *Budist Monastic Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
Willey, Thomas E. 1978. *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*. Detroit: Wayne State University Press.
Willis, Janice Dean. 1979. *On Knowing Reality: The Tattvartha Chapter of Asanga's Bodhisattvabhumi*. New York: Columbia University Press.
Wilson, Daniel J. 1990. *Science, Community, and the Transformation of American Philosophy, 1860-1930*. Chicago: University of Chicago Press.
Wilson, Edmund. 1931. *Axel's Castle: A Study in the Imaginative Literature of 1870-1930*. New York: Scribner's.
Windelband, Wilhelm. [1892] 1901. *A History of Philosophy*. New York: Macmillan.
Wolfson, Harry A. 1976. *The Philosophy of the Kalam* [*Kelam Felsefeleri*]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——— 1979. *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Woo Kang. 1932. *Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou, interpretées par Tong Tchong-Chou.* Paris: Ernest Leroux.

Wood, Thomas E. 1990. *The Mandukya Upanishad and the Agama Sastra.* Honolulu: University of Hawaii Press.

——— 1991. *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñanavada.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Wuthnow, Robert. 1989. *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Yamamura, Kozo (ed.). 1990. *The Cambridge History of Japan.* Cilt 3. *Medieval Japan.* Cambridge: Cambridge University Press.

Yates, Frances A. 1972. *The Rosicrucian Enlightenment.* London: Routledge.

Zaehner, R.E. 1960. *Hindu and Muslim Mysticism.* New York: Schocken.

Zammito, John H. 1992. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment.* Chicago: University of Chicago Press.

Zeller, Eduard. 1919. *Die Philosophie der Greichen in ihrer geschichtlichen entwicklung.* 5. baskı, Wilhelm Nestle tarafından gözden geçirilmiş. Leipzig: O. R. Reisland.

The Zen Teachings of Rinzai. 1976. Berkeley: Shambala.

Zimmer, Heinrich. 1951. *Philosophies of India.* Princeton: Princeton University Press.

Zuckerman, Harriet. 1967. "Nobel Laureates in Science: Patterns of Productivity, Collaboration, and Authorship," *American Sociological Review* 32:391-403.

Zürcher, Erik. 1959. *The Budist Conquest of China.* Leiden: E. J. Brill.

——— 1962. *Buddhism: Its Origin and Spread in Words, Maps, and Pictures.* London: Routledge.

DİZİN



FİLOZOFLAR BİRBİRLERİNİ NASIL ETKİLEDİ?

Randall Collins bu kitabında Doğu ve Batı toplumlarında iki bin yılı aşkın bir süredir varlığını sürdüren entelektüel ağları analiz ediyor. Farklı coğrafyalardaki felsefi düşüncelerin nasıl ortaya çıktığını ve filozofların birbirini nasıl etkilediğini anlatıyor. Dünya üzerindeki en köklü felsefi gelenekler arasındaki çatışmaları ve ittifakları mercek altına alıyor.

"Bu inanılmaz kitap, Doğu ve Batı felsefesinin büyük bir kısmına dair yıllarca süren bir çalışmanın sonucu."
–Leslie Armour, *Library Journal*

"Üç uygarlıktaki entelektüel değişim hakkında zengin, sistematik ve bilimsel temele dayalı bir değerlendirme. Dünya felsefelerinin gelişim süreci hakkında iddialı, kapsamlı ve parlak bir anlatım."
–Ilan Talmud, *European Sociological Review*

"Entelektüel hayatı anlamak isteyen hiçbir sosyolog, Randall Collins'in yaptığı bu büyük katkıyı görmezden gelemez."
–Peter Baehr, *Canadian Journal of Sociology*



